



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO**

HUGO PINHEIRO COSTA

BINÔMIO PESSOA-BEM COMUM: uma investigação das complementaridades entre o personalismo comunitário de Jacques Maritain e a teoria da participação de Karol Wojtyła

São Luís
2026

HUGO PINHEIRO COSTA

BINÔMIO PESSOA-BEM COMUM: uma investigação das complementaridades entre o personalismo comunitário de Jacques Maritain e a teoria da participação de Karol Wojtyła

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como requisito para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Prática
Orientador: Prof. Dr. Hélder Machado Passos

São Luís
2026

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Costa, Hugo.

BINÔMIO PESSOA-BEM COMUM : uma investigação das complementaridades entre o personalismo comunitário de Jacques Maritain e a teoria da participação de Karol Wojtyla / Hugo Costa. - 2026.

128 f.

Orientador(a): Hélder Passos.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Ma, 2026.

1. Pessoa Humana. 2. Bem Comum. 3. Karol Wojtyla. 4. Jacques Maritain. I. Passos, Hélder. II. Título.

HUGO PINHEIRO COSTA

BINÔMIO PESSOA-BEM COMUM: uma investigação das complementaridades entre o personalismo comunitário de Jacques Maritain e a teoria da participação de Karol Wojtyła

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como requisito para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hélder Machado Passos (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof. Dr. Sérgio Souza Salles
Universidade Católica de Petrópolis (UCP)

Prof. Dr. Luis Hernan Uribe Miranda
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

A meu pai e a minha mãe, que por mim sonharam, se sacrificaram e lutaram.

AGRADECIMENTOS

Minha ação de graças a Deus pela bondade do Seu cuidado, pelo zelo do Seu Amor que constrange e por Sua presença constante no hoje da minha vida.

Gratidão aos meus pais, Raimundo Nonato Serra Costa e Djone Iara da Silva Pinheiro, que por mim sonharam, se sacrificaram e lutaram. Não conheço maior prova de amor do que essa tradução diária e quase sacramental do amor dos meus pais.

Gratidão à presença silenciosa e cuidadora dos meus irmãos, Nathalya de Jesus Pinheiro Costa, Higor Pinheiro Costa e Camilly Pinheiro Costa; com vocês os dias são mais leves, esta conquista é também de vocês.

Gratidão a Yasmim Amaral Martins, por ser Η βοήθεια του Θεού na minha vida. Obrigado por tanto, eu te amo.

Gratidão a Jairo Alves Veras, que de uma sacada me ajudou a chegar até aqui.

Gratidão ao meu irmão Raigner Oliveira Martins, que comigo sonha desde os primeiros dias.

Gratidão à minha eterna professora, Maria Hildene da Silva, que hoje vê mais um de seus alunos testemunhar o seu amor e dedicação pela educação.

Gratidão à Faculdade Católica do Maranhão, na pessoa da Prof.^a Me. Henia Vieira Sobrinho, por ser um sinal diário de comprometimento e zelo nesta instituição, que me gerou e agora me acompanha no crescer. A Carlos Alberto Magalhães e à Prof.^a Me. Nathalya Salazar, por serem sinal de afeto e proximidade.

Gratidão ao Prof. Dr. Hélder Machado Passos, meu orientador, pela presença amiga e pelo comprometimento em abraçar esta temática.

Gratidão aos meus avós, tios, primos e amigos, e a tantos outros que estas páginas não enumeram, mas que comigo sonharam e com quem hoje também me alegro por esta conquista.

“O homem não deve esquecer o seu lugar adequado neste mundo, que ele próprio configurou.”
(Karol Wojtyla)

RESUMO

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada em 1948, pode ser considerada como o ponto de confluência e maturação de uma vasta produção filosófica sobre a dignidade humana. O texto reúne formulações filosóficas, que conta com a participação direta de alguns filósofos, dentre estes, Jacques Maritain e Karol Wojtyła. Entretanto, após mais de 75 anos de proclamação, é inegável que os direitos humanos não são plenamente garantidos. Os abusos humanitários dos mais diversos cenários, como a fome, a guerra, a flexibilização das leis, a perseguição ideológica expõem a necessidade de uma renovada reflexão que coloque no centro a pessoa humana. A partir dessas inquietações, o presente trabalho se propõe a investigar a partir do primado da pessoa humana e do bem comum, a complementaridade da noção de personalismo comunitário de Jacques Maritain e a teoria da participação de Karol Wojtyła. A primeira etapa do desenvolvimento da pesquisa partirá da identificação da filosofia personalista de Jacques Maritain por meio da noção de humanismo integral, culminando na formulação do personalismo comunitário como resposta ao problema da pessoa humana no século XX. Em seguida buscará apresentar a teoria da participação de Karol Wojtyła como fundamento antropológico para uma visão personalista da atuação sociopolítica. Por fim, se procurará determinar como a teoria da participação complementa a noção de personalismo comunitário, para isso será apresentado a crítica ao personalismo de Paul Ricoeur, de modo que a partir do binômio pessoa humana e bem comum, noções fundamentais nas duas abordagens apresentadas, seja integradas de modo a proporcionar um caráter teórico-filosófico mais consolidado à formulação do personalismo comunitário. Todos esses passos possuem como objetivo central, conduzir a determinação de que o personalismo comunitário é enriquecido graças a complementaridade oferecida por meio da teoria da participação, justamente ancorada no primado da pessoa humana e no bem comum, de modo a permitir o desenvolvimento e maturação do personalismo comunitário.

Palavras-chave: Pessoa humana; Bem comum; Karol Wojtyła; Jacques Maritain;

RESUMEN

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada en 1948, puede considerarse como el punto de confluencia y maduración de una vasta producción filosófica sobre la dignidad humana. El texto reúne formulaciones filosóficas que contaron con la participación directa de algunos filósofos, entre ellos, Jacques Maritain y Karol Wojtyła. Sin embargo, tras más de 75 años de su proclamación, es innegable que los derechos humanos no están plenamente garantizados. Los abusos humanitarios en diversos escenarios, como el hambre, la guerra, la flexibilización de las leyes y la persecución ideológica, exponen la necesidad de una renovada reflexión que sitúe en el centro a la persona humana. A partir de estas inquietudes, el presente trabajo se propone investigar, desde el primado de la persona humana y del bien común, la complementariedad de la noción de personalismo comunitario de Jacques Maritain y la teoría de la participación de Karol Wojtyła. La primera etapa del desarrollo de la investigación partirá de la identificación de la filosofía personalista de Jacques Maritain por medio de la noción de humanismo integral, culminando en la formulación del personalismo comunitario como respuesta al problema de la persona humana en el siglo XX. A continuación, se buscará presentar la teoría de la participación de Karol Wojtyła como fundamento antropológico para una visión personalista de la actuación sociopolítica. Finalmente, se pretenderá determinar cómo la teoría de la participación complementa la noción de personalismo comunitario; para ello, se presentará la crítica al personalismo de Paul Ricoeur, de modo que, a partir del binomio persona humana y bien común —nociones fundamentales en ambos enfoques—, se integren para proporcionar un carácter teórico-filosófico más consolidado a la formulación del personalismo comunitario. Todos estos pasos tienen como objetivo central conducir a la determinación de que el personalismo comunitario se enriquece gracias a la complementariedad ofrecida por la teoría de la participación, anclada precisamente en el primado de la persona humana y en el bien común, permitiendo así el desarrollo y la maduración del personalismo comunitario.

Palabras clave: Persona humana; Bien común; Karol Wojtyła; Jacques Maritain.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 A NOÇÃO DE PERSONALISMO COMUNITÁRIO SEGUNDO O HUMANISMO INTEGRAL DE JACQUES MARITAIN.....	13
2.1 Humanismo, pessoa e bem comum.....	17
2.1.1 Humanismo clássico, cristão, ateu e integral.....	19
2.1.2 A noção de pessoa e bem comum em Maritain.....	25
2.2 Maritain e a crítica ao capitalismo e ao totalitarismo.....	30
2.2.1 Crítica ao capitalismo.....	31
2.2.2 Crítica ao totalitarismo.....	33
2.3 O personalismo comunitário.....	35
2.3.1 Personalismo e democracia.....	40
3 PESSOA E ATUAÇÃO SOCIOPOLÍTICA: postulados a partir da teoria da participação de Karol Wojtyła.....	45
3.1 A antropologia personalista de Wojtyła.....	47
3.1.1 A expressão da pessoa humana por meio da ação.....	49
3.1.2 Autorevelação e autodeterminação da pessoa.....	52
3.2 Participação como estrutura de realização pessoal e social.....	58
3.2.1 Individualismo e totalitarismos como mecanismos de anulação da participação.....	60
3.2.2 Autenticidade e inautenticidade da participação.....	62
3.2.3 Pessoa, participação e comunidade.....	65
3.3 Fundamentação personalista de uma atuação sociopolítica.....	70
3.3.1 O personalismo ontológico moderno como chave de leitura.....	70
3.3.2 A pessoa como fundamento ontológico da sociabilidade.....	72
3.3.3 Participação e norma personalista.....	74
3.3.4 Participação como critério sociopolítico.....	76
4 PESSOA-BEM COMUM: a complementaridade entre a teoria da participação e o personalismo comunitário.....	80
4.1 A crítica e o personalismo ontológico moderno.....	80
4.1.1 A crítica de Paul Ricoeur e a batalha do conceito.....	80

4.1.2 A resposta do personalismo ontológico de Maritain e Wojtyła.....	85
4.2 Confluência e complementaridade: o encontro de duas perspectivas personalistas.....	89
4.2.1 Por que falar de Personalismo Comunitário hoje?.....	90
4.2.2 O diálogo entre os autores.....	93
4.3 Binômio Pessoa-Bem Comum como síntese da complementaridade.....	101
4.3.1 A pessoa como fundamento da estrutura maritainiana à dinâmica da participação.....	101
4.3.2 Bem-comum e sua relação com a sociedade política e o valor personalista.....	107
4.3.3 Pessoa-bem comum: do ideal histórico a democracia.....	111
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS.....	124

1 INTRODUÇÃO

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada em 1948, pode ser considerada como o ponto de confluência e maturação de uma vasta produção filosófica sobre a dignidade humana (McInerny, 2003), (Burgos, 2018). O texto adotado pela Assembleia Geral das Nações Unidas reúne formulações filosóficas e conta com a participação direta e indireta de alguns filósofos do século XX, dentre estes, Jacques Maritain e Karol Wojtyła. Entretanto, após mais de 75 anos de proclamação, é inegável que os direitos humanos não são plenamente garantidos. Os abusos humanitários dos mais diversos cenários, como a fome, a guerra, a flexibilização das leis, a perseguição ideológica e religiosa expõem a necessidade de uma renovada e contínua reflexão que coloque no centro a pessoa humana.

Ao adotar esta centralidade, o presente estudo identifica nestes dois autores um elemento fundamental que revela a atualidade de suas teses, frente ao problema da pessoa humana. Este elemento é a atitude integradora, que seus cânones filosóficos possuem. Em uma filosofia pós-metafísica, a posição defendida por esses autores consiste na busca por repensar a pessoa humana, por meio da integração dos postulados clássicos com a antropologia moderna.

Por estarem imersos na modernidade, estes autores procuraram responder ao profundo utilitarismo e mentalidade positivista no qual estava envolto o século XX, assim como os demais tipos de reducionismo relacionados à pessoa que chegam a contemporaneidade e que pedem novas reformulações. Maritain fala de um humanismo integral e Wojtyła da necessidade de uma antropologia adequada, cada um ao seu modo, faz emergir a urgência de se repensar estas questões.

Tanto a filosofia de Wojtyła quanto a de Maritain ainda carecem de maior difusão no meio acadêmico, seja pela limitação do número de traduções disponíveis, seja pelo fato de permanecerem relativamente pouco estudadas. A antropologia personalista de Wojtyła, fruto da confluência entre a filosofia do ser e a filosofia da consciência, apresenta-se como uma proposta conceitualmente densa, porém aberta a desdobramentos, especialmente quando considerada a partir de uma perspectiva político-filosófica, dimensão que o autor não desenvolveu de modo sistemático. Em Maritain, por sua vez, encontra-se uma formulação consistente dos fundamentos do personalismo comunitário. Nesse sentido, a presente pesquisa justifica-se por buscar articular e complementar essas duas abordagens, mostrando como os elementos antropológicos do pensamento de Wojtyła, em particular sua compreensão da pessoa e da participação, podem enriquecer o personalismo comunitário, oferecendo um

quadro filosófico mais sólido para a reflexão sobre a pessoa e o bem comum.

Estes elementos assinalam as potenciais contribuições desse recorte e o valor do trabalho, que visa investigar se pode a antropologia personalista de Karol Wojtyła, expressa através da teoria da participação, ancorada no primado da pessoa humana e no bem comum, complementar a noção de personalismo comunitário desenvolvida por Jacques Maritain. Com o intuito de contribuir para com o problema da pessoa humana, para recolocá-la no centro, de modo a sistematizar e atualizar a compreensão política de personalismo comunitário, a partir das complementaridades existentes entre os autores.

A primeira etapa do desenvolvimento da pesquisa partirá da identificação da filosofia personalista de Jacques Maritain por meio da sua noção de humanismo integral, para então atingir a formulação do personalismo comunitário como resposta ao problema da pessoa humana no século XX, para tanto, buscar-se principalmente em *Humanismo Integral* (2017), quais os pressupostos em que se baseiam a sua compreensão antropológica e política, como o conceito de pessoa, de bem comum, de sociedade temporal, bem como o conceito de ideal histórico temporal e intemporal, de modo a reunir as contribuições e elementos do humanismo em sua fase clássica, cristã e ateia, chegando ao humanismo integral.

Posteriormente buscar-se-á apresentar a teoria da participação de Karol Wojtyła como fundamento antropológico para uma visão personalista da atuação sociopolítica. Para isso, recorrerá à análise bibliográfica das obras *Pessoa e Ação* (2021), e o *El Hombre y su Destino* (2014), por meio das quais se apresentará os principais elementos de sua antropologia personalista o que evidencia de que modo a formulação da teoria da participação, pode fundamentar uma compreensão sociopolítica centrada na dignidade da pessoa humana.

Em seguida, se procurará determinar como a teoria da participação complementa a noção de personalismo comunitário, para isso será apresentado a crítica de Paul Ricoeur ao personalismo, de modo que a partir do binômio pessoa humana-bem comum, noções fundamentais nas duas abordagens que integradas, proporcionam um caráter teórico-filosófico mais consolidado à formulação do personalismo comunitário. Todos esses passos possuem como objetivo central, conduzir a determinação de que o personalismo comunitário é enriquecido graças a complementaridade oferecida por meio da teoria da participação, justamente ancorada no primado da pessoa humana e no bem comum, de modo a permitir o desenvolvimento e maturação do personalismo comunitário.

2 A NOÇÃO DE PERSONALISMO COMUNITÁRIO SEGUNDO O HUMANISMO INTEGRAL DE JACQUES MARITAIN

No leque dos autores, que se enquadram no personalismo, o presente capítulo se concentra no filósofo francês Jacques Maritain¹ (1882-1973), de modo a identificar o humanismo integral por ele desenvolvido, e alcançar a noção de personalismo comunitário como resposta ao problema da pessoa humana no século XX. Maritain, em sua primeira obra de cunho político, sinaliza para a necessidade de uma nova civilização, que exigiria consequentemente uma compreensão de humanismo integral. É nesta concepção que se desenvolve a noção de personalismo comunitário. Para tanto, faz-se necessário compreender as bases, sobre as quais esse personalismo comunitário se estrutura.

Cabe recordar que a filosofia personalista se desenvolve no contexto do século XX, ao compartilharem a realidade social, política e filosófica vivida, na qual circunda um sentimento de crise. Paolo Cugini no artigo *Emmanuel Mounier e a experiência da revista 'Esprit'*, afirma que esse sentimento produziu nos intelectuais franceses um duplo esforço (Cugini, 2019), o primeiro dirigido para compreender os seus motivos e o segundo o do apontamento de soluções.

Compreender esses esforços é fundamental para dimensionar o desenvolvimento do personalismo, sobretudo na França. Trata-se da percepção de uma crise que se traduzia na descrença nas instituições governamentais; no crescimento das desigualdades acentuadas em nome do progresso da revolução industrial; na expansão dos ideais positivistas e cientificistas; no fracasso das democracias e no descontrole econômico.

A esse cenário somaram-se, de modo decisivo, as sequelas da Primeira Guerra Mundial e, como efeito catalisador, o *crash* de 1929, que impulsionou o avanço das tendências de origem nazifascista. Cugini afirma ainda que essa crise pode ser resumida como sendo o fracasso da civilização ocidental. É a partir desse fracasso, que ganham forças diversos movimentos, promotores de reestruturação e abandono das antigas estruturas. O fascismo e o socialismo são uma dessas mentalidades² que vão se desenvolvendo e reunindo

¹ Nascido em Paris, na França, em 18 de novembro de 1882, filho de pais protestantes, inicia seu percurso filosófico na Universidade de Sorbonne na França. Ao longo do seu percurso, atuou como Professor na França (1914), no Canadá (1940) onde primeiro se exilou durante a ocupação nazista em Paris em 1942 e depois nos Estados Unidos (1949). Foi ainda Embaixador da França no Vaticano (1945-1948). Durante o Concílio Vaticano II, foi escolhido pelo então Papa Paulo VI para representar os intelectuais (p. 4938). Após a morte de sua esposa Raïssa, em 1960, mudou-se para o sul da França, onde fez seu noviciado aos 88 anos e ingressou na Fraternidade dos Irmãozinhos de Foucauld (Charles de Foucauld - fundação de 1956), (Pozzoli, 2019) onde permaneceu até sua morte em 28 de abril de 1973, aos 92 anos. Em 1947, foi convidado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) “para presidir o comitê que preparou a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, promulgada em 1948” (Pozzoli, 2019, p. 4942).

² Ambos carregam a mentalidade individualista ou coletivista que vai se expandindo do século XX e que será

adeptos (Cugini, 2019). O social ganha cada vez mais evidência no debate e no fazer político e cultural.

Para os intelectuais de matriz católica, “a crise abrangia a sociedade não apenas sobre um plano estrutural mas, sobretudo, espiritual” (Cugini, 2019, p. 7), de modo a exigir uma resposta também espiritual. O personalismo é filho desta exigência, é assim, que se pode entender a afirmação de Emmanuel Mounier (1905-1950)³ de que o personalismo envolveria uma revolução espiritual, uma vez que fosse capaz de mudar não só “exteriormente a estrutura social, mas também de transformá-la no interior” (Cugini, 2019, p.8), sendo, para isso, fundamental afirmar o que Maritain denominaria de o primado do espiritual.

Nesse sentido, compartilha-se da visão de Burgos (2018, p. 15), de que “tanto a crise real quanto a percepção - mais ou menos acertada - dessa crise é um marco de referência imprescindível para a compreensão do movimento personalista”, sendo fundamental para a sua propagação e desenvolvimento.

Em *História da Filosofia: dos Pré-socráticos à Filosofia Contemporânea* (1942), o personalismo é identificado como orientação filosófica, e não como um sistema ou doutrina harmonizada. Fato que permite considerá-lo sob duas percepções, a primeira como constante histórica, por receber influências de vários períodos, correntes e autores, e como uma herança cultural, formada por um conjunto de formulações retomadas no século XX. Ambas as percepções partem da antropologia cristã e a reforçam como fonte última de inspiração do personalismo. Sob essa ótica, compreende-se que a originalidade de Maritain e Wojtyła reside justamente na capacidade de articular essa herança com os desafios do século XX.

Mounier, identificado como fundador do personalismo, compartilha dessa posição ao destacar em *Manifiesto al servicio del personalismo* que o personalismo,

[...] não é mais do que, [...] uma cómoda designação coletiva para doutrinas diferentes, mas que, na situação histórica em que estamos, se podem pôr de acordo nas condições elementares, físicas e metafísicas de uma nova civilização. O personalismo não anuncia, pois a criação de uma escola, a abertura de uma confraria, a invenção de um sistema fechado. Testemunha uma convergência de vontades e coloca-se ao seu serviço, sem afetar a sua diversidade, para procurar os meios de pensar eficazmente sobre a história (1967, p. 367, tradução nossa).

Não distante disso, em 1950, Paul Ricoeur publica *Une philosophie personalist*, logo fundamental para a base filosófica do personalismo.

³ Nasceu em uma região camponesa da França, Grenoble. Desde muito cedo, se dedicou aos estudos, tentou a medicina, mas logo abandonou para cursar filosofia. Como estudante da Universidade de Sorbonne, enfrentou os dilemas de uma filosofia distante da vida (Burgos, 2018). Foi profundamente influenciado pelo contato com a filosofia de Péguy, além de Bergson, Marcel e o próprio Maritain. Conforme Burgos, buscou um doutorado mas “desistiu e voltou ao dilema que o angustiava: escolher entre uma vida de pesquisa acadêmica e uma vida em que o pensamento impulsionava à ação. Escolheu a última opção” (2018, p. 81). Essa escolha motivou a criação da Revista *Esprit*.

após a morte de Mounier, nela declara consumada a obra do autor francês, e inicia um estudo panorâmico sobre o movimento, o que o leva a identificar seu fundador, como “o pedagógico, o educador de uma geração” (Ricoeur, 1950, p. 862). Tese, que refletiria conjuntamente a própria percepção sobre o movimento, como iniciador de um processo que emerge da noção de crise, decorrente do século XX.

Esse contexto reflete-se na retomada do conceito de pessoa, tendo em vista a construção de “um novo projeto filosófico, uma nova antropologia” (Burgos, 2018, p. 12). É somente a partir da necessidade deste novo projeto, que se tem, a retomada da noção de pessoa nas formulações filosóficas contemporâneas⁴. Isso porque, como apresentado por Mounier, o personalismo não surge como sistema, mas como situação histórica.

Na França, se desenvolve compartilhando da mesma noção de crise que fundamenta o despertar personalista em outros países, seu desenvolvimento é influenciado por outras correntes e autores que ajudam na sua consolidação. Dentre os quais encontra-se Henri Bergson⁵ (1859-1941) que com postulados próprios afirmava a capacidade de conhecer o real, e a abertura ao absoluto; o chamado espiritualismo francês, favoreceu a criação de um ambiente propício a correntes que reclamam um espaço para a transcendência em meio a filosofia da época; de igual maneira, e de forma ainda mais direta influenciou Léon Bloy (1846-1917), ao incentivar a formulação de uma antropologia renovada, que respondesse aos desafios da época.

Muitos outros autores e corrente contribuíram para com o personalismo francês. Alguns por meio da adoção de postulados próximos, ou na contribuição teórica, como o próprio Emmanuel Mounier. Que por meio do lançamento da revista *Esprit* (1934), e a

⁴ Movimento conhecido dentro da tradição personalista como sendo o Despertar Personalista, entendido como “o recurso contínuo e recorrente ao conceito de pessoa em âmbito sociais, filosóficos ou teológicos, impulsionados pela intuição de que se tratava do termo chave para resolver os grandes problemas que estavam em jogo” (Burgos, 2018, p. 48).

⁵ De acordo com o artigo de Olivier Compagnon, intitulado “*Bergson, Maritain y América Latina*” (2008), a postura de Maritain em relação à filosofia de Bergson foi inicialmente de admiração, seguida de uma contraposição crítica. Essa crítica se reflete na publicação de *La Philosophie bergsonienne* (1913), onde Maritain reconhece a colaboração de Bergson na oposição ao materialismo, positivismo e cientificismo — correntes que ambos os pensadores buscaram combater. Foi justamente o enfrentamento dessas ideias que aproximou os dois autores. Na mesma obra, embora apresente sua crítica à filosofia bergsoniana, Maritain reafirma a importância do pensamento de Bergson para o desenvolvimento de uma filosofia anti-materialista. Em suas palavras: “Não se deve esquecer que, há duas décadas, o senhor Bergson foi o único — no ambiente universitário — a se manifestar contra o agnosticismo, o kantianismo e o positivismo estúpido e limitado que reinava naquela época.” Maritain, entendia a filosofia de Dele como individualista.” *La Philosophie bergsonienne*, in Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, Fribourg, Éditions Universitaires / Paris, Éditions Saint-Paul, vol. I, p. 5-612. Contudo, Maritain via a filosofia de Bergson como excessivamente individualista. Ainda assim, ele reconhece a profundidade da influência de Bergson, ciente de que este pensamento foi um motor importante para o desenvolvimento de ideias que também o afetaram. Como aponta Compagnon (2008, p. 09), “até certo ponto, Maritain é herdeiro de Bergson, ou, pelo menos, produto da mesma era intelectual, que tentou aceitar os desafios impostos pela modernidade tanto à filosofia quanto à política”.

publicação da obra *Revolução Personalista e Comunitária* (1935)⁶, primeira de cunho personalista, torna favorável o terreno para à recepção e desenvolvimento do personalismo.

Compreender o aparecimento e a relevância da revista *Esprit*⁷, contribui para a compreensão das bases do personalismo e consequente da filosofia de Maritain. A revista, se revela como um projeto nascido de um “momento histórico e no interior de um contexto sociopolítico e cultural bem delimitado. Dele recebeu o material da própria reflexão, nele tornou-se ponto referencial para uma geração inteira de intelectuais em busca de critérios para ler e interpretar o próprio tempo” (Cugini, 2019, p. 4). Sendo pensada como um instrumento capaz de tornar o debate mais próximo das pessoas, não filiado a um partido, mas munido de forças capazes de influenciar uma geração em crise.

Sua fundação se deu durante a realização do Congresso de *Font-Romeu* na França entre 15 a 22 de agosto de 1932, marcado por embates sobre a natureza do projeto. Alguns intelectuais defendiam um alinhamento mais direto com movimentos políticos, outros somente como uma revista. Prestes a fundação, o próprio Maritain, que mantinha uma amizade com Mounier⁸, apresentaria seu apoio a interpretação deste (Cugini, 2019), para que

⁶ Ambas são textos publicados inicialmente de forma separada na revista *Esprit*, sob o título de *Revolução Personalista* (1934) e *Revolução Comunitária* (1935), e que são reunidas na primeira obra de Mounier. O desenvolvimento do pensamento de Mounier, se aproxima da sua tese sobre a revista, a maioria de suas obras, e principalmente a primeira delas, são inicialmente reuniões dos seus artigos publicados na revista, o que segundo Cugini assinala um fato “de extrema importância, porque desvenda o conteúdo da filosofia personalista, que não nasceu nas cátedras universitárias, mas sim, no meio de debates políticos e culturais do tempo” (2019, p. 2).

⁷ A *Esprit* foi fundamental para o desenvolvimento do personalismo, sem a qual, é impossível compreender o próprio movimento e os autores a ele associados. Nas suas origens o projeto foi concebido como uma revista, de modo a acentuar o distanciamento de um saber propriamente produzido nas academias, para uma investigação mais próxima dos debates políticos. Em vista a sua fundação, foi realizado a criação de um grupo de estudo doutrinal, em vista a definição da orientação doutrinal da revista (Cugini, 2019), o produto deste grupo, foi a publicação de uma circular, que apresentava uma lista de 17 autores, que colaboraram com esta, dentre estes, Jacques Maritain. A circular se tornou o primeiro esboço do projeto, de modo a se tornar uma carta convite de divulgação, “Nela era apresentado o nascimento de uma nova revista, nascida como exigência expressiva de um grupo de homens ‘que se encontravam juntos para uma comum maneira de enfrentar os problemas e uma mesma vontade de franqueza absoluta perante a realidade’” (Cugini, 2019, p. 12). Ainda conforme a circular, a revista deveria “Buscar as estruturas de uma cidade à medida do homem, enriquecida na medida da justiça e das exigências presentes: é uma das nossas próximas tarefas” (Cugini, 2019, p. 12). Em conjunto com a atuação da revista, estavam os diversos grupos intitulados “Amigos de *Esprit*”, que em diversos países, e organizados por temas de discussão, contribuíram para a redação dos textos publicados pela revista e pela divulgação das produções da revista. De acordo com Cugini, os amigos da *Esprit*, favoreceram uma “fecunda colaboração entre ‘centro’ e ‘periferia’ que permitiu aos homens de ‘*Esprit*’ elaborar uma doutrina não abstrata, mas atenta aos problemas do tempo” (Cugini, 2019, p. 25).

⁸ Burgos em “*Introdução ao Personalismo*” apresenta um pequeno recorte sobre a relação destes autores, afirmando que foram amigos apesar de possuírem divergências quanto ao modo de agir e em suas abordagens filosóficas (Burgos, 2018). Quanto ao agir, Mounier era defensor de um pensamento que levava a ação, e que portanto interviria muito mais, ao contrário, Maritain, buscava centrar-se na sua figura de intelectual sem intervir diretamente na luta política. Já nas abordagens filosóficas, Mounier era partidário de um pensamento personalista mais aberto - inclusive na aceção de não crentes na revista de modo a posição católica dos teóricos se tornar algo não tão presente. Maritain, em total oposição, acreditava que a matriz católica seria fundamental para oferecer postulados para o desenvolvimento da revolução espiritual - há de se recordar que ele está inserido dentro do projeto de renovação do tomismo que desejou Leão XIII. Apesar das discussões e divergências, essa amizade contribuiu para com a revista, principalmente durante a definição da sua separação ou não com o

o projeto não se tornasse um movimento político, de modo a correr risco de enveredar pelos mesmo erros da *Action Française*.

Após discussões, o projeto se manteve tal como inicialmente pensado, longe de partidos e da atuação política mais direta, ainda que mantivesse ligação com outros movimentos políticos. Na edição de 10 de julho de 1933, Mounier publicou um *Avertissement*, no qual declarou a separação oficial da revista com qualquer movimento político, mantendo-a como centro formador e difusor do pensamento personalista. Nos quais tanto Mounier, quanto Maritain, foram representantes com a proposição de uma nova cristandade e de um personalismo comunitário.

2.1 Humanismo, pessoa e bem comum

Jacques Aimé Henri Maritain iniciou seu percurso filosófico ainda jovem, alinhando-se ao socialismo humanitário por meio da Universidade de Sorbonne. Durante esse período recebe os primeiros indicativos de uma posição humanística que moldaria seu trabalho filosófico, bem como as orientações de um pensamento materialista e cientificista. Entretanto, é seu contato com outros pensadores, que o leva, pouco a pouco a se encontrar com a filosofia de Tomás de Aquino (1225-1274), que uma vez aproximado, não mais se apartará passando a ser a linha mestra de interpretação de sua produção filosófica.

Desde sua aproximação com a filosofia do Aquinate, se dedica a produzir e contribuir filosoficamente, segundo o paradigma do tomista. Por esse motivo, é considerado por Burgos (2008, p. 58, grifo do autor) como “uma das melhores realizações da encíclica *Aeterni Patris*, isto é, do projeto de renovação do tomismo que desejou Leão XIII”⁹.

Cabe ressaltar, que as influências não só do tomismo, mas de toda uma matriz católica presente no pensamento de Maritain, permear todo seu fazer filosófico. Ainda segundo Burgos, para os intelectuais católicos “sua vivência religiosa entrelaça-se inevitavelmente

movimento político, durante a conferência de fundação da revista, será o apoio de Maritain e dos seus amigos teóricos, fundamentais para que a revista não se transformasse em uma coisa só.

⁹ De acordo com Ivanaldo Santos, no artigo intitulado “A diferença entre Tomismo Tradicional e Tomismo Tradicionalista” o neotomismo pode ser compreendido como sendo um movimento cultural que tem início na metade do século XIX, com a publicação da Encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII, que foi responsável por difundir os estudos da escolástica, e principalmente da obra de Tomás de Aquino (1225-1274). Justamente por apontar esses estudos como potencializadores de um renascimento dos estudos sobre o homem, Deus, a natureza e o cosmo, frente a modernidade.

O Artigo assinala ainda a presença de duas correntes dentro do movimento, tendo pontos comuns e divergências, que mostram a potencialidade e vitalidade da discussão (Silva, 2015). Segundo a obra, o tomismo tradicional primeira corrente identificada, estaria ligada a um espírito de conservação e ao mesmo tempo de vivificação, que se fixa nos postulados ou como chamado pelo autor, no *corpus* tomista, realizando diálogos com autores da modernidade. Em contrapartida, o tomismo tradicionalista estaria ligado com o fechamento da tradição em si mesmo. Jacques Maritain seria, segundo esta distinção, um representante deste Tomismo Tradicional presente no Século XX.

com o seu pensamento” (2018, p. 38-39) e para Maritain “Filosofar fora da fé seria para ele uma contradição e uma traição” (1995, p. 9, tradução nossa), ter claro essa compreensão, contribui para uma leitura mais autêntica do pensamento do autor¹⁰.

Inicialmente Maritain adota uma posição bem inflexível para com as outras posições filosóficas, esse momento inicial, assinala um período do seu pensamento, que é demarcado pelas suas primeiras obras, que sem dúvida contribuem para a expansão do tomismo. Bem como para sua aproximação com a *Action Française*¹¹, ao qual foi associado até a condenação expressa do movimento de natureza nacionalista e conservadora por Pio XI¹² (Burgos, 2018).

Em 1926, mesmo ano da condenação, Maritain publica *Primacia de lo Espiritual* (1926), na obra, rompe com o movimento¹³ ao afirma a primazia do espiritual, e a necessidade de uma renovação frente à crise vivida. Esse momento marca uma segunda fase do seu pensamento, isso porque, logo após a condenação e publicação da obra, Maritain se dedica a “revisar o quadro ideológico que havia levado a colaborar em revistas próximas à ideologia da *Action Française*” (Burgos, 2018, p. 54).

Esse movimento de reestruturação¹⁴, ganha outro patamar com a realização de encontros promovidos por Maritain em sua casa em Meudon, tornando-a um centro de discussão e divulgação do tomismo e do personalismo. A crítica que Maritain desenvolve ao seu quadro ideológico, bem como os encontros realizados em Meldon, chegam a publicação de sua primeira obra de filosofia política, *Humanismo Integral* (1936)¹⁵.

¹⁰ Em *Reconstruir la persona: ensayos personalistas*, Burgos afirma que a “hermenêutica nos ajudou a superar os traços infantis do racionalismo e, por isso, hoje sabemos que a nossa pré-compreensão do mundo influencia a elaboração da filosofia. Não existem posições cartesianas puras nem absolutamente neutras” (2009, p. 31-32, tradução nossa), essa afirmação está situada no contexto da apresentação das características do personalismo como filosofia cristã, motivada pela filiação religiosa de seus representantes, mas principalmente pelos seus conteúdos e estruturas.

¹¹ Movimento de cunho anti-revolucionário e antidemocracia, fundado na França por Maurice Pujo (1872–1955) e Charles Maurras (1868–1952) em 1899, juntamente com uma revista. A *Action Française* defendia uma reação nacionalista e monarquista para a política francesa, por conceber a ausência de um poder verdadeiro. Foi muito difundido entre os jovens durante o fim da primeira guerra mundial.

¹² A condenação do movimento e a indexação das obras de Maurras por Roma, ocorreu em 29 de dezembro de 1926, mesmo período em que Maritain rompe com o movimento. (Rodrigues, 2009).

¹³ Algumas obras, podem contribuir para uma melhor compreensão do movimento como: RODRIGUES, Cândido Moreira. Da Ação Francesa ao humanismo integral: o filósofo Jacques Maritain na França das décadas de 1920 a 1940. Contemporâneos Revista de Artes e Humanidades, n. 4, p. 1-18, maio-out. 2009; CORRÊA, Diogo Silva. O conservadorismo da radicalidade?: As experiências radicais na filosofia francesa do século XX. Veritas (Porto Alegre), [S.l.], v. 68, n. 1, p. e44770, 2023.

¹⁴ De acordo com Maritain, em *Primacia de lo Espiritual*, a condenação da *Action Française*, exige um reajuste por parte daqueles que movidos por boa intenção, compreendem os motivos da condenação. Esse reajuste “deve fazer-se por um trabalho profundo, se requer primeiro uma espécie de exame de consciência intelectual e moral” (Maritain, 1967, p. 89, tradução nossa).

¹⁵ “teve sua origem num curso que continham seis conferências que Maritain ministrou na Universidade de Santander, na Espanha, em 1934, cuja publicação deu-se sob o título de ‘Problemas Espirituais e Temporais de uma Nova Cristandade’ (Pozzoli, 2019, p. 4942).

2.1.1 Humanismo clássico, cristão, ateu e integral

Em *Humanismo Integral*, o autor francês realiza um estudo “da tradição cultural e política europeia, propondo um novo modelo de cristandade que acolhia alguns princípios da modernidade” (Burgos, 2018, p. 55). Esse estudo, está diretamente ligado à compreensão de crise, que é analisada na obra, a fim de orientar um novo humanismo¹⁶, que atuaria como superação e integração do humanismo clássico, cristão e ateu. Isso porque, para Maritain o mundo moderno, seria o resultado de uma tríplice dominação cultural (Rodrigues, 2009) a do humanismo renascentista, da reforma protestante e da revolução cartesiana.

De acordo com Raíssa Maritain, a transição das obras de Maritain é justificada “devido aos problemas sociais e éticos e, sobretudo, à experiência da vida interior, o filósofo e sua filosofia se humanizariam para entrar na complexidade dos assuntos humanos e proclamar a necessidade de um humanismo integral” (Raissa, [2004?], p. 15).

De acordo com Burgos, dentre as análises sobre o humanismo, duas posições ganham destaque a de Henri-Marie De Lubac (1896-1991) e de Maritain, tal afirmação ocorre pois,

Em *O drama do humanismo ateu*, De Lubac postulou, a partir da análise fundamentalmente do pensamento de Feuerbach, Comte e Nietzsche, a impossibilidade de um verdadeiro humanismo sem Deus e seu resultado inevitável: a dissolução do humano. «Não é verdade que o homem, embora pareça dizê-lo algumas vezes, não possa organizar a terra sem Deus. O certo é que sem Deus não pode, em última análise, senão organizá-la contra o homem. O humanismo exclusivo é um humanismo desumano». Jacques Maritain realizou em *Humanismo Integral* uma análise semelhante, mas acrescentando uma proposta: a de uma nova cristandade baseada em um novo humanismo, concretamente, em um humanismo integral (Burgos, 2009, p. 227)¹⁷.

O novo humanismo deveria, portanto, ser orientado por uma postura conciliadora e unificadora, correspondendo à perspectiva defendida pelo personalista francês, de que “a árvore da modernidade também havia gerado bons frutos” (Burgos, 2018, p. 61). Frutos esses que não poderiam ser esquecidos, ou negados como muitos outros intelectuais da época sugeriram, mas, integrados aos demais elementos filosóficos de uma antropologia renovada.

Desse modo, a obra do humanismo integral implicaria,

[...] uma refundição geral. [...] aquilo a que chamamos humanismo integral é capaz de salvar e de promover, em uma síntese fundamentalmente diferente, todas as verdades afirmadas e precedidas pelo humanismo socialista, unindo-as de uma maneira orgânica e vital a muitas outras verdades (Maritain, 2017, p. 97).

¹⁶ Cabe destacar, que o termo humanismo é compreendido aqui segundo uma posição filosófica, isso é, “diferente da historiográfica, revela-se mais ambígua. Por humanismo cabe entender, neste caso, uma determinada concepção do homem que especifica qual é a sua essência, o seu lugar no mundo e o seu destino e que, logicamente, variará segundo quem a formule. A partir desta perspectiva caberia falar, em última análise, de tantos humanismos quanto antropologias” (Burgos, 2009, p. 224, tradução nossa).

¹⁷ Todas as traduções dessa obra, são tradução nossa;

Somente uma refundição, conseguiria responder ao que Maritain chamou de *a tragédia do humanismo*, entendida como o processo histórico em que o humanismo, ao se desvincular das suas raízes cristãs e se tornar antropocêntrico, conduz, em última instância, à negação da pessoa humana. A tragédia seria assim, fruto de um processo que vai pouco a pouco negando e suprimindo elementos intrínsecos da pessoa, tal como a transcendência, que só poderiam conduzir a uma compreensão inumana do ser humano.

Esse processo acompanha o posicionamento do autor, sobre a chamada tese da secularização, segundo a qual

[...] o processo de secularização na Europa nada mais é do que um caso concreto do declínio geral do sentimento e das crenças religiosas no mundo moderno. Assume, portanto, que secularização e modernização andam automaticamente de mãos dadas e que se trata de um processo de longa duração, que conduziria, em última instância, a uma presença cada vez mais irrelevante da religião nas sociedades modernas (Burgos, 2009, p. 262).

Maritain ao longo do seu desenvolvimento filosófico, adotou duas posturas frente a essa tese, a primeira segue a sua fase mais fechada e ortodoxa do tomismo, o que leva a defesa de uma compreensão “fundamentalmente negativa; no segundo, estima-se que a secularização trouxe também aspectos positivos” (Burgos, 2009, p. 269), a compreensão da tragédia do humanismo, é parte dessa segunda postura e defende “a presença de aspectos integráveis em uma perspectiva cristã. Esta é a sua tese madura e definitiva que expõe detalhadamente em *Humanismo Integral*” (Burgos, 2009, p. 271).

Para ilustrar esse processo e essa posição, Maritain inicia argumentando que na Idade Média, a noção de homem estava enraizada na concepção cristã, que reconhecia a dignidade da pessoa humana e a sua vocação transcendente, e coloca Deus como o centro e fim último da vida humana. Essa concepção¹⁸, de acordo com o autor, foi marcada pela “ausência de um olhar deliberadamente reflexivo da criatura sobre si própria” (Maritain, 2007, p. 24), essa ausência abre espaço para o desenvolvimento do renascimento, visando promover, uma reorientação de foco, de modo que o centro não seja mais Deus, mas o ser humano.

Nesta época emerge o humanismo antropocêntrico, com a exaltação da razão humana e a liberdade individual, por meio de uma reabilitação antropocêntrica, que negligencia a dimensão espiritual (Maritain, 2007). A ênfase na autonomia humana e a busca por um saber independente da revelação divina, conduzem a uma progressiva secularização da cultura, o

¹⁸ “O humanismo do Renascimento forjou-se, em certa medida, em contraposição à Idade Média. Aparecia como uma reivindicação do humano frente a uma época na qual este havia sido concebido de um modo excessivamente unilateral, como *meio* para alcançar e glorificar o divino. Frente à exaltação medieval de Deus e do religioso, o Renascimento e os humanistas queriam erguer outra época (nova) na qual se reivindicava o humano como valor em si mesmo, sem dependência direta do religioso” (Burgos, 2009, p. 224, grifo do autor);

que abriu caminho para a reforma protestante¹⁹, que com seu enfoque na liberdade individual e na relação direta do homem com Deus, contribui para a dissolução da unidade cristã medieval, que se apoiava em uma única concepção cristã do homem.

Burgos sintetiza esse movimento, ao afirmar que

Para Maritain, portanto, o humanismo moderno surge de forças que deviam abrir caminho não pela irreligiosidade, mas pelo respeito à maior criação de Deus: o homem. Este não devia ser desprezado, nem suas qualidades apreciadas unicamente em dependência da religião. A filosofia não devia ser estudada em razão da teologia, a ética em função do confessionário, nem o direito em função do direito canônico. Os artistas não tinham por que estar limitados à pintura religiosa. Os reis não eram a *longa manus* da hierarquia, nem esta devia ter poder para colocar e tirar monarcas. O mundo civil reclamava suas próprias leis, sua própria autonomia, sua própria consistência. E essa reivindicação era legítima. Lamentavelmente – e nisso Maritain coincide com os demais neotomistas –, essa reivindicação se desvirtuou. O homem moderno não apenas afirmou a si mesmo, mas afirmou a si mesmo contra Deus. Assim surgiu o ateísmo ou, em termos maritainianos, a «tragédia do humanismo», pois se o homem tenta afirmar-se contra Deus, acaba autodestruindo-se (2009, p. 275, grifo do autor).

Segundo essas bases, o humanismo, cada vez mais antropocêntrico, se torna terreno para o surgimento de ideologias que colocam o homem no centro do universo, mas que acabam por conduzir à sua desumanização. Maritain reconhece nisto, a existência de uma dialética do humanismo antropocêntrico, o que ilustra, assim, como a busca pela autonomia humana, ao negar a transcendência, conduz a um progressivo materialismo e à redução do homem à sua dimensão biológica.

Esse materialismo é o ápice da dialética do humanismo, onde a sua tragédia se manifesta na crise do homem moderno, no qual o niilismo, e o totalitarismo são expressões. A crise, que marca o contexto propício para a fundação do personalismo, em Maritain possui uma explicação muito própria, a tragédia do humanismo.

Assim como na idade média, falta no renascimento uma compreensão integradora do ser humano, que reconheça sua autonomia, e dimensões intrínsecas. É no contexto desta análise que surge o humanismo integral, reconhecendo a necessidade de uma compreensão integradora do ser humano.

A conceituação deste humanismo, é antecedido pela apresentação de duas posições puras, que surgem como respostas à dialética do humanismo, são elas: o ateísmo e o cristianismo. A primeira posição pura é compreendida por Maritain como surgida de um profundo ressentimento, para com o mundo cristão²⁰. Ressentimento “contra aqueles que não

¹⁹ Na obra *Tres Reformadores* (1925), Maritain afirma que Lutero, junto com Descartes e Rousseau, são os pais da consciência moderna (Maritain 2006), isso porque em sua obra apresenta como estes “três homens dominam o mundo moderno e regem os problemas que a atormentam: um reformador religiosos, um reformador da filosofia e um reformador da moralidade” (Maritain, 2006, p. 10).

²⁰ Em *Humanismo Integral*, Maritain apresenta a distinção entre cristianismo e mundo cristão, o primeiro

souberam realizar a verdade de quem eram portadores” (Maritain, 2027, p. 55). Para Maritain o mundo cristão é portador de uma responsabilidade terrena²¹ que é a realização sócio-temporal das verdades evangélicas, ou seja, animação da vida propriamente humana, com os indicativos de uma vida atemporal.

Cabe no entanto recordar, que *Primacia de lo Espiritual* se encontra no cenário da condenação, e do rompimento formal de Maritain com a *Action Française*. Nela defende que a condenação do movimento, revela um cenário ainda não dimensionado na França, o da crise espiritual. Após o final da segunda guerra, a descristianização se tornou uma constante na Europa (Burgos, 2018), nas palavras de Etienne Gilson (1936, p. 15-16) o que se assiste é a

[...] um dos fatos históricos mais importantes, [...] que havia sido produzido depois da conversão da Europa ao cristianismo: o abandono do cristianismo proclamado pela primeira vez na Europa, a adesão consciente tomada pelo mundo moderno não somente de não aderir à fé cristã, mas, além disso, de não viver do caudal moral que legou o cristianismo e de organizar-se sobre bases novas que não devessem nada a ele.

No alvorecer do personalismo, este mesmo cenário já é apresentado, a solução seria a proposição de uma nova civilização, o modelo civilizacional do ocidente estava ruindo, sendo necessários repensá-lo frente ao contexto que se apresentava. De acordo com Maritain, é necessário reafirmar a primazia do espiritual²², sem o qual só se continuaria com os erros da crise.

A partir desta compreensão, o autor inicia a conceituação da primazia do espiritual. Nela, ele recorre a separação entre as coisas de Deus e as de César²³, para afirmar que a distinção entre o temporal e o espiritual (atemporal) foi algo inaugurado pelo cristianismo.

refere-se tal como igreja a um significado religioso e espiritual, que faz referência a vida de fé. O segundo, por sua vez, faz referência a “qualquer coisa de temporal e de terreno, que diz respeito não à ordem da religião, mas da civilização e da cultura” (Maritain, 2017, p. 53-54).

²¹ “[...] haveria para o mundo cristão uma tarefa *temporal*, uma tarefa terrena a realizar; [...] a tarefa temporal do mundo cristão é trabalhar aqui na terra por uma realização sócio-temporal das verdades evangélicas; pois, se o Evangelho diz respeito antes de tudo às coisas da vida eterna, e transcende infinitamente toda sociologia como toda filosofia, ele nos fornece entretanto as soberanas regras de conduta para nossa vida e nos traça de nosso comportamento terreno um quadro moral muito preciso, ao qual toda civilização cristã, se for merecedora desse nome, deve tender a conformar, segundo as diversas condições da história, a realização sócio-temporal” (Maritain, 2017, p. 54, grifo do autor).

²² Esse sentimento de crise espiritual, foi compartilhado pela Igreja Católica, que ouvindo os sinais dos tempos, em 11 de Outubro de 1962, convocou pela boca do então Papa João XXIII a realização do Concílio Ecumênico Vaticano II, pedindo “que as janelas da Igreja fossem abertas para dialogar com o mundo moderno e receber um sopro renovador do Espírito” (Nogueira Baptista, 2013, p. 9), dirigindo assim a Igreja em direção a um *aggiornamento*, isto é, uma atualização pastoral da igreja para que esta estivesse pronta a responder os desafios do mundo moderno. A convite do Papa Paulo VI, sucessor de João XXIII, Jacques Maritain foi nomeado como representante dos intelectuais no concílio, durante toda a realização do concílio, Maritain tornou-se peça fundamental. Sobre essa temática pode-se ler ainda: BORGES, J. F. Pereira. Elementos de Filosofia Política no Concílio Vaticano II. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 40, Fasc. 3 (Jul. - Sep., 1984), pp. 274-290, Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40335792>. Acesso em: 4 mar. 2025.

²³ “Daí, pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (BÍBLIA, Mt 22, 21).

Mediante esta distinção continuada em *Humanismo Integral*, se pode falar de naturezas e fins próprios, pertencentes ao temporal e ao intemporal, que fundamenta a tese da primazia do espiritual.

De acordo com Maritain, três noções precisam estar clara, a primeira e a de Reino de Deus, que se refere simultaneamente ao temporal e ao sagrado, por se tratar de uma realidade escatológica (Maritain, 2017), isso porque, fala de algo que ainda está por vir, após o temporal. Entretanto, “aquilo que virá depois do tempo é preparado pelo tempo” (Maritain, 2017, p. 111).

A segunda noção é a de Igreja, identificada como sendo este reino de Deus, mas em um aspecto peregrinar, uma vez que estando no tempo, não é do tempo (Maritain, 2017). A terceira noção, por sua vez, é a de Mundo, na qual, “Seu fim seria a vida temporal da multidão humana. O mundo está no tempo e é do tempo” (Maritain, 2017, p. 112). A partir desta distinção que é conforme o autor de natureza cristã, é que pode-se chegar a três erros.

Um chamado, de satanocrácia do mundo, que se caracteriza por ser um abandono do mundo ou das coisas do tempo, de modo a negligenciar a vida temporal, realidade que conforme Maritain, estaria presente em algumas tendências de primeiros cristãos ou de alguns movimentos protestantes. O segundo erro, seria o teocrático, onde o mundo se transformaria em Reino de Deus. Chamado de humanismo separado ou humanismo antropocêntrico, o terceiro erro, consistiria “em ver no mundo e na cidade terrena pura e simplesmente o reino do homem e da natureza pura, sem nenhuma ligação, nem com o sagrado, nem com um destino sobrenatural” (Maritain, 2017, p. 116).

Uma correta interpretação para Maritain, seria a de que ao mundo é comum as três noções (Maritain, 2017), uma vez que como realidade temporal, o atemporal está no mundo direcionando-o para uma realização, que “não é fazer deste *mundo mesmo* o reino de Deus, mas fazer deste mundo, [...] o lugar de uma vida terrena verdadeiramente e plenamente humana” (Maritain, 2017, p. 119-120, grifo do autor).

A primazia do espiritual aparece assim, como o reconhecimento de que o espiritual, “deve vivificar o temporal” (Maritain, 2017, p. 121)²⁴. O que se alinha com a concepção já apresentada inicialmente, de que era preciso, para responder à crise, uma revolução espiritual. Para Maritain (2017, p. 129) é “impossível que uma transformação vitalmente cristã da ordem temporal se produza da mesma maneira e pelos mesmo meios que outras transformações e

²⁴ “Devemos compreender que toda atividade política, por necessária que possa ser, se conserva em um plano humana e particular” (Maritain, 1967, p. 87, tradução nossa) essa distinção, possibilidade segundo o autor, levar a uma legítima atuação no campo do temporal, uma vez compreendido suas possibilidades, de modo a se cair nos erros de primeira ou segunda ordem.

evoluções temporais” sendo entanto, necessário uma transformação “em vós mesmos, uma renovação da vida espiritual e da vida moral” (Maritain, 2017, p. 129).

Na compreensão de Maritain o ateísmo soviético, e toda a sua estrutura materialista, teria sua origem no não comprometimento com a realização sócio-temporal. Desse modo, a mentalidade revolucionária, como ressentimento, buscaria a efetivação de uma nova civilização, que tem como princípio o ateísmo.

De acordo com Christian Delacampagne, na obra *Historia de la Filosofía en el Siglo XX*, o materialismo²⁵ defendido por Karl Marx, é traduzido pelo primado “da ciência sobre a filosofia e da ação sobre a reflexão. Em resumo, deixar de ‘perder tempo’ criticando aos outros filósofos, a fim de concentrar suas forças em um outro objetivo: a transformação da sociedade” (2011, p. 106, tradução nossa). O materialismo de Marx preocupa-se não em interpretar, mas transformar. Ele é o fundamento do ateísmo e da filosofia marxista desenvolvida a partir de seus postulados.

Em sentido contrário, a outra posição pura, é a cristã que se apresenta de dois modos, o primeiro, conforme uma posição reacionária que objetiva um “aniquilamento do homem diante de Deus” (Maritain, 2017, p. 81), sendo um retorno a um anti-humanismo que nega a liberdade intrínseca da pessoa, suprimindo-a no divino.

Já a posição integralista tem como preocupação “salvar as verdades ‘humanistas’ desfiguradas por quatro séculos de humanismo antropocêntrico” (Maritain, 2017, p. 81), e recebe suas bases conceituais de Tomás de Aquino (Maritain, 2017). Por meio da qual, defende um processo integrador, que reconhece as conquistas e as verdades que o humanismo em suas três fases – clássica, cristã e ateia formularam; Incorporando-as e exigindo “uma reforma total de nossas estruturas culturais e temporais, formadas sob o clima do dualismo, do racionalismo antropocêntrico, e de uma transformação substancial dessas estruturas” (Maritain, 2017, p. 81).

Dessa maneira, o filósofo francês compreende que o humanismo integral, não se limita a uma concepção do ser humano, mas engloba uma transformação que também é integral, e que envolve as estruturas do humano. Em Maritain vemos aquele mesmo movimento personalista da necessidade de uma nova civilização²⁶, sem a qual, a pessoa humana não será

²⁵ “As concepções materialistas do mundo e da vida, as filosofias que não reconhecem o elemento espiritual e eterno no homem, são incapazes de evitar o erro na construção de uma sociedade verdadeiramente humana, porque não conseguem levar em conta as exigências da pessoa e, por consequência, não compreendem a verdadeira natureza da sociedade.” (Maritain, 196, p. 107).

²⁶ Maritain conserva a compreensão de que a crise vivida necessita de uma transformação, de uma nova civilização, entretanto distante de outros autores, a via da ação política não é a única, nem a seguida pelo autor. Para Maritain será a via acadêmica a escolhida para engendrar as transformações necessárias. E o que sintetiza

reconhecida e respeitada em sua dignidade. O humanismo integral, envolve uma filosofia social e política, haja vista a necessidade de uma transformação substancial, de modo a possibilitar que a pessoa humana não seja mutilada ou desfigurada.

Ao apontar a necessidade de uma transformação substancial da sociedade, Maritain se coloca em oposição a muitos teóricos neotomistas que defendiam a retomada do modelo de sociedade da idade média (Burgos, 2009). No entanto sua oposição é provocadora, e encontra segundo as palavras de Burgos uma genialidade que é marcada pela proposição de

[...] uma solução completamente nova, partindo de sua diferente valorização do processo de secularização. Do mesmo modo que seu início esteve parcialmente justificado, também seu desenvolvimento havia gerado verdades teóricas e práticas. E a existência desses elementos positivos permitia um replanejamento do problema. Visto que a ideologia da sociedade moderna não era completamente negativa, cabia considerar sua transformação apoiando-se em seus componentes positivos, iluminados por um cristianismo reforçado pela energia que gera a possibilidade de modificar o presente. Em que consistia a solução de Maritain? Em retomar da Idade Média seu cristianismo fervente e fundi-lo com a contribuição da modernidade: a secularidade ou a reivindicação do humano. A união de ambos os fatores constitui justamente o núcleo da proposta da «nova cristandade» (Burgos, 2009, p. 279-280).

É a partir dessa proposta que emerge a defesa de uma nova civilização. Contudo, para que se compreenda o alcance desse projeto, faz-se necessário melhor compreender o que Maritain entende por tal termo. Conforme exposto em *Religión y cultura* (1975), os conceitos de *civilização* e *cultura* são apresentados como frutos da natureza e da razão humana. Maritain os compreende como sinônimos²⁷, e não como antônimos.

A cultura estaria assim relacionada ao desenvolvimento racional do ser humano, sendo a civilização, o desenvolvimento racional prolongado na cidade e da vida civil. Ou seja, no “sentido em que a entendemos, uma civilização não merece tal nome senão quando é também uma cultura, um desenvolvimento verdadeiramente humano e, portanto, principalmente intelectual, moral e espiritual” (Maritain, 1975, p. 16) a civilização é assim fruto da atuação humana.

2.1.2 A noção de pessoa e bem comum em Maritain

Em Jacques Maritain compreender integralmente o ser humano é compreender integralmente as estruturas que o animam, para que de fato estas lhe possibilitem a sua realização. Isso porque, uma concepção política exige uma noção antropológica (Maritain,

Burgos ao afirmar que Maritain “desejava intervir no curso da sociedade, mas sem se afastar de sua postura de intelectual, e sem entrar em uma luta política direita” (Burgos, 2018, p. 55).

²⁷ Conforme apresenta Maritain em *Religión y Cultura*, sua posição é distinta de outras compreensões que entendem o conceito de cultura em um “sentido pejorativo, um desenvolvimento antes material, mecânico e extrínseco da vida social (cultura envelhecida e esclerosada)” (Maritain, 1975, p. 15-16).

2001). Dessa forma, a concepção de pessoa encontra-se unida a toda uma análise antropológica, cultural e política desenvolvida, inicialmente em *Humanismo Integral* e posteriormente em sua segunda obra de cunho político, *O Homem e o Estado* (1951). Nesta aborda a relação entre pessoa e sociedade, ao assumir como postulado o de que a pessoa possui uma dignidade que lhe é intrínseca e que por isso mesmo possui direitos inalienáveis.

Entretanto, anterior a identificação da inalienabilidade dos direitos do ser humano, é necessário resgatar a noção de pessoa, haja vista que tudo o que foi e será tratado perpassa essa compreensão. Em *Tres Reformadores* (1925), Maritain dedica uma sessão ao estudo da distinção entre indivíduo e pessoa, de acordo com ele, o problema do individualismo e da personalidade estaria na forma equivocada da modernidade compreendê-las (Maritain, 2006)²⁸, o que constituiria a raiz do problema.

Segundo apresenta o autor, a individualidade refere-se a capacidade de se diferenciar entre os demais, desse modo todos os seres possuem uma individualidade, capaz de diferenciá-los entre os demais. A individualidade teria assim como raiz ontológica, a matéria (Maritain, 2006). Distintamente, a pessoa portadora também de individualidade, teria esta, graças a uma dupla raiz ontológica, a matéria e o espírito. Apesar do reconhecimento dessa dupla raiz, não existe no ser humano duas realidades ou duas partes, como sustenta Maritain “Não existe em mim uma realidade que se chama meu indivíduo e outra que se diz minha pessoa; mas é um mesmo ser, em que em um sentido é indivíduo e em outro pessoa” (Maritain, 1965, p. 46).

E da noção de individualidade, que surge a concepção maritainiana de indivíduo, como sendo “comum ao homem, à besta, à planta, ao micro-organismo e ao átomo” (Maritain, 2006, p. 25), o que a torna, por isso mesmo, uma parte do todo. Distintamente da pessoa, entendida como um todo em si mesma, um mundo superior. Para Maritain (2006, p. 24)

[...] o nome de pessoa está reservado para as substâncias que possuem essa coisa divina, o espírito, e que são, conseqüentemente, cada uma por si mesma, um mundo superior a todo ordenamento corporal, um mundo espiritual e moral, que, propriamente falando, não é uma parte deste universo, e cujo segredo é inviolável até mesmo para os olhos dos anjos; o nome de pessoa está reservado para as substâncias que, ao escolherem seu próprio fim, são capazes por si mesmas de se determinar nos meios e de introduzir no universo, pela sua liberdade, séries de novos acontecimentos.

Pessoa pressupõe portanto os dinamismos que lhe são próprios do ser pessoal, enquanto alguém, que se determina e se realiza, capacidades provenientes da personalidade, que possui como raiz o espírito.

²⁸ Todas as traduções desta obra, são tradução nossa.

Nesse sentido, individualidade e personalidade surgem como dois aspectos da mesma realidade que tornam a pessoa humana “a coisa mais nobre e elevada que existe em toda a natureza” (Maritain, 2006, p. 25). Haja vista, que o espiritual completa a individualização do ser humano, é somente dessa maneira que se pode compreender a afirmação de que “eu sou um indivíduo em razão do que possuo por natureza, e pessoa pelo que me vem do espírito” (Maritain 1968, p. 46).

Ter claro esta compreensão conduz à necessidade de não negligenciar a pessoa como ser completo e indivisível, o ser humano não pode ser supervalorizado por um de suas raízes ontológicas (indivíduo e pessoa), sem que seja negado em si mesmo. O ser humano, como “um compêndio corpóreo-espiritual [...] não é exclusivamente pessoa, isto é, não é apenas um ser espiritual subsistente, é também um indivíduo, isto é, um fragmento individualizado da espécie. O resultado disso é que ele é membro da sociedade como sua parte” (Kapias e Polok, 2019, p. 82)²⁹.

Em Maritain a filosofia política desenvolvida, brota de sua concepção antropológica, isso porque, “o ser pessoal não se esgota em sua própria mesmidade, exige sair de si para ir ao encontro do outro, para encontrar-se com outras pessoas e comunicar não só o que pensa, mas também o que sente e experimenta” (Díaz, 2012, p. 8), é essa capacidade relacional, proveniente da sua personalidade, que sustenta e fundamenta a compreensão de sociabilidade.

Não distante disso, em *Três Reformadores*, encontra-se a afirmação de que,

[...] cada pessoa individual, considerada como indivíduo que faz parte da cidade, é para a cidade e tem o dever de sacrificar sua vida por ela. Mas considerada como pessoa destinada a Deus, a cidade está a serviço da personalidade, ou seja, serve para o acesso à vida moral e espiritual e aos bens divinos, que são o fim mesmo da personalidade; e a cidade não encontra realmente seu bem comum senão por meio desse ordenamento (Maritain, 2006, p. 26).

Ou seja, a sociedade formada por pessoas, distintamente da formada por indivíduos, reconhece a totalidade e constituição própria do ser humano enquanto compêndio corpóreo-espiritual.

Após apresentar a distinção entre a noção de indivíduo e pessoa, se pode seguir para uma análise de sua relação com o Estado, haja vista que a pessoa é o fundamento do social. De acordo com Maritain “Tanto a comunidade como a sociedade são realidades ético-sociais, verdadeiramente humanas, e não apenas realidades biológicas” (1959, p. 10), apesar de serem frequentemente tratadas como sinônimos, são duas realidades distintas, a primeira, como obra da natureza, próxima ao plano biológico, e a segunda, como obra da razão (plano intelectual).

²⁹ Todas as traduções dessa obra são tradução nossa;

Ainda conforme Maritain, a vida social reúne os homens em torno de um objetivo comum, de modo que toda relação social possui um objeto que as envolve (Maritain, 1959). Na sociedade, o objeto é uma tarefa a ser feita ou um fim a ser atingido, que dependem das determinações e são precedidos pela atividade, seja uma decisão, seja pelo menos um consentimento da razão dos indivíduos. A comunidade seria assim produto do instinto e da hereditariedade de certas circunstâncias e condições históricas, já a sociedade fruto da liberdade humana.

Dessa maneira, as distinções entre indivíduo e pessoa contribuem significativamente para solucionar alguns problemas de ordem social (Maritain, 2006), justamente porque a noção de pessoa envolve a relação do ser humano com o Estado, haja vista a transformação substancial que o humanismo integral implica.

Em *O Homem e o Estado*, Maritain afirma que o Estado

[...] é unicamente a parte do corpo político que se refere especialmente à manutenção da lei, ao fomento do bem comum e da ordem pública e à administração dos negócios públicos. O estado é uma parte que se especializa no interesse do todo. Não é um homem ou um grupo de homens; é um conjunto de instituições combinadas em uma máquina altamente aperfeiçoada. Tal obra de arte foi construída pelo homem e serve-se dos cérebros e das energias humanas e nada é sem o homem; constitui, todavia, uma encarnação superior da razão, uma superestrutura impessoal e duradoura (Maritain 1959, p. 22).

Tal compreensão distancia-se de diversas compreensões de Estado formuladas na modernidade, pois, para o filósofo personalista, a pessoa precede o Estado, instituindo-o, formando-o e colocando-o ao seu serviço. Sob essa ótica, compreende-se a afirmação de Maritain (1959, p. 20) de que o “homem todo [...] é uma parte da sociedade política”. Ora, se o Estado encontra seu fim no ser humano, cabe a esse corpo político, formado por pessoas, garantir as condições necessárias para que cada pessoa se realize plenamente, em conformidade com sua dignidade.

Conforme argumenta Maritain (1959, p. 72), a justiça constitui “a primeira condição da boa política”, o que exige o reconhecimento dos fins essencialmente humanos da vida política: a pessoa, o bem comum e a própria justiça. Nesse sentido, destaca-se que a obra *O Homem e o Estado* tem como objetivo central “determinar a importância que têm os princípios em filosofia política” (Maritain, 1951, p. 10). Nela, o autor dedica-se a clarificar conceitos como sociedade, comunidade, nação, corpo político e Estado, visando dissipar as confusões conceituais recorrentes na modernidade.

Como já apontado, a sociedade humana é formada por pessoas, de modo que, distantemente da sociedade de indivíduos, seus membros não se reúnem movidos pelo

instinto. A abertura social da pessoa humana, não é um acaso, um contrato, mas um movimento natural e pessoa, produzido pelo seu ser pessoal, que busca comunicar-se.

O bem comum, identificado como um dos fins essencialmente humanos da sociedade política, está intimamente ligado à noção de pessoa, sendo concebido como a boa vida da multidão³⁰. Essa boa vida, não se refere a mera realização material, mas implica uma obra civilizadora, reunindo os progressos técnicos, materiais e espirituais. Em Maritain, a multidão refere-se a reunião de pessoas e não de indivíduos, isto é, reconhece cada membro da sociedade como um todo, portador de uma identidade, liberdade, vontade, consciência e autodeterminação.

Como visto, a pessoa é, ao mesmo tempo, um todo em si mesmo e parte da sociedade³¹, sendo assim, como “indivíduo cada pessoa deve-se inteiramente à sociedade, como fim, mesmo que seja intermediário. Como pessoa, cada indivíduo se coloca acima da coletividade e governa axiologicamente a convivência” (Washburn, 1990, p. 157), essa subordinação, não anula a superioridade da pessoa. Como parte do social, o seu bem é subordinado ao da sociedade (o bem comum), mas enquanto pessoa, se eleva acima da sociedade mediante seu valor e dignidade.

Desse modo, tanto a sociedade como o bem comum estão a serviço da pessoa humana, isso porque, ambas lhe possuem como raiz e fim, visando a sua plena realização e o progresso da sociedade. É somente dessa forma, que compreendemos a identificação do bem comum como uma obra civilizadora, ele “sai das pessoas, que vivem em sociedade, e volta a cada uma delas” (Washburn, 1990, p. 156) em vista de sua realização.

Visando uma melhor caracterização do bem comum, Maritain em *Persona y Bien Comun* apresenta alguns exemplos do mesmo³², a lista encerra com a afirmação de que todos os bens citados são comunicáveis. Isso é, o bem comum, não é individual, não é a reunião de vários bens, não é o bem de uma parcela, mas, compreende o material e o espiritual, na medida que visa a realização da pessoa humana.

Em *O Homem e o Estado*, Maritain realiza uma sistematização da sua teleologia

³⁰ “[...] envolve a soma ou integração sociológica de tudo o que há de consciência cívica, de virtudes políticas e de sentido do direito e da liberdade, e de tudo o que há de atividade, de prosperidade material e de riquezas do espírito, de sabedoria hereditária inconscientemente posta em ação, de retidão moral, de justiça, de amizade, de felicidade e de virtude, e de heroísmo nas vidas individuais dos membros da comunidade, enquanto tudo isso é, numa certa medida, comunicável, e recai numa certa medida sobre cada um e auxilia assim cada um a completar a sua vida e a sua liberdade de pessoa. É tudo isso que faz a boa vida humana da multidão” (Maritain, 1981, p. 56-57).

³¹ A pessoa seria portanto um “todo” em si mesmo único, completo, inalienável e irrepetível, possuidor de uma dignidade inviolável, e a sociedade seria também ela um “todo”, como um “todo social” a sociedade é composta por pessoas (sua parte).

³² Ver nota de rodapé, nº 8.

política recuperando o conceito de bem comum, ao afirmar que o fim da sociedade política, é o melhoramento,

[...] das condições da própria vida humana ou de alcançar o bem comum da multidão, de tal modo que cada pessoa concreta, não somente em uma classe privilegiadas, mas através de toda a massa da população, possa, realmente, alcançar aquela medida de independência que é própria da vida civilizada e que é garantida simultaneamente pela segurança econômica de trabalho e de propriedade, pelos direitos políticos, pelas virtudes cívicas e pelo cultivo do espírito. Significa isso que a tarefa política é essencialmente uma tarefa de civilização e de cultura, para assegurar ao homem a conquista de uma autêntica liberdade de expressão ou de autonomia (Maritain, 1959, p. 68).

A partir dessa articulação entre pessoa e bem comum, emerge a justiça como o terceiro pilar dos fins essencialmente humanos da sociedade política. Nessa perspectiva, o Estado não pode se limitar ao mero reconhecimento formal de direitos; Tal como o bem comum, é preciso efetivá-los, é isso que Maritain (1959, p. 29) afirma ao dizer que “o dever mais urgente que se depara às democracias, hoje em dia, consiste em devolver a justiça social e melhorar a organização econômica do mundo”.

Entende-se, portanto, que a efetivação da justiça não se restringe a ajustes socioeconômicos, mas implica reconhecer a pessoa humana como o fim último de toda ação política. Assim, a justiça atua como a garantia de que o bem comum retorne, de fato, a cada pessoa concreta, é por isso que em Maritain a justiça não se resume a leis, mas implica essa transformação substancial da vida política e social, que a noção de humanismo integral exige, justamente porque, uma vez transformada, a sociedade e o Estado são capazes de se orientar para os seus verdadeiros fins.

Como apresentado anteriormente, para Maritain (1959), a sociedade possui uma tarefa a ser feita ou um fim a ser atingido, que depende estritamente da postura da pessoa, sendo, portanto, fruto de sua liberdade. Nesse sentido, a efetivação da pessoa humana, enquanto postulado fundamental do social e do político, bem como o bem comum e a justiça, são compreendidos como elementos intrínsecos à vida social. Esses elementos exigem a participação da pessoa como um dever fundamental na defesa e promoção de um humanismo autêntico.

Como já destacado, o fundamento do social é a capacidade relacional que o ser humano possui de comunicar-se com os outros, somente assim, é que a justiça pode em última análise ser entendida como orientada para o bem comum, que consiste na realização das condições necessárias para que as pessoas possam se realizar e desenvolver integralmente.

2.2 Maritain e a crítica ao capitalismo e ao totalitarismo

O desenvolvimento da produção filosófica de Maritain vai pouco a pouco sistematizando uma filosofia política, por meio da noção de humanismo integral, unido ao conceito de pessoa. Esse desenvolvimento chega à conceituação do personalismo comunitário definido como “as chaves personalistas de inter-relação da pessoa com a sociedade” (Burgos, 2018, p. 68). Apesar do termo *personalismo comunitário* ser associado a Mounier, será Maritain a criá-lo, bem como a oferecer os pontos basilares para o seu amadurecimento (Burgos, 2018). No entanto, a escolha do termo, como questão secundária, não será pormenorizada; em contrapartida, é necessário destacar quais são estes pontos basilares.

Inicialmente, é importante destacar que por personalismo comunitário entende-se o autêntico reconhecimento dos fins do estado, e que por isso se opõe diretamente a todo tipo de movimento contrário, tal como os coletivismos e os individualismos, que em suas estruturas fundamentais³³ negam a pessoa humana.

Essas oposições conduzem à crítica desenvolvida por Maritain ao capitalismo e ao totalitarismo, temas que recebem atenção especial aqui, embora não ocupem a centralidade absoluta na obra do autor. Tais críticas surgem e ganham relevância à medida que se tornam vias de compreensão do personalismo comunitário, evidenciando a distinção deste em relação a outros modelos que se opõem à dignidade da pessoa e que, sob a ótica maritainiana, precisam ser superados.

2.2.1 Crítica ao capitalismo

A crítica de Maritain ao capitalismo surge, ainda no contexto de *Humanismo Integral*, na qual assinala que a transformação substancial exigida pelo humanismo levará conseqüentemente a ultrapassar o capitalismo. Isso porque, é necessário mudar o homem burguês (Maritain, 2017), mudança que implica a transformação de estruturas intrínsecas do ser humano e da sociedade.

De modo que “em vão se afirma a dignidade e a vocação da pessoa humana se não se trabalha para transformar as condições que a oprimem” (Maritain, 2017, p. 103). Haja vista, que conforme o autor, o grande lampejo de verdade da obra de Karl Marx, encontra-se na sua crítica à “alienação imposta no mundo capitalista à força-trabalho, e da desumanização que nele atinge simultaneamente o proprietário e o proletário” (Maritain, 2017, p. 58).

Maritain critica o capitalismo justamente pela sua identificação com os

³³ Os coletivismos e os individualismos aqui são entendidos tais quais a filosofia personalista ao longo dos anos as tem definido, a primeira, como uma negação do pessoal pelo coletivo e a segunda, pela negação da dimensão comunitária do ser humano em detrimento do individual, onde o grande prisma é o bem individual.

individualismos, que conforme sintetiza Burgos (2009, p. 164), tem

[...] origem na mudança de paradigma econômico e social ligada à revolução industrial. O maquinismo, a capitalização e a urbanização abriram, em pouco tempo, imensas possibilidades de riqueza e de desenvolvimento que fascinaram os contemporâneos e geraram uma espiral de enriquecimento e, paralelamente, de pobreza. Em um mundo que se tornava vertiginoso e no qual os novos caminhos cheios de possibilidades se multiplicavam, o individualismo reivindicava o sujeito individual. Cada um devia ser deixado à sua própria sorte, às suas próprias capacidades e à sua própria liberdade. O Estado não devia condicionar os caminhos nem interferir na liberdade da pessoa, mas sim, no máximo, gerar um mínimo de condições de igualdade nas quais os melhores – os mais capazes, os mais trabalhadores, os que tivessem mais meios – alcançassem, como recompensa por sua iniciativa, os maiores recursos.

Compartilhando desse fundamento, o capitalismo assume os interesses individuais acima do bem comum, de modo a fomentar por isso mesmo a competição e a desigualdade social, pois pressupõe uma concepção de ser humano antropocêntrica, fechada em si e nos seus interesses, que nega a alteridade e a sua própria natureza enquanto ser pessoal.

Em *O Homem e o Estado*, Maritain não faz referências diretas ao capitalismo, ainda que indiretamente mantenha sua crítica ao expor os perigos das distorções na noção de Estado. O autor francês só retornará aos apontamentos sobre o capitalismo em *Reflections on America* (1958), obra que, segundo Burgos, explicaria a ausência de uma continuidade da crítica em *O Homem e o Estado* devido ao contato do filósofo com uma versão supostamente mais humana³⁴ do regime nos Estados Unidos.

Cabe ressaltar que o presente trabalho não pretende exaurir as motivações biográficas ou históricas que levaram Maritain a mitigar seu tom crítico. O foco concentra-se, diversamente, nos elementos estruturais do capitalismo que, segundo o autor, negam a primazia da pessoa, fato que permanece central em seu pensamento mesmo após o contato com o modelo americano.

Conforme o próprio Maritain observa ao analisar o cenário estadunidense,

O regime industrial herdado da Europa agora se tornou irreconhecível neste país. Ele foi substituído por novas estruturas econômicas que ainda estão em construção e em um estado de fluidez, mas que tornam tanto o capitalismo quanto o socialismo coisas do passado (Maritain, 1996, II, XIII)³⁵.

³⁴ Tese defendida também em *Reconstruir la persona: Ensayos personalistas* (2009), no qual afirma que a residência nos Estados Unidos, lhe permitiu “formar uma ideia diferente tanto do capitalismo quanto da experiência democrática. Essa experiência modificou sua forma de pensar de modo que, se em *Humanismo Integral*, escrito em 1936, encontramos uma perspectiva sociopolítica bastante similar à de Mounier, em *O Homem e o Estado*, escrito em 1953 e publicado originalmente nos Estados Unidos, a perspectiva mudou. Sua vida neste país permitiu-lhe compreender que, de fato, existiam versões do capitalismo compatíveis com a dignidade da pessoa e que se afastavam notavelmente dos comportamentos desumanos próprios da revolução industrial. Como consequência dessa mudança de atitude, em *O Homem e o Estado* não se encontram críticas ao capitalismo” (Burgos, 2009, p. 172-173, grifo do autor).

³⁵ Todas as traduções desta obra, são tradução nossa.

Isso porque, esse regime industrial tornou-se irreconhecível, ultrapassando tanto o capitalismo quanto o socialismo (Maritain, 1996). Na obra, Maritain resgata ainda um artigo de William I. Nichols³⁶, em que o autor afirma que o termo “capitalismo”, foi perfeitamente aplicável ao modelo do século XIX, mas que não é mais apropriado para corresponder ao sistema americano. O filósofo chega a sugerir que a expressão *humanismo econômico* seria mais apropriada para descrever o sistema.

Os americanos, em sua visão, teriam encontrado o caminho para um novo regime, que não estaria acabado mas que sugere ele, “gradualmente tomará forma — um regime que não parece inapropriado descrever, como fiz em meu livro, como *personalista e comunitária*, personalista e voltado para a comunidade ao mesmo tempo.” (Maritain, 1996, III, XVIII, grifo do autor). Todavia, a essência da superação proposta por Maritain reside na mudança lógica do sistema.

Filosoficamente falando, [...] o lucro individual ainda permanece, como sempre permanecerá, um incentivo humano indispensável, mas que agora está definitivamente perdendo a primazia absoluta; e que o princípio da fecundidade do dinheiro está definitivamente substituído agora pelo princípio da partilha de lucros em uma associação contratual. Este novo regime social e econômico ainda está num estado de plena transformação, mas já levou a história humana para além do capitalismo e do socialismo (Maritain, 1996, II, XIII).

A constatação de um regime mais humano, e por isso mesmo diferente do capitalismo clássico, leva à percepção de que “a América está a despedir-se do capitalismo, não através de uma revolução repentina, violenta e destrutiva, mas através de uma transmutação constante, construtiva — e assistemática” (Maritain, 1996, II, XIII), o apreço de Maritain ao humanismo econômico, se dá justamente pela constatação dessa transformação, que não está acabada, mas sinaliza para um novo regime, nos moldes do que ele já assinalava em *Humanismo Integral*. Contudo, mesmo ao vislumbrar essa transmutação, a crítica de fundo permanece: qualquer sistema que mantenha o dinheiro como fim em si mesmo é incapaz de sustentar um humanismo integral.

2.2.2 Crítica ao totalitarismo

Da mesma forma, que desenvolve uma crítica ao capitalismo, Maritain apresenta de maneira ainda mais evidente uma crítica ao totalitarismo, o qual visa, prioritariamente, tornar o Estado “a realidade absolutamente soberana e o regulador absolutamente soberano da vida temporal dos homens, e portanto dos atos de consciência que ela implica” (Maritain, 2017, p. 284-285), tese esta traduzida no ideal de Benito Mussolini (1883-1945) de “tudo no Estado,

³⁶ *A New Name for Capitalism*.

nada contra o Estado, nada fora do Estado”. A tese fundamental do totalitarismo é a negação do pessoal em detrimento de uma coletividade, que neste caso é o Estado.

A crítica se constrói, em torno da ameaça que esse sistema representa à dignidade da pessoa e à realização do bem comum, que como vistos são os fins da vida política. Configura-se como ameaça porque desvirtua o próprio Estado, o totalitarismo teria assim, origem na noção equivocada de Estado. Como já apresentado em *O Homem e o Estado*, Maritain afirma que noções como Estado, nação, corpo político são comumente usadas como sinônimos, entretanto é fundamental para a filosofia política, que eles sejam entendidos de forma clara (Maritain, 1959). Isso porque, no germe dos equívocos da noção de Estado é que moram os totalitarismos.

Como já apresentado, para Maritain (1959), o Estado constitui a parte do corpo político³⁷ dedicada à manutenção da lei e à promoção do bem comum. Nessa perspectiva, o Estado é formado pelo ser humano e deve estar ao seu serviço, pois “o Estado é que existe para o homem” (Maritain, 1959, p. 23). Qualquer lógica inversa implica a negação de seus fins: a pessoa humana, a justiça e o bem comum.

Ao corromper a si mesmo e aos seus fins, o Estado sofre descaracterizações. A identificação do Estado com a nação, é uma delas, o que segundo ele resultaria na exacerbação do poder. Nesta o Estado visa impor pela coação um suposto tipo de nação (nacionalismo), movimento que dá início aos totalitarismos.

Outra distorção apresentada, que também se apresenta ao longo da história, é a da própria lógica coletivista dos totalitarismos, que suprimem o pessoal em detrimento do coletivo, nesta o elemento constitutivo do corpo político – a pessoa, é negada em sua natureza e dignidade. É isso que Maritain afirma, quando argumenta que uma “verdadeira democracia não pode impor a seus cidadãos nem pedir-lhes como condição para pertencer à cidade, qualquer credo filosófico ou religioso” (Maritain, 1959, p. 130), pelo contrário a defesa disso tem um fim já conhecido, a criação de Estados totalitários.

Após estas análises, Maritain afirma que a visão atual de Estado estaria corrompida e carente de reformulações, de maneira a se tornar “real instrumento para o bem comum de todos” (Maritain, 1959, p. 29). Afirma ainda que é somente

[...] com o advento dos regimes e das filosofias totalitárias é que essas piores implicações se manifestaram plenamente. Nossa época teve o privilégio de contemplar o totalitarismo estatal da raça com o nazismo germânico, da nação com o

³⁷ De acordo com Maritain, o corpo político é tal como o Estado, fruto da razão humana, sendo o primeiro “o todo. O estado é uma parte - a parte principal desse todo. O Corpo Político vive em virtude do devotamento das pessoas, o homem, todo é uma parte da sociedade política” (Maritain, 1959, p. 20).

facismo italiano, da comunidade econômica com o comunismo russo (Maritain, 1959, p. 28).

Privilégio este que deve ser lido como fundador de transformação, de quais os caminhos que devem ser evitados e superados. O totalitarismo absorve a pessoa pelo Estado, o que nega a sua autonomia e liberdade, conceitos tão caros e frutos de processos de tomada de consciência, que não podem ser anulados. É isso que a retomada histórica desenvolvida por Maritain em *Humanismo Integral* aponta. Essa imposição do Estado totalitário como fim em si mesmo não pode sufocar os fins autênticos do Estado, porque implicará o sufocamento da pessoa humana.

2.3 O personalismo comunitário

Compreender que colocar o ser humano a serviço do Estado, seja ele totalitário ou capitalista, é uma perversão política, implica um reconhecimento da necessidade de uma transformação, que possa em linha contrária, tornar cada vez mais humana a vida política. Considerar o ser humano enquanto pessoa, é compreendê-lo como fundamento da sociedade e por isso mesmo do Estado.

Como assinalado, a transformação engendrada pelo Humanismo Integral deve ser substancial, sendo ponto alto desta transformação a formulação do *ideal histórico concreto de uma nova cristandade*.

De acordo com Maritain este ideal histórico não é um novo regime, mas um movimento apto para oferecer princípios capazes de orientar a ação política em direção a uma sociedade mais justa, que assuma os seus fins verdadeiramente humanos. Este ideal histórico é “uma *imagem prospectiva* que significa o tipo particular, o tipo específico de civilização ao qual tende uma certa época histórica” (Maritain, 2017, p. 136, grifo do autor), esse caráter de determinação ligada a um cenário histórico, assinala um outro elemento, que é essa essência de ideal realizável.

De acordo com o filósofo francês, o uso do termo *ideal* reforça “uma essência capaz de existência e que clama pela existência em um determinado clima histórico” (Maritain, 2017, p. 136). Essa perspectiva sustenta que

A noção de ideal saudavelmente compreendida não tem nenhum sabor idealista, assim como a noção de razão não tem sabor racionalista, nem a de matéria sabor materialista. A noção de ideal histórico concreto [...] compreende que o espírito humano pressupõe as coisas e trabalha com as coisas (Maritain 2017, p. 139).

O ideal histórico concreto é portanto contrário a toda utopia e idealismo, justamente pelo fechamento destes movimentos. O ideal histórico concreto de uma nova civilização não

está acabado, é o que afirma Maritain (2017, p. 261), ao argumentar que o ideal “nunca será realizado como termo ou como coisa acabada (da qual se possa dizer: ‘pronto, já está feito, podemos descansar’), mas como movimento, como coisa que está sendo feita e estará sempre por fazer”, recuperando por isso mesmo, o elemento fundante do próprio personalismo, como produto de um contexto.

Para conceituar ainda mais esse ideal, Maritain apresenta a noção de *crístandade*, entendida como sendo “um regime comum *temporal* cujas estruturas trazem, em graus e segundo modos aliás muito variáveis, a marca da concepção cristã da vida” (Maritain, 2017, p. 140, grifo do autor), por serem variáveis as marcas da concepção, são variáveis também as civilizações que dela podem surgir.

Dessa forma ao “falar de uma nova crístandade, [...] falamos de um regime temporal ou de uma era de civilização cuja forma animadora seria cristã e que responderia ao clima histórico” (Maritain, 2017, p. 140). A noção de nova crístandade apontaria a um ideal que é realizável, fruto de um contexto histórico e cultural, envolvido pelos princípios cristãos daquela posição cristã pura e integralista de que já assinalamos.

De acordo com Maritain essa nova civilização possui princípios que lhe são fundamentais, de modo que independente da condição histórica em que surjam, esses princípios aparecerão (Maritain, 2017), são eles os de uma civilização: comunitária, personalista e peregrinal.

Comunitária, porque reconhece que o fim da cidade é o bem comum, que está orientado em última análise “a algo melhor; o bem intemporal da pessoa, a conquista de sua perfeição e de sua liberdade espiritual” (Maritain, 2017, p. 141), de modo a promover o reconhecimento da dignidade da pessoa humana. Na mesma linha o princípio *personalista*, aponta para a necessidade do “bem comum temporal respeitar e servir aos fins supra-temporais da pessoa humana” (Maritain, 2017, p. 141), de maneira que não compete a cidade promover estes fins supratemporais, cabendo a ela reconhecer e respeitar estes como sendo fins intrínsecos da pessoa.

Já o caráter *peregrinal* distingue esta sociedade como aquela composta “não de pessoas instaladas em moradias definitivas, mas de pessoas a caminho” (Maritain, 2017, p. 144), isso para dizer que esta sociedade não pode se limitar a estagnar-se, a mobilidade das pessoas que a formam deve servir de indicação para uma sociedade sempre em busca de transformações, somente assim, possibilitará ao ser humano se realizar.

Maritain, ressalta ainda dois elementos, o pluralista e o cristão que são distintos entre aquilo que ele intitula como ideal histórico da crístandade medieval, visto que para ele a idade

média, viveu ao seu tempo um ideal histórico, que já deu seu fruto (Maritain, 2017) e que, por isso mesmo não pode retornar. Um novo ideal histórico exige que se reconheça que a idade média já teve seu fim, está acabado.

O *pluralismo*, aparece nesse sentido em oposição a idade média que foi envolvida em “uma tendência à unidade orgânica qualitativamente máxima” (Maritain, 2017, p. 153), ou seja, uma unidade de concepção entre seus membros. Distintamente, o novo ideal histórico pressupõe uma unidade orgânica plural, na qual a concepção de cidade reúna “uma diversidade de agrupamentos e de estruturas sociais que encarnam liberdades” (Maritain, 2017, p. 153), justamente porque são formadas por pessoas, que sendo livres, podem se determinar.

Compreender que o desenvolvimento da pessoa humana reclama normalmente uma pluralidade de comunidades e de que isso leva ao crescimento das liberdades³⁸ (Maritain, 2017), conduz a defesa de que, dentre os vários meios em que essa pluralidade se apresenta, sua maior expressão é o pluralismo jurídico. No qual, o reconhecimento de outras formas de conceber a vida, e de se relacionar com ela, conduz o estado não a uma imposição de um código moral ou um dogma religioso, mas a um reconhecimento legal de outras concepções de mundo.

De acordo com Burgos, (2009, p. 283, grifo do autor)

a *aceitação do pluralismo*, que implica tanto a tolerância dogmática do erro quanto a tolerância cívica que obriga o Estado a respeitar as consciências, tal como foi tematizada pelos anglo-saxões (Locke, Mill, etc.). Mas insistimos de novo em que o pluralismo não é entendido como um mal menor que se deve suportar em prol da convivência, mas como o resultado necessário e bom de uma sociedade na qual os

³⁸ Próximo da conclusão do Concílio Vaticano II, Maritain terá destaque ao contribuir favoravelmente para com a publicação da Declaração *Dignitatis Humanae* no dia 7 de dezembro de 1965, que trata sobre a Liberdade Religiosa. De acordo com Maria Luiz Marcílio, no prefácio da obra *Presença de Maritain: testemunhos* o “Papa Paulo VI, ainda hesitante sobre o princípio da liberdade religiosa que pudesse ser garantida para todos os estados, para todas as crenças e não somente para a Igreja Católica, decide consultar Jacques Maritain. Este enviou 4 memorandos nos quais procurou convencer o Papa a votar o projeto do documento novo e revolucionário em relação à tradição teológica política dominante na Igreja. Era preciso respeitar o pluralismo dos Estados Modernos e suas formas de religião, o sistema democrático era superior a todos os demais. Com essa consulta, o Papa Paulo VI autorizou o voto do documento *Dignitates Humanae*, nos últimos dias do Concílio. Deve-se a Maritain a demonstração de que os regimes democráticos não devem ser condenados pela Igreja, pois eles são os frutos de inspiração evangélica; que os Direitos Humanos devem ser plenamente honrados pelos crentes pelas mesmas razões e que, enfim, deve-se pensar de maneira nova as relações entre Igreja católica e os Estados pluralistas, secularizados, democráticos (que outrora haviam suscitado tanta desconfiança entre os altos dignitários da Igreja). Maritain colocou as bases de novas relações da Igreja com a sociedade política. ‘Impossível subestimar tal contribuição’, afirma o filósofo francês Paul Valadier: ‘a democracia é fruto de uma longa maturação dos espíritos, fruto da evolução lenta de uma civilização. Legado de um lento processo, ela ainda não deu todos seus frutos e pode conhecer novos desenvolvimentos ainda não perceptíveis. É no quadro dessa filosofia da História e da evolução das civilizações que se pode compreender o papel fecundante da inspiração evangélica. Não de um cristianismo como credo religioso, mas como fermento da vida social e política dos povos e como portador da esperança temporal dos homens’ (POZZOLI, Lafayette e LIMA, J. da Cunha. *Presença de Maritain: testemunhos*. Editora LTr: São Paulo, Ed. 2. 2012., p. 10).

sujeitos são livres e podem exercer sua liberdade. É, portanto, a manifestação prática de que a sociedade respeita uma dimensão essencial da dignidade humana: a liberdade, que se entende como um bem que deve ser valorizado e protegido. O segundo ponto é a *defesa da autonomia relativa das realidades temporais*. Frente à posição «sacral» da Idade Média, que tendia a subsumir tudo na religião e na teologia, a nova cristandade deve optar pelo respeito ao secular e mundano e às suas leis.

A de se destacar ainda, que a compreensão de pluralismo, acompanha a obra do autor, desde *Antimoderne* (1922)³⁹, nela, realiza uma crítica ao pensamento moderno, ao ressaltar, que uma maneira de filosofar, que despreze o filosofar que lhe é anterior, é uma barbárie intelectual (Maritain, 1922). Apesar dessa afirmação, Maritain acentua que o que deseja é produzir simultaneamente um pensamento⁴⁰ antimoderno e ultramoderno. O primeiro por ser contra os erros da modernidade e o segundo por acolher a verdade presente nela.

Essa dupla capacidade, poderia inicialmente indicar uma contradição, entretanto, o filósofo visa reforçar a posição que posteriormente desenvolve em *Humanismo Integral*, de integrar os frutos da modernidade.

De acordo com Maritain, existem princípios trans-históricos, que colaboram com a filosofia independente do contexto em que esteja inserida. O neotomismo, por exemplo, seria expressão desse princípio, não como verdade acabada e unicamente válida, mas como portador de elementos que podem continuar influenciando o pensamento filosófico. De igual modo, o contrário, também é real, posições novas contribuem com proposições antigas.

Ambrósio Romero Carranza, justifica a doação do pluralismo no plano sociopolítico da nova civilização de Maritain, por meio de uma posição defendida de que exista uma

[...] impossibilidade do cristianismo utilizar os mesmos meios de evangelização empregados na Idade Média. Sustentava que, nos novos tempos em que vivemos, com a unidade religiosa do catolicismo rompida [...], já não era possível que a Igreja agisse de forma coercitiva e não aceitasse a liberdade de cultos. Por isso, a Nova Cristandade, por ele defendida, deveria reconhecer a existência de um pluralismo religioso e ideológico (Carranza, [2024?], p. 10-11).

O que permite chegar ao último elemento, o *cristão*, o novo ideal histórico implicaria uma cidade “animada e guiada por tais elementos” (Maritain, 2017, p. 175) cristãos. Elementos que, em última análise, suscitariam um reconhecimento da transcendência da pessoa humana. A de se destacar ainda, que tal como a distinção entre mundo cristão e cristianismo, o caráter cristão, do ideal histórico, refere-se ao segundo, ou seja, a inspiração de

³⁹ Obra publicada ainda durante o chamado, primeiro período do pensamento de Maritain, marcado principalmente pelo início de sua aproximação com o neotomismo, e de uma posição bem inflexível para com outras correntes. No entanto, já nela, assinala que

⁴⁰ O mesmo diria do catolicismo, como sendo portador dessa dupla capacidade de ser simultaneamente antimoderno e ultramoderno, o primeiro devido a sua capacidade de comprometer-se com a tradição, e o segundo devido ao fato de adaptar-se aos desafios e contribuições históricas (Maritain, 1922).

princípios orientadores da vida social e política, na civilização. O caráter cristão não seria assim uma adoção de um código moral, mas o reconhecimento de elementos, que podem, sob este novo ideal histórico continuar a animar e inspirar uma vida política mais humana.

Há de se destacar que, enquanto a Idade Média buscava uma união total sob a mesma fé, Maritain propõe que uma sociedade moderna pode ser cristã em seus valores e ética, mesmo sendo pluralista. Isso ocorre porque, conforme afirma Burgos (2009, p. 283-284):

«A terceira nota característica de uma nova cristandade concebível seria uma *insistência na extraterritorialidade da pessoa em relação aos meios temporais e políticos*. Encontramo-nos aqui diante do segundo fato central, desta vez de ordem ideológica, pela razão da qual os tempos modernos se opõem à Idade Média; ao mito da força ao serviço de Deus substitui-se o da conquista ou realização da liberdade». Maritain está assumindo aqui de maneira muito profunda – e transpondo-a para o campo religioso – um fato radical da modernidade: o advento do sujeito. No marco medieval, do ponto de vista sociopolítico, prevalecia a instituição. As classes e regras sociais eram muito difíceis de modificar, superar ou transformar. No mundo moderno, essas barreiras tornam-se lábeis e o protagonista passa a ser o sujeito – o cidadão – que constrói em cada momento a cidade que deseja.

É por meio desta lógica que se pode defender, junto a Burgos, que o filósofo francês aponta para o abandono da confessionalidade do Estado em favor de uma unidade mínima. Chega-se, assim, à noção de “*Estado laico cristãmente constituído*, isto é, de um Estado em que o profano e o temporal tenham plenamente o seu papel e sua dignidade de fim e de agente principal - mas não de fim último, nem de agente principal mais elevado” (Maritain, 2017, p. 183).

O elemento pluralista e cristão, assinalam ainda a via de conciliação adotada por Maritain, sendo ela a chave de interpretação para o conceito de analogicidade dessa concepção, segundo a qual, “não é de uma maneira *unívoca* que uma tal concepção pode realizar-se nas diferentes épocas do mundo. É de uma maneira *análoga*” (Maritain, 2017, p. 147, grifo do autor), de modo a acentuar a analogicidade do ideal histórico.

De acordo com o autor, a idéia da analogia, presente nas obras de Aristóteles e Santo Tomás, aparece nessa concepção, não mais associada aos “regimes políticos, mas dos tipos de cultura ou de civilização cristã” (Maritain, 2017, p. 145) que podem surgir a partir dos princípios desse ideal histórico. Falar da analogicidade dessa concepção⁴¹, significa portanto, na linguagem de Maritain (2017, p. 156) defender que “os princípios não variam, nem as supremas regras práticas da vida humana: mas eles se aplicam segundo maneiras

⁴¹ A filósofa da analogia, aparece em oposição a duas outras, a filosofia da equivocidade e a filosofia da univocidade, que segundo Maritain (2017, p. 145-146, grifo do autor) “evitar dois erros opostos: o que submete todas as coisas à univocidade, e o que dispersa todas as coisas na equivocidade. Uma filosofia da *equivocidade* pensará que com o tempo as condições históricas se tornam de tal modo diferentes, que dependem de princípios supremos também heterogêneos [...]. Uma filosofia da *univocidade* levará a crer que essas regras e esses princípios supremos se aplicam sempre da mesma maneira”.

essencialmente diversas, que só correspondem a um mesmo conceito segundo uma similitude de proporções”.

2.3.1 Personalismo e democracia

Já em *O Homem e o Estado*, a transformação necessária para uma política mais humana perpassa a noção de democracia, isso porque diferentemente de *Humanismo Integral*, a partir de *O Homem e o Estado*, Maritain se dedica a um estudo mais efetivo da democracia, essa transição do pensamento se dá de acordo com ele, como fruto da,

[...] experiência real de democracia concreta e existencial: não como um conjunto de *slogans* abstratos, ou como um ideal elevado, mas como um modo de vida real, humano, funcional, perpetuamente testado e perpetuamente reajustado. Aqui conheci a democracia como uma realidade viva (Maritain, 1996, III, XIX, grifo do autor).

Essa experiência contribui para toda a discussão filosófica sobre a democracia que Maritain desenvolve em *O Homem e o Estado*. Faz-se oportuno recordar que o contexto vivido é o do pós-segunda guerra mundial, onde muitos estados estavam caminhando em direção às formulações democráticas.

Antes, no entanto, de compreender como essa formulação se desenvolve na obra do autor, faz-se oportuno recordar o duplo conceito que o termo *democracia* possui em sua obra. O primeiro, é o tradicional,

[...] segundo o qual a ‘democracia’ é um regime ou uma forma de ‘governo do povo, pelo povo e para o povo’, para recordar a expressão de Abraham Lincoln. O segundo e menos evidente significado, originalmente proposto pelo filósofo francês, é aquele que entende ser a ‘democracia’ uma filosofia geral da vida humana e política, um estado de espírito e de cultura civil compatível com as mais profundas exigências da dignidade da pessoa humana (Silveira; Salles; Rosa, 2016, p. 1263).

É nesse horizonte que surgem as contribuições do autor sobre a democracia, identificado, já em *Cristianismo y Democracia* (1971) como sendo fruto de um trabalho de purificação engendrado no século XX, isso porque, esse período entre guerras, não traduz simplesmente a luta armada, mas a luta por uma revolução intelectual.

Isso porque, conforme Maritain (1971, p. 23)⁴² os “homens contaminados pelo fascismo e o nazismo fizeram muito mais do que mentir: perverteram a função da linguagem”. De modo que, continua Maritain (1971, p. 24), o que se exige é “um trabalho de coragem e de esperança, de confiança e de fé, que deve começar pelo esforço da inteligência, decidida a ver claro a todo custo e a salvar erros que desfiguraram as grandes coisas em que acreditamos e cremos, e que são a esperança do mundo”.

⁴² Todas as traduções dessa obra, são tradução nossa;

Com a guerra, o que se assiste é “à liquidação do mundo moderno [...]. Seu erro foi, em definitiva, crer que o homem se salva somente por suas forças e que a história humana se faz sem Deus” (Maritain, 1971, p. 24-25), aqui temos em uma obra mais madura, a presença da posição adotada por Maritain frente a tese da secularização. Que pode ser observada com a afirmação de que “ao mesmo tempo em que frutificavam no mundo moderno os males cujos germes ele trazia, o crescimento natural da civilização e o trabalho interno devido ao fermento evangélico continuavam nele⁴³” (Maritain, 1971, p. 26).

Segundo o autor, a humanidade no século XX seguiu pelo

[...] caminho da única racionalização autêntica — isto é, a de tipo moral — da vida política. Em outros termos, alcançou ela a mais alta realização terrena daquilo de que o animal racional é capaz sobre a terra. À democracia carrega, num vaso frágil, a esperança terrena; diria eu, a esperança biológica da humanidade. O vaso é, sem dúvida, frágil; estamos apenas, bem entendido, dando os primeiros passos no processo do seu desenvolvimento democrático. Estamos, naturalmente, pagando caro, como já o pagamos no passado por erros graves e falências morais. A democracia pode ser desastrada, grosseira e defeituosa. [...] Entretanto, é a democracia a única via através da qual podem passar as energias progressistas da história humana (Maritain, 1959, p. 74).

A defesa da democracia como regime parte da constatação de que “só a democracia é a única maneira de alcançar a racionalização moral da política” (Maritain, 1959, 73-74). Isso é, só a democracia é capaz de reconhecer os princípios sem os quais a política não pode existir. O primeiro destes princípios é a sua racionalização moral. De acordo com Maritain (1959, a racionalização é a submissão do animal racional à razão, que pode ocorrer de duas formas: a primeira, de acordo com a técnica e a segunda por meio da moral.

Para melhor exemplificar essa distinção, Maritain afirma que Nicolau Maquiavel (1469-1527), em *O Príncipe* (1532), transformou em racional o modo comum dos seres humanos se comportarem, de modo a “tornar a boa política, por definição, sinônimo de política amoral mas bem sucedida. Ficou sendo a política a arte de conquistar, de conservar o poder por todos os meios” (Maritain, 1959, p. 70), inviabilizando por isso mesmo a democracia.

Em contrapartida, uma vez identificada a justiça como primeira condição da boa

⁴³ “Mas este mundo foi grande e realizou grandes obras; o homem adquiriu nele uma consciência mais profunda de si mesmo e de sua dignidade, e da lei que o chama a progredir no tempo; a sociedade civil, por uma parte, e o conhecimento racional por outra, realizaram sua autonomia; ao tomar, para nossa desgraça, o lugar da sabedoria, a ciência e a conquista científica da natureza, a indústria e a técnica conheceram êxitos prodigiosos; a máquina trouxe, para o dia em que a razão saiba regular seu emprego para fins verdadeiramente humanos, possibilidades incríveis de emancipação” (Maritain, 1971, p. 25), neste trecho vemos de que modo, a posição de Maritain é moderada, ele compreende que a modernidade apresenta elementos positivos e negativos, sendo seu principal erro, o fato da “civilização do século XIX não soube conduzir-se, ao menos em seus fundamentos; a herança dos valores divinos e humanos que vêm das lutas de nossos pais pela liberdade, da tradição judaico-cristã e da Antiguidade clássica” (Maritain, 1971, p. 26).

política, se chega a segunda forma de racionalização, entendida como “o reconhecimento dos fins essencialmente humanos da vida política e de suas fontes mais profundas: a justiça, a lei e a amizade mútua” (Maritain, 1959, p. 73). Esse reconhecimento implica, portanto, na defesa e promoção da moral, da justiça, da amizade, do bem comum, da dignidade da pessoa humana, como fundamentos do tecido político, sem o qual, a vida política não pode acontecer. De modo que, a política seja baseada, pela ordem moral, isto é, pelas verdadeiras necessidades da vida humana segundo um ser integral, pessoal, único, social e inalienável.

Desse modo, negar princípios que estejam fundamentados em um reconhecimento da dignidade humana, é negar a própria democracia, condenando-a à destruição. Isso porque, conforme sustenta Maritain (1959), a sobrevivência e o progresso da democracia, está ligada ao desenvolvimento da humanidade, de modo que se tornou a democracia o único caminho para uma racionalização autêntica.

Sendo assim, a democracia é para o autor, o sistema mais adequado (Burgos, 2018), o que não sinaliza que esteja pronto. Isso porque, foi o antropocentrismo o fundamento de negação da própria democracia ao separar moral e política. Desse modo, a concretização da democracia depende da “criação de condições para a conquista da liberdade” (Maritain, 1960, p. 61). A tarefa do novo humanismo, deve compreender a democracia, tal como esta se apresenta de forma autêntica, isto é, unindo moral e justiça. No entanto, faz-se necessário retornarmos a noção de civilização cristã e democracia, para a apresentar, conforme a obra de Maritain, como estes dois conceitos são relacionados.

Em *O Homem e o Estado*, Maritain recupera uma afirmação de Henri Bergson, que declara que é o Evangelho a raiz da democracia, de modo que, “(t)entar reduzir a democracia à tecnocracia, privando-a da sua inspiração evangélica [...], seria o mesmo que privá-la do seu próprio sangue” (Maritain, 1959, p. 76).

Em uma conferência apresentada em 29 de dezembro de 1949, durante a reunião anual da Associação Americana de Ciências Políticas, Maritain apresentou duas importantes considerações a respeito da relação entre o cristianismo e democracia. A primeira, é sobre a distinção da atuação do cristianismo na história, que segundo o autor, se dá de dois modos: o primeiro como vindo de cima, sendo uma germinação dos ensinamentos eclesiais, que geram implicações na vida humana⁴⁴.

E o segundo, por meio da germinação que é “produzida naturalmente nas profundezas da consciência secular e temporal, segundo os estímulos do fermento cristão” (Maritain,

⁴⁴ Neste primeiro modo, a germinação acontece segundo uma preocupação que é com a vida eterna, a salvação, a revelação divina e que chega a convivência humana a partir da Doutrina Social da Igreja.

[2004?], p. 2)⁴⁵. A distinção entre estes dois modos de germinação, elucida ainda mais a distinção maritainiana de cristianismo e mundo cristão. Desse modo, de forma clara, o filósofo francês estaria apresentando uma distinção entre aquilo que é a relação e a influência próprio do religioso enquanto instituição, e aquilo que é produzido na cultura e na civilização, sem estar ligado ao institucional.

Haja vista, que a segunda germinação é produzida no tempo pela influência da atuação dos cristãos, é ela também, a causa daquele ressentimento associado ao ateísmo contemporâneo. Maritain reconhece isso, ao afirmar que muitas vezes ao longo da história, essa germinação ocorreu de forma parcial e desfigurada, dando origem ao processo de secularização do evangelho⁴⁶. Contudo, isso não comprometeu o fato de que quase inconsciente, os princípios cristãos inspiraram a consciência humana, o que permitiu que a civilização brotasse desses elementos.

Por outro lado, a segunda consideração realizada pelo autor, se refere ao que chamou de uma urgente necessidade de se distinguir as teorias filosóficas com aspirações democráticas, do real conteúdo da democracia. E citando Bergson, afirma que o amor e a fraternidade, são elementos que têm como fonte essa inspiração evangélica. Por isso,

[...] por mais mal compreendidos que tenham sido ou por mais deformados que estejam após essa jornada sombria na consciência profana, essas são as verdades de origem evangélica às quais essa consciência uniu e identificou a própria ideia de civilização (Maritain, [2004?], p. 4).

Ou seja, esses elementos são segundo a compreensão de Maritain, os fundamentos da civilização, mas de uma civilização que neste mesmo percurso histórico cometeu erros⁴⁷, e entrou em contradições (Maritain, [2004?]), sendo preciso repensar as suas bases, segundo um humanismo integral, que resgate essas verdades evangélicas.

Desse modo, segundo a inspiração evangélica, a consciência profana acolheu princípios e consolidou fundamentos tais como o de dignidade, liberdade e pessoa. Bem como o reconhecimento dos fins do Estado e tantas outras bases da civilização, dentre os quais a própria noção de democracia.

Sem a justiça e a moral, não pode haver democracia, justamente porque sem elas não

⁴⁵ Todas as citações desta obra, são citações nossas;

⁴⁶ O despertar personalista, nasce da constatação desse processo, onde a filosofia personalista visa apresentar uma resposta distinta da até então apresentada, uma resposta que estivesse ancorada em um movimento de integração, da filosofia moderna com outras tradições, bem como com os próprios postulados de inspiração evangélica, haja vista, que ainda existiam recursos na inspiração cristã que poderiam ser usados para responder a esse cenário de crise (Burgos, 2018).

⁴⁷ “Meu ponto de vista é que esse profundo processo histórico foi vítima de graves erros ideológicos, por filosofias não-cristãs e, às vezes, anti-cristãs, vinculadas a conjunturas políticas e culturais transitórias” (Maritain, [2004?], p. 3);

há racionalização da vida política, isso porque, sem a moral, “se corre o risco de alcançar a lei da maioria como regra suprema do bem e do mal, e a democracia passa a ser culpável de voltar se para o totalitarismo, isso é, até a sua destruição” (Maritain, [2004?], p. 9). Desse modo,

A questão não é encontrar um nome novo para a democracia, senão descobrir sua verdadeira essência e realizá-la; passar da democracia burguesa, ressecada por suas hipocrisias e por falta de seiva evangélica, a uma democracia integralmente humana; da democracia frustrada, à democracia real (Maritain, 1971, p. 35).

Compreender a democracia em sua aproximação com os princípios cristãos possibilita um entendimento mais profundo sobre o caráter cristão do novo ideal histórico. Tal perspectiva não implica a negação da liberdade religiosa⁴⁸, mas o reconhecimento de que essa nova civilização foi e continuará sendo animada por princípios advindos de um processo histórico de germinação, fruto de inspiração do mundo cristão. Sem essa inspiração, conceitos como dignidade, responsabilidade, autodeterminação, justiça e pessoa, estariam incompletos.

Nesse sentido, a estrutura democrática assume contornos específicos, conforme sintetizado pela seguinte análise:

Se o destino da democracia é realizar a política das ‘grandes esperanças humanas’, então deve ser possível descrever o seu valor autêntico por meio de quatro características fundadas (1) no bem comum, (2) na inspiração personalista e comunitária da organização social, (3) no direito, na justiça e na amizade cívica, enfim, (4) no ideal de liberdade e de instauração de uma sociedade fraternal (Silveira; Salles; Rosa, 2016, p. 1263).

A partir dessa caracterização, entende-se que a democracia para Maritain constitui, essencialmente, em uma conquista da liberdade. O filósofo transpõe valores evangélicos, como a fraternidade e a dignidade da pessoa, para a esfera secular, sustentando que a democracia moderna é o resultado histórico da mensagem cristã ao penetrar na consciência temporal.

Desse modo, o caráter cristão dentro do personalismo comunitário maritainiano sinaliza uma influência moral e vivificante. Essa inspiração fornece o suporte necessário aos princípios da nova civilização, a qual, por ser democraticamente orientada pela justiça, converge para a realização do bem comum e o pleno respeito à dignidade da pessoa humana.

⁴⁸ O próprio Maritain, ao longo de sua obra, condena a imposição de um código religioso ou filosófico.

3 PESSOA E ATUAÇÃO SOCIOPOLÍTICA: postulados a partir da teoria da participação de Karol Wojtyła

A crise antropológica herdada do século XX, marcada pela fragmentação do sujeito e pela instrumentalização da pessoa, conforme apresentado no capítulo anterior, constitui o pano de fundo em que o personalismo emerge como resposta filosófica, a partir do conceito de pessoa. É nesse horizonte que se insere a filosofia de Karol Josef Wojtyła⁴⁹, conhecido como um típico representante do personalismo polonês (Burgos, 2018).

Esta posição ancora-se na confluência entre teoria e ação, elemento decisivo do personalismo. Tal como seu pensamento, Wojtyła é fruto do seu tempo. Isso porque o personalismo que abraça ao longo de sua formação é consequência da percepção daquele mesmo sentimento de crise que fundamenta o personalismo, conforme exposto no capítulo anterior. Visto que vivenciou às invasões, as guerras, e os conflitos que sofreu o território polonês, Wojtyła cresceu em meio às histórias e lutas, que envolveram a Polônia.

Durante o século XX, o país sofreu a ocupação nazista e posteriormente o levante do regime comunista, sob o controle da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Em ambos os períodos, a cultura, a história e a identidade da Polónia foram subjugados em nome do ideal⁵⁰. O coletivo em detrimento do pessoal, a pessoa como instrumento do *Reich* alemão. Frente a estes ideais coletivistas e individualistas, com o intuito de lhes dar resposta, a Igreja da Polónia incentivou a formação intelectual como caminho de superação das distorções políticas e filosóficas. Wojtyła é filho deste movimento.

As marcas dos regimes vividos fazem parte de sua trajetória. Em sua adolescência formou junto a amigos um movimento clandestino de teatro que buscava preservar a literatura polonêsa nos anos mais duros da invasão nazista. Nesse período, trabalhou numa pedreira e foi classificado pelo regime como *socialmente útil*⁵¹. Foi também nesta fase que ingressou no seminário clandestino, iniciando a sua formação sacerdotal no mesmo ano em que as tropas do Exército Vermelho expulsaram os nazistas e ocupam o país.

As novas restrições levam Wojtyła a estudar e se ordenar clandestinamente, e a ser

⁴⁹ Nascido em 18 de maio de 1920, em Wadowice, na Polónia, Karol Józef Wojtyła é filho de Karol Wojtyła e Emilia Kaczorowska, irmão de Olga Wojtyła e Edmund Wojtyła (Event, 2023).

⁵⁰ Em Vida de São João Paulo II (2023), Jason Event, ao resgatar afirmações de teóricos polonêses, disse que estes afirmavam que “os alemães tomaram nosso corpo e os soviéticos tomaram nossa alma” (2023, p. 56), isso porque, a ocupação nazista e a invasão soviética influenciaram profundamente o desenvolvimento de uma mentalidade materialista e ateia no país do leste europeu. Mais tarde, será o próprio Wojtyła quem apresentará uma resposta a esse desenvolvimento, por meio da necessidade de se repensar uma antropologia, que respeite os elementos constitutivos da pessoa humana, dentre os quais o mais caro a Polónia – a liberdade.

⁵¹ De acordo com Event, a “experiência de trabalho braçal levou-o a muitos anos mais tarde observar: ‘Fui operário quatro anos e, para mim, esses quatro anos de trabalho valem mais do que dois doutorados!’” (Event, 2023, p. 41).

levado após a ordenação para Roma, onde realizou o doutorado em filosofia e teologia moral. É nesse período que Wojtyla se aproxima da fenomenologia, que se soma ao tomismo da sua formação sacerdotal.

Ao retornar a Polônia, começa sua atividade pastoral, que o conduz pouco a pouco ao problema da pessoa. Conforme afirmaria mais tarde,

Naqueles anos, a coisa mais importante para mim se tornara os jovens, que me colocavam não tanto perguntas sobre a existência de Deus, *mas questões precisas sobre a forma de viver*, ou seja, sobre a maneira de enfrentar e resolver os problemas do amor, e do matrimônio, bem como os relacionados com o mundo do trabalho (João Paulo II, 1994, p. 185-186, grifo do autor).

A vivência pastoral de Wojtyla como jovem sacerdote o conduz à necessidade de responder aos problemas a que estavam envolvidos os poloneses. A prática o leva à necessidade de teorizar, o que o faz precisamente através da sua primeira obra, escrita em 1960, *Amor e Responsabilidade*⁵², na qual inicia a tratar sobre as questões sobre a forma de viver, segundo uma postura ética. Em seguida, tem-se a escrita de *Pessoa e Ação* (1969) que como observa Burgos (2015, p. 11), não buscou “desenvolver uma teoria personalista, mas sim uma antropologia”, em resposta ao problema da pessoa⁵³, com uma nova antropologia que rerepresentá-se o homem ao próprio homem (Wojtyla, 2021)⁵⁴.

Wojtyla propõe assim o que chamou de uma antropologia adequada, sendo considerada por Burgos (2015), como uma antropologia original, potente e sistemática,

⁵² A obra “consiste em uma reflexão sobre a estrutura do amor humano, em que se busca conjugar tomismo e fenomenologia a partir de uma perspectiva personalista” (Burgos, 2018, p. 130), de modo a integrar a sexualidade dentro da dinâmica das relações interpessoais. Visando formar uma ética sexual, que tem como tese a de que “A pessoa é um bem em relação ao qual só o amor constitui a atitude apta e válida” (Wojtyla, 2016, p. 35). Esta tese apoia-se no segundo imperativo categórico, “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Edição bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 103, bem como na regra de ouro como ficou conhecido o mandamento do amor ao próximo na ética cristã, de forma que somente o amor, seja critério de orientação da ação (Burgos, 2018).

O amor é, teorizado na obra, segundo uma abordagem geral e psicológica, na qual a primeira apresenta a descrição do amor humano, resgatando elementos já presentes na tradição filosófica, como a atração, o amor de benevolência e concupiscente. Chegando até a novidade da filosofia do apóstolo da pessoa humana que é o amor esponsal; em vista disso, Wojtyla, afirma que, é somente no dom de si, expresso pelo amor esponsal que vemos uma manifestação genuína da pessoa humana. De modo que, “O amor esponsal difere de todos os outros aspectos e formas do amor [...]. Consiste no dom da pessoa. A sua essência é o dom de si mesmo, do próprio ‘eu’”. (Wojtyla, 2016, p. 89). Somente assim se compreende o amor como elemento fundamental da pessoa e de sua relação com os outros, o ser humano só está livre de uma objetificação ou de ser tratado segundo o princípio utilitarista, quando fundamenta sua ação ou é tratado sob a óptica no amor.

⁵³ Seu contato com a filosofia é possibilitado com o desejo de se tornar sacerdote. É por meio da formação que recebe no seminário e das atividades pastorais que desenvolve, que se encontra com o pensamento personalista, de acordo com ele: “As circunstâncias nunca me deixaram muito tempo para o estudo. Por temperamento prefiro o pensamento à erudição, ao que me dei conta durante minha curta carreira de professor em Cracóvia e Lupin. Meu conceito de pessoa, ‘única’ em sua identidade, e do homem, como tal, centro do Universo, nasceu da experiência e da comunicação com os outros, em maior medida que da leitura. Os livros, o estudo, a reflexão, ajudaram-me a formular o que a experiência me ensina (Wojtyla, 1982, p. 16).

⁵⁴ Todas as citações desta obra, são tradução nossa.

ancorada no conceito de pessoa, que para Wojtyla (2021) é precisamente a compreensão do ser humano enquanto *alguém* e não algo. Tal antropologia resulta da integração metodológica entre a filosofia do ser e a filosofia da consciência⁵⁵.

Em *Pessoa e Ação*, o filósofo personalista realiza um estudo do agir humano, ao assumir como postulado fundamental, a ação como momento específico de manifestação da pessoa (Wojtyla, 2021). Por meio dele desenvolve uma “reestruturação dos conceitos antropológicos básicos a partir de elementos tradicionais e modernos, o que resultou em uma nova antropologia de corte personalista” (Wojtyla, 2021, p. 15). É em meio a essa reestruturação que surgem os dinamismos e elementos estruturantes da pessoa, que serão apresentados de modo a evidência como a participação, entendida como expressão da dimensão social da pessoa humana, pode influenciar uma atuação sociopolítica centrada na dignidade da pessoa.

3.1 A antropologia personalista de Wojtyla

Para compreender como essa antropologia de Wojtyla chega à fundamentação de uma teoria da participação, faz-se necessário retornar à chamada antropologia adequada. Como já identificado, a sua produção filosófica se coaduna com a sua vida (Burgos, 2015), isso permite que o seu pensamento seja apresentado e melhor compreendido em estreita relação com as fases de sua vida, de modo a favorecer a compreensão dos desenvolvimentos de sua produção.

Por meio de sua formação sacerdotal, Wojtyla recebeu os indicativos de uma formação aristotélico-tomista que se faz presente durante toda a sua produção filosófica. Esse indicativo, se soma posteriormente, com uma posição fenomenológica, pela qual se aproxima. Essa aproximação se dá por meio da pesquisa que desenvolve sobre Max Scheler (1954)⁵⁶, fazendo com que mais tarde ele mesmo afirme, já como Pontífice da Igreja Católica:

Devo verdadeiramente muito a este trabalho de pesquisa [a tese sobre Scheler]. À minha formação aristotélica-tomista, acrescentava-se o método fenomenológico, que me permitiu empreender numerosos ensaios criativos nesse campo. Penso especialmente no livro *Pessoa e ação*. Desse modo, foi introduzido na corrente contemporânea do personalismo filosófico cujo estudo teve repercussão nos frutos pastorais (João Paulo II, 1996, p. 110, grifo do autor).

A aproximação com a fenomenologia de Scheler, se torna a porta de entrada do

⁵⁵ Seus estudos em Roma apresentaram-lhe a fenomenologia que, incorporada aos elementos de sua formação tomista, poderia consolidar uma nova antropologia.

⁵⁶ De acordo com Burgos, “o objetivo de sua tese consistia em buscar determinar a validade da teoria scheleriana - então muito na moda - para a ética cristã. Sua conclusão foi a seguinte. O esquema de Scheler, como estrutura, era incompatível com a ética cristã, entre outras coisas, por sua concepção atualista da pessoa e por seu emocionalismo” (2018, p. 127).

pensamento moderno, no fazer filosófico de Wojtyla. Isso porque, segundo ele, as carências encontradas na filosofia aristotélico-tomistas, poderiam ser resolvidas, graças à filosofia moderna (Wojtyla, 2021). Essa resolução, no entanto, não representava uma total abertura aos postulados modernos, pois o filósofo personalista mantinha críticas à forma como essa filosofia concebia um sujeito desraigado de seu próprio ser.

Além disso, o encontro com Scheler dá lugar a aproximação de Wojtyla com o próprio personalismo, desde a produção de sua tese sobre a ética de Scheler, o filósofo polonês se dedica ao estudo da ética, e neste estudo, compreende a profunda necessidade de “uma reflexão antropológica prévia e inevitável” (Wojtyla, 2021, p. 13). A relação entre personalismo e atuação pastoral traduz essa necessidade, as questões levantadas eram de natureza ética, mas traziam em seu bojo uma profundamente antropológica.

Cabe acentuar que Burgos (2015) defende que a pessoa é característica fundamental do projeto filosófico de Wojtyla, o que segundo ele, acentua o conceito de pessoa como “a chave, o eixo fundamental, tanto da antropologia quanto da ética; ou, em outros termos, que é uma antropologia pensada desde a pessoa” (Burgos, 2015, p. 18)⁵⁷ se tornando o ponto de partida e de chegada de sua produção.

A necessidade antropológica, apresentada por Wojtyla, se coaduna com a primeira justificativa para a produção de *Pessoa e ação*, de que “a ética necessitava de um poderoso substrato antropológico” (Burgos, 2018, p. 132). Essa análise do filósofo polonês, ganhou ainda mais sentido, com a necessidade de unificar tomismo e fenomenologia, sendo essa a segunda linha de interpretação para a produção da obra. De modo a “responder a um duplo objetivo: resolver uma necessidade de seus estudos éticos e fundir tomismo e fenomenologia em uma nova formulação antropológica de cunho personalista” (Burgos, 2018, p. 133).

Cabe destacar que Wojtyla visou, com esse projeto, realizar uma refundação da antropologia (Burgos, 2018). Assume-se, nesta investigação, a tese de que tal movimento não se limita à repetição de postulados conhecidos, mas constitui a necessidade de relançar as bases estruturais do saber antropológico. Em *Pessoa e ação*, esse esforço de refundação, adotado aqui como eixo interpretativo, dirige-se a uma “antropologia ontológica personalista de fundamentos tomistas e fenomenológicos” (Wojtyla, 2021, p. 17), expressa em dois pontos principais.

O primeiro, a partir da escolha metodológica da experiência humana⁵⁸ como ponto de

⁵⁷ Todas as citações desta obra, são tradução nossa;

⁵⁸ De acordo com Pedro García, na obra: *La originalidad del método filosófico de Karol Wojtyla en Persona y acción* (2019), a escolha da experiência humana como método já é realizada pelo autor, desde a sua primeira obra *Amor e Responsabilidade*, mas é somente com *Pessoa e ação*, que a torna madura e a apresenta de forma

partida, de modo a enfrentar um desafio antropológico essencial, a dicotomia entre objetivismo e subjetivismo. Integrar filosofia do ser e filosofia da consciência sem abordar esse problema seria condenar seu projeto filosófico. Desse modo, Wojtyła dirige sua análise à raiz da dicotomia. Para ele, a experiência humana estaria no limite dessa raiz, por trazer em si a objetividade e a subjetividade. Nas palavras de Wojtyła (2021, p. 33),

A experiência de qualquer coisa que se encontre fora do homem sempre implica uma certa experiência do próprio homem. Pois o homem nunca experimenta nada externo a ele sem que, de alguma maneira, se experimente simultaneamente a si mesmo.

Por meio desta afirmação, é que se compreende a experiência humana, como um processo cognitivo, rico, único, irrepetível, intransferível e complexo, e que por isso mesmo é capaz, quando não absolutizado⁵⁹, de unificar a objetividade e a subjetividade, de maneira a se apresentar como ponto de partida da reflexão engendrada por Wojtyła.

3.1.1 A expressão da pessoa humana por meio da ação

Apesar de ser o primeiro elemento apresentado, a experiência humana não é a única novidade metodológica utilizada na obra-mestra de Wojtyła, além desta, a forma como o autor recorre ao estudo dos elementos fundamentais da análise, isto é, a pessoa e a ação, também representam uma novidade metodológica. Se o autor seguisse o processo normal, utilizado pela filosofia do ser, ele teria por primeiro realizado um estudo sobre a pessoa, para posteriormente estudar a ação, entretanto, o movimento de Wojtyła é contrário, inicia-se a análise sobre a ação humana para alcançar o conceito de pessoa.

O início dessa análise, parte do primeiro recurso metodológico apresentado. Isso porque, segundo Wojtyła, a experiência integral do homem, está unida a fatos capazes de oferecer dados, a “esse tipo de dados pertence certamente o conjunto dinâmico ‘o homem atua’. No presente trabalho partimos precisamente desse fato, que acontece muito frequentemente na vida de cada homem, e nele nos centraremos” (Wojtyła, 2021, p. 42). Essa afirmação, conduz a indicação da ação humana como “momento particular de apreensão” (Wojtyła, 2021, p. 43) da pessoa, uma vez que, como afirma Wojtyła (2021, p. 44),

A ação é indubitavelmente uma atividade. Uma atividade pode ser causada por

sistemática (García, 2019). Ainda conforme García (2019, p. 95, tradução nossa) “Wojtyła entende a experiência como uma carga cognoscitiva que possui, simultaneamente, duas dimensões: uma objetiva e externa, e outra, por sua vez, subjetiva e autorreferencial”.

⁵⁹ Na introdução de *Pessoa e ação* Wojtyła afirma que é preciso ter presente a totalidade da experiência do homem durante todo o trabalho (Wojtyła, 2021), isso porque, é justamente quando um destes aspectos da experiência humana, isso é, a objetividade ou a subjetividade são absolutizados, que se volta a mesma estrutura dos postulados que causam a dicotomia entre a filosofia do ser e da consciência. A complexidade que existe na experiência humana é fruto dessa totalidade - da sua composição enquanto experiência interior e exterior.

diversos agentes, mas, em vez disso, a atividade que chamamos ação não se pode atribuir em sentido estrito a nenhum outro agente além da pessoa. Portanto, a ação pressupõe a pessoa.

A afirmação de que a pessoa é pressuposto da ação, é a principal justificativa apresentada para a utilização desse recurso metodológico, de modo a promover “um estudo da ação que revela a pessoa, ou seja, um estudo da pessoa através da ação” (Wojtyla, 2021, p. 44). Ao tratar sobre essa novidade metodológica, Burgos (2018), defende que esse movimento caracteriza-se como sendo uma forma de avançar por outros caminhos, distintos dos que foram percorridos pela filosofia do ser, que conseqüentemente trariam outros resultados. Isso porque, se Wojtyla deseja refundar a antropologia, é preciso trilhar novos caminhos.

A antropologia a ser refundada é essencialmente personalista, e essa referência à pessoa, é central durante toda a análise realizada, segundo o qual, “experimentamos que o homem é pessoa, e estamos convencidos disso porque realiza ações” (Wojtyla, 2021, p. 44). O fato *o homem atua*, dado pela experiência humana, acentua a ato, no qual o ser humano é sujeito, como sinal da dinamicidade da pessoa, e caminho de desvelamento dela.

Wojtyla compreende a ação como atividade consciente do ser humano (Wojtyla, 2021), compreensão reforçada por meio da moralidade, como qualidade própria da ação humana, (Wojtyla, 2021) pois, “as ações possuem valor moral, podendo ser moralmente boas ou moralmente más. A moralidade não é algo acidental para a ação, [...] constitui sua propriedade intrínseca. Nisso reside a diferença entre as ações da pessoa e as de outros agentes que não o são” (García, 2019, p. 100).

A partir desta conceituação, Wojtyla recupera o termo *actus humanos*, cunhado pela filosofia ocidental para designar a ação consciente do homem. Contudo, segundo o autor, o uso desse termo não é necessário, uma vez que por ação, já se compreende unicamente a atividade consciente, não necessitando do complemento *humana*.⁶⁰ Além de *actus humanos*, a filosofia ocidental, empregou ainda o termo *actus voluntarius* para demarcar a presença da vontade na ação. No entanto, conforme o filósofo polones, a ação não revela apenas o homem enquanto ser consciente e volitivo, mas manifesta a própria pessoa. Por isso, a sua análise se orienta não apenas para a atividade humana, mas para a compreensão da ação enquanto expressão pessoal, *actus personae*, que ultrapassa o nível da consciência ou da vontade, relevando a pessoa em sua inteireza.

A ação revela a pessoa como possuidora de dinamismos e estruturas próprias, um destes é a consciência, que como aspecto da ação, permite a pessoa “atua conscientemente,

⁶⁰ Apesar de afirmar que o termo “*actus humanos*” não seja necessário, Wojtyla afirma que, de todo modo, o termo é substituível por “ação”.

tem conhecimento de que está atuando e de que é ela quem está atuando. A consciência é, portanto, um aspecto constitutivo da estrutura dinâmica da pessoa em ação” (Silva, 2005, p. 31).

A compreensão do ser humano como causador de sua ação, conduz ao reconhecimento de dinamismos em que o ser humano não é o seu agente, ao experimentá-las como algo que “simplesmente ocorreu no homem, mais do que o causado” (Wojtyla, 2021, p. 114). O ato, seria assim fruto tanto do *ocorrer* quanto do *atuar*, sendo ambos frutos do ser humano, mas experimentados de forma diferente: o primeiro como fruto da passividade, e o segundo da eficácia, como ato querido pela pessoa.

O dinamismo entendido como contrário ao estático, apresenta aquilo que é fruto do ocorrer e do atuar, como parte da estrutura do ser humano, ligando-o a outros dinamismos, o que favorece uma compreensão integral da pessoa. Nesse sentido, a consciência possibilita um olhar do próprio ser humano como sujeito da ação e possuidor de uma subjetividade. Isso permite entender a consciência “sempre em união tanto com a ação, como com o dinamismo e com a operatividade da pessoa. Essa maneira de entender e interpretar a consciência [...] nos protege frente a compreensão da consciência como um sujeito autônomo” (Wojtyla, 2021, p. 75).

Esse trecho representa uma clara oposição à compreensão idealista, que de acordo com Wojtyla predominou na antropologia moderna, na qual o homem é reduzido à consciência. Para o autor, a consciência não é um sujeito autônomo⁶¹ (Wojtyla, 2021), isso porque, o sujeito do atuar não é a consciência, mas o ser humano. Todo esse desdobramento pode ser compreendido com a afirmação de que a função fundamental da consciência é

[...] *formar a experiência* que permite ao homem de modo particular dar-se conta de sua própria subjetividade. [...] A consciência nos permite não somente olharmos para o interior de nossas ações (introspecção) e de sua relação dinâmica com o próprio ‘eu’, mas também *experimentar estas ações como atos e como nossos*. Nesse sentido afirmamos que graças à própria consciência o homem subjetiva o objetivo (Wojtyla, 2021, p. 88, grifo do autor).

Mesmo já tendo apresentado algumas características sobre o fato o homem atua, Wojtyla volta a analisá-lá no segundo capítulo de *Pessoa e ação*. Esse retorno acontece tendo em vista uma melhor conceituação sobre os dinamismos da pessoa. Como já apresentado um destes dinamismos é o fato *o homem atua*, contudo ele não é o único, além deste, “o homem tem a vivência de sua atividade como algo fundamentalmente distinto daquilo que lhe

⁶¹ De acordo com Wojtyla, “a consciência não existe por si mesma” (2021, p. 76), em outro trecho afirma que a “consciência não é nem um sujeito, nem uma faculdade independente” (Wojtyla, 2021, p. 81), mas deve ser compreendida tendo em vista a totalidade dos dinamismos da pessoa humana, de modo a favorecer uma compreensão integral da pessoa humana, e não segundo uma absolutização de seus atributos.

acontece; ou seja, daquilo que apenas ocorre no homem, mas que não é causado ou realizado por ele enquanto homem” (Wojtyla, 2021, p. 114), esse dinamismo é traduzido como *algo ocorre no homem*, isso é, aquilo que acontece com o homem, sem que este seja o seu autor.

Seja o homem atua, *seja algo ocorre no homem* representam duas direções do dinamismo do ser humano, e ambas “possuem sua fonte no homem” (Wojtyla, 2021, p. 117) a primeira como momento da operatividade, entendido como

[...] a vivência: ‘sou eu quem age’. Essa vivência é o que distingue a atividade do homem de tudo o mais que nele apenas acontece. [...] Quando sou eu quem age, tenho a vivência de mim mesmo como o agente dessa forma de dinamização do próprio sujeito. Em contrapartida, quando algo acontece em mim, essa dinamização ocorre sem uma intervenção operativa do meu ‘eu’ (Wojtyla, 2021, p. 122).

Em decorrência disso, quando algo ocorre no homem, este ocorrer fala de uma dinamicidade sem a operatividade, isto é, sem essa capacidade própria do ser humano de produzir, ou seja, de ser autor. Por outro lado, quando o homem atua, a operatividade se faz presente, “quando ‘atuo’, está todo meu eu em minha atuação” (Wojtyla, 2021, p. 124).

Tendo em vistas essas análises, Wojtyla (2021) apresenta uma distinção fundamental. Por ação, denomina-se exclusivamente uma atualização do dinamismo no qual o homem é autor, sendo reservado o termo ativação aos dinamismos sem a operatividade, fruto da passividade humana. É neste sentido que surge a afirmação de que o homem é uma unidade dinâmica, sem o qual não existe atuação ou ocorrer.

3.1.2 Autorevelação e autodeterminação da pessoa

Em vista a uma melhor compreensão sobre a operatividade, Wojtyla acentua alguns elementos constitutivos da pessoa, que segundo ele, vai além de uma individuação⁶², “pessoa é algo mais que uma natureza individualizada” (Wojtyla, 2021, p. 131). Apesar de localizar as contribuições da filosofia do ser para o conceito de pessoa, o autor frisa que nem “o conceito de natureza (racional), nem tampouco sua individualização parece fornecer plenamente o específico que corresponde ao conceito” (Wojtyla, 2021, p. 131). Isso porque a pessoa é

⁶² A indicação de que a pessoa é algo mais do que uma natureza individualizada é uma clara referência ao conceito de pessoa, apresentado por Boécio de que “*persona est rationalis naturae individua substantia*” (Boécio, 2015, p. 170), isso porque, esse conceito, representou um grande salto na conceituação sobre a pessoa, a de destacar, que antes de Boécio, foi o conceito de Aristóteles de natureza racional, que ocupa centralidade na antropologia, com Boécio, o personalismo recupera a novidade do conceito de pessoa. Entretanto, apesar dos pontos fundamentais apresentados por Boécio, e que Burgos sintetiza como sendo “a substancialidade, ou seja, o fato de que a pessoa subsiste através das mudanças e modificações; Individualidade: a pessoa é uma realidade única e determinada, cada pessoa é distinta; Natureza racional: dentro do amplo mundo das substâncias, as pessoas são uma classe específica, aquelas que possuem inteligência” (BURGOS, Juan Manuel. Antropología breve. Madrid: Palabra, 2010, p. 13, tradução nossa). Wojtyla, afirma que a pessoa é mais do que individualidade e racionalidade, a pessoa é “alguém”.

alguém, que é “agente e sujeito, e tem a vivência de ser ambas as coisas” (Wojtyla, 2021, p. 133).

Nesse sentido, defende que “a natureza humana, possui as propriedades que possibilitam que o homem concreto seja pessoa: exista e atue como pessoa” (Wojtyla, 2021, p. 145). Antes, no entanto, de explicitar essas propriedades, faz-se necessário expor o que o autor compreende por natureza humana, entendida como propriedade específica do sujeito.

[...] natureza não significa o sujeito concreto de existência e ação, não se identifica com o *'suppositum'*. Podendo ser tão somente um sujeito abstrato. Assim, quando falamos da natureza humana, nos referimos a algo que existe realmente somente no homem concreto como *'suppositum'*, e não tem existência real fora dele (Wojtyla, 2021, p. 135, grifo do autor).

A natureza humana não é entendida, como propriedade de um sujeito específico, mas sim de um sujeito abstrato, é por isso que não pode ser associada à noção de *suppositum* – suporte ôntico de um ser, isso é, sujeito real⁶³. “A natureza humana indica diretamente aquilo que é próprio de todos os homens precisamente por serem homens, e indica indiretamente aqueles que a possuem, ou seja, significa os próprios homens” (Wojtyla, 2021, p. 135). Seguindo essa compreensão, Wojtyla afirma que não há razões para uma oposição entre pessoa e natureza, sendo ao contrário necessário uma integração entre elas. Isso porque, é a natureza humana que oferece as propriedades do existir e do atuar humano, propriedades essas que precisam ser integradas junto a todo o dinamismo que é próprio do homem-pessoa.

Uma vez compreendida essa conceituação, pode-se retornar a afirmação de que “a pessoa não é somente ‘humanidade individualizada’. É também o específico (entre os seres do mundo visível) modo de ser individual da humanidade” (Wojtyla, 2021, p. 143), esse modo de ser, é precisamente o ser pessoal. A primeira dinamização da pessoa é a sua existência.

A de destacar que para Wojtyla, a análise sobre a natureza humana, deve ser compreendida como uma preparação para um desenvolvimento mais completo sobre a relação pessoa-ação. Desse modo, o centro não é a natureza da pessoa, mas as suas potencialidades. Segundo o autor, a dinamicidade “do sujeito deriva de sua potencialidade e consiste no fato de que ele dispõe de certas forças que se encontram em seu interior” (Wojtyla, 2021, p. 147). Conforme o autor, mesmo que dinamismo e potencialidades sejam tratados como idênticos, em sua pesquisa possuem distinções que precisam ser compreendidas, o primeiro

[...] indica sobretudo a dinamização atual do sujeito ‘homem’, que procede de seu interior e assume a forma de um agir ou de um ocorrer-se. Por outro lado,

⁶³ Wojtyla afirma que o homem-pessoa deve ser identificado, de certa forma, com o *suppositum*, ou seja, com o suporte ôntico, dessa forma, a pessoa, como *suppositum*, é o sujeito da existência e da atuação pessoal (Wojtyla, 2021), e não meramente individual, distinguindo o “alguém” (pessoa) do “algo” (mera coisa).

‘potencialidade’ refere-se à própria fonte da atual dinamização do sujeito – fonte que está inserida no interior do sujeito, algo que pulsa de forma estável nele e se manifesta sob uma ou outra forma de dinamização. A concepção tradicional do homem, [...] chama essa fonte de faculdade (potentia). Faculdade é algo como o centro de uma força: um centro que a possui e dela dispõe (Wojtyla, 2021, p. 147)

Em vista disso, a potencialidade é encontrada junto às diversas formas de dinamismos, que apresentam potencialidades que lhe são próprias, como fonte da dinamização. Um destes dinamismos é o somático-vegetativo, entendido como a fonte de decisão “sobre a vida do corpo humano enquanto organismo concreto” (Wojtyla, 2021, p. 151). Neste dinamismo, as potencialidades não são conscientes, no sentido, de que a pessoa seja seu autor, na verdade, as experimenta como sendo espontâneas. O que não o faz menos humano, haja vista, que essa potencialidade é fruto da atividade humana, isso é, fruto do que ocorre no homem.

A dinamicidade característica da pessoa, apresenta ainda outro elemento, que se traduzem na capacidade humana de não só participar dos seus dinamismos, mas também de se formar ou de se transformar em cada uma delas (Wojtyla, 2021). Essa capacidade é possível graças ao devir⁶⁴. Dessa forma, “Cada vez que faz algo, ou que algo lhe ocorre, [...] ele se torna mais ‘algo’ e, inclusive, de certo modo, mais ‘alguém’” (Wojtyla, 2021, p. 161).

Ao tratar sobre o devir, Wojtyla abre espaço para desenvolver o tema do tornar-se alguém, uma realidade que, de acordo com ele, está ligada à moralidade humana. O “homem se faz bom ou mau em sentido moral mediante suas ações, mediante sua atividade consciente” (Wojtyla 2021, p. 164). O devir como abertura à moralidade, permite a indicação do momento da liberdade como fruto da atividade consciente, permitindo sua identificação como parte da operatividade.

Wojtyla fala da liberdade como um momento, que se apresenta “na vivência que se pode resumir como *‘posso, mas não tenho que’*. Isso não é somente um conteúdo da consciência, mas manifestação e concretização de um dinamismo próprio do homem” (Wojtyla, 2021, p. 165, grifo do autor). Esse momento aponta para a vontade, potencialidade do sujeito homem, que possibilita o seu querer. A liberdade é assim, não somente parte da operatividade, mas sua raiz, fundamento do querer humano por meio do qual o homem se compreende como sujeito dinâmico.

A vontade humana não se reduz ao momento da liberdade, de acordo com o autor, ela é possuidora de outra dimensão, que lhe permite manifestar essa propriedade que a pessoa possui de realizar ações, mas que para além dela, possibilita “a pessoa se descobrir a partir da vontade” (Wojtyla, 2021, p. 169), isso porque, a possibilidade de realizar ações, é uma

⁶⁴ “Por devir entendemos aquilo a que se refere a palavra latina *fieri*. Por *fieri* se deve entender esse aspecto dinâmico do homem” (Wojtyla, 2021, p. 160, grifo do autor).

propriedade dada pelo fato de ser livre. Desse modo, cada “ato confirma e, ao mesmo tempo, concretiza essa relação; e a pessoa, por sua vez, enquanto realidade que se constitui propriamente pela vontade do ponto de vista de seu dinamismo” (Wojtyla, 2021, p. 169). É por meio dessa propriedade que não só o ato, mas também a pessoa se confirma e se concretiza, Wojtyla denomina essa relação de autodeterminação.

A autodeterminação não só está ligada ao devir, como encontra nele seu fundamento, de modo a envolver o que o autor chama de uma complexidade, qual seja, a de que “a pessoa é aquela que se possui a si mesma e, ao mesmo tempo, é possuída única e exclusivamente por si mesma” (Wojtyla, 2021, p. 170). A autodeterminação exigiria assim uma estrutura, que no medievo ficou conhecida como *persona est sui iuris*⁶⁵, e que para Wojtyla se traduz em dois conceitos fundamentais, o de autopossessão e autodomínio.

Para a antropologia que Wojtyla está fundamentando, a autodeterminação pressupõe uma estrutura, na qual estão envolvidas algumas relações. A primeira dessas é possibilitada por meio da estrutura de autopossessão, através da qual “o homem pode decidir sobre si mesmo porque se possui a si mesmo” (Wojtyla, 2021, p. 170), por se possuir, ou seja, por ser senhor de si, o ser humano é capaz de se determinar. A segunda relação é a de autodomínio,

[...] sem a qual tampouco se poderia conceber nem explicar a autodeterminação. O autodomínio se pode explicar também como uma composição específica: a pessoa é por uma parte quem governa, governa sobre si mesma, e por outra parte é ela sobre quem se governa (Wojtyla, 2021, p. 171).

Tal como propõe o autor, é somente a partir destas duas relações, que condicionam a autodeterminação⁶⁶, que se pode compreender de que modo o *quero humano* é expressão da vontade (Wojtyla, 2021). Esse dinamismo é exclusivo da pessoa, os outros seres não compartilham dessa estrutura, haja vista que neles, seu dinamismo é fruto da natureza. É nesse sentido que se compreende ainda mais a afirmação de Wojtyla (2021, p. 172) de que “na autodeterminação a vontade aparece antes de tudo como propriedade da pessoa, e somente em seguida como uma faculdade”.

Dessa forma, a autodeterminação contribui para a afirmação de que a ação revela a pessoa, acentuando cada *quero* como único e irrepetível, de modo a manifestar a transcendência da pessoa por meio da ação. Conforme Wojtyla (2021), para compreender a transcendência da ação, é importante resgatar o conceito de transcendência, como sendo o de

⁶⁵ “A pessoa é senhor de si”;

⁶⁶ De acordo com Wojtyla, a autodeterminação apresenta de forma ainda mais característica de que maneira, a pessoa é incomunicável. Conforme apresentado na obra, “o homem deve sua ‘incomunicabilidade’ estrutural à vontade” (Wojtyla, 2021, p. 172), isso porque não pode outro governar ou possuir a pessoa, bem como não pode a pessoa delegar a outro essa posse ou governo.

ultrapassar limites ou fronteiras.

Esse ultrapassar pode ser entendido de duas formas, a primeira, referindo-se a ultrapassar limites do sujeito até o objeto, o que ele denominou de transcendência horizontal. E a segunda, como sendo fruto da autodeterminação, envolvendo e pressupondo a liberdade, uma vez que essa transcendência, chamada vertical, é um dirigir-se intencionalmente, livremente em direção a um objeto. Aqui, o elemento distintivo para a transcendência vertical é o ato intencional, isto é, o fato deste ser um movimento do querer humano, acentuando assim o momento de decisão.

Segundo Wojtyla, por meio do momento da decisão, a volição não se manifesta como um “simples direcionamento para um valor, mas o ‘dirigir-se’” (Wojtyla, 2021, p. 198), essa expressão *dirigir-se* quer traduzir justamente este movimento integral pessoa, fruto da sua operatividade e dinamicidade. Movimento este que é expressão da transcendência vertical da ação. Entretanto, a decisão é algo muito maior do que a simples vontade, isso porque ela indica como que uma outra forma de decidir, a eleição.

“Eleger consiste sempre em optar por um dentre os objetos ou valores possíveis, deixando de lado os demais” (Wojtyla, 2021, p. 202), indo além do simples decidir, porque o objeto da eleição é um valor escolhido entre outros valores, de modo a envolver um processo de discussão de motivos (Wojtyla, 2021), no qual me dirijo a um valor e deixo a tantos outros. Conforme o autor “aquilo que chamamos vontade está relacionado, sobretudo, com a capacidade de decidir, na qual também está contida a capacidade de suspender as volições para completar uma eleição” (Wojtyla, 2021, p. 203). Essa é precisamente a transcendência vertical, na qual está envolvida e pela qual se atualiza o autodomínio e a autopossessão da pessoa.

Após apresentar as análises realizadas sobre a autodeterminação da pessoa, Wojtyla passa a tratar sobre a expressão *realizo uma ação*, segundo a qual, afirma que

A realização não se identifica com a operatividade. Realizar uma ação não significa apenas ser seu autor. A realização é algo que está coordenado com a autodeterminação. Corre paralelamente, mas como que em sentidos opostos. O homem, ao ser autor de uma ação, simultaneamente realiza a si mesmo. Ele se realiza, ou seja, se completa, de algum modo leva à sua própria plenitude a estrutura que lhe corresponde por ser pessoa, porque é alguém e não algo (Wojtyla, 2021, p. 228-229).

Wojtyla já apresentou ao longo de sua reflexão de que maneira a ação contribui para que o homem o se torne alguém, vinculando essa capacidade ao devir. Mas para além disso, é por meio do conceito de realização, que expressa de que modo o homem se torna alguém, ao realizar uma ação. Por meio da ação, o homem se realiza, se completa, levando a ato as suas

potencialidades. Dessa maneira, a ação não é compreendida apenas como fruto da operatividade da pessoa, mas, por ser expressão de seus dinamismos e vinculada à sua autodeterminação, pode ser compreendida como meio de realização da pessoa. Para o autor, tanto a autodeterminação como a realização atestam que a pessoa humana é possuída de uma estrutura peculiar, que lhe faz ser alguém.

Entretanto, estes não são os únicos aspectos que envolvem a pessoa, existe ainda um aspecto complementar, sem a qual a dinamicidade estaria incompleta. Esse aspecto é a integração da pessoa na ação. Entendida como a “manifestação da totalidade e a unidade sobre a base de uma certa complexidade” (Wojtyla, 2021, p. 280) que envolve a pessoa. A integração seria o elemento complementar a todo essa análise, por meio da qual, a ação revela e realiza a pessoa, essa realização não é somente manifestação da sua autodeterminação, para além dela, envolve toda uma estrutura que se unifica.

Se por transcendência se compreende a capacidade de se autogovernar e de se autopossuir, a integração é a capacidade de se submeter a essas estruturas (Wojtyla, 2021), ou seja, é preciso que a pessoa permita ser governada e possuída por si mesmo. Dessa forma, é por meio da integração que a multiplicidade dos dinamismos da pessoa, são unificados e subordinados, ao assumir uma dimensão pessoal, envolvidos pela consciência, pela liberdade e por isso mesmo, pela operatividade.

Quando o autor fala de multiplicidade de dinamismos, está tratando não só dos dinamismos já apresentados, mas envolve ainda os dinamismos de natureza biológica e emocional⁶⁷. Para Wojtyla, a integração não é só espiritual⁶⁸, ela envolve a pessoa por inteiro, unificando os seus dinamismos e submetendo-os à consciência e à vontade humana, de modo a acentuar a estrutura pessoal que vai surgindo a partir da análise da ação.

Nesta perspectiva, entende-se que a autodeterminação proposta por Wojtyla constitui o núcleo irreduzível da dignidade humana. Para esta investigação, tal conceito é central, pois permite sustentar que qualquer sistema sociopolítico que ignore a capacidade de autogoverno da pessoa atenta não apenas contra uma norma ética, mas contra a própria estrutura ontológica

⁶⁷ Wojtyla dedica o capítulo V e VII de *Pessoa e ação*, para uma análise sobre a estrutura psicossomática da pessoa, para ele o termo somática “assinala o corpo tanto em seu aspecto exterior como em seu aspecto interior” (Wojtyla, 2021, p. 293). De acordo com Paulo Cesar Silva, a estrutura psicossomática é possuidora de “diversos dinamismos do corpo e da psique se encontram inseridos no agir” (Silva, 2005, p. 78). Não desenvolvemos nesta pesquisa uma análise mais aprofundada dos capítulos mencionados, por entendermos que o conteúdo já apresentado é suficiente para lançar as bases necessárias à abordagem do elemento central que se segue: a participação.

⁶⁸ Para Wojtyla, “Tudo aquilo que constitui a transcendência da pessoa na ação, todo o que a constitui, é manifestação da espiritualidade” (Wojtyla, 2021, p. 267), desse modo, a estrutura de autodeterminação, a realização da pessoa, sua operatividade e dinamismos, são compreendidos por Wojtyla como expressão da espiritualidade humana, ou seja, aquilo por meio da qual a pessoa não é só matéria.

do ser humano.

3.2 Participação como estrutura de realização pessoal e social

Por meio da adoção da experiência humana como momento de revelação da pessoa, foi possível identificar os elementos da interioridade humana apresentados por Karol Wojtyła, que favorece uma compreensão das “peculiaridades da pessoa humana, que nos permitem compreender que cada pessoa é única e tem um valor irrepetível” (Burgos, 2010, p. 19-20). Todas essas formulações contribuem para evidenciar de que modo, no último capítulo de *Pessoa e ação*, Wojtyła se dedica a apresentar os fundamentos do que denominou de teoria da participação.

A de se destacar, que um “dos pontos que mais se tem criticado de *Persona y acción* é a escassa atenção que dedica às relações interpessoais” (Burgos, 2009, p. 216). Contudo, compartilha-se com Burgos (2009, p. 217), a defesa de que a interpretação correta é a de que “existia uma prioridade da pessoa frente à intersubjetividade”, isso porque, para o autor polones, “um sólido conhecimento do sujeito em si mesmo (da pessoa através do ato) abre o caminho para uma compreensão mais profunda da intersubjetividade humana” (Burgos, 2009, p. 217). É por isso que se compreende a participação como maturação da reflexão sobre a ação humana, de modo que, o estudo da pessoa já é em si um estudo sobre a sua relação interpessoal.

Conforme a obra, a participação é propriedade específica da pessoa, por meio da qual as pessoas “quando existem e atuam ‘junto com os outros’, exista e atue como pessoa” (Wojtyła, 2021, p. 391). Por ser constitutivo do ser pessoa, a participação deve pressupor e conservar todos os dinamismos e estruturas que são próprias. De maneira geral, o que a teoria da participação apresenta não é uma simples cooperação entre as pessoas, mas um envolvimento pessoal, que pressupõe uma relação, sendo, por isso mesmo, expressão da intersubjetividade, ou seja da dimensão social da pessoa humana.

O caráter comunitário da pessoa humana tal como é entendido esta capacidade natural de não só existir, mas de agir com os outros, leva a identificação da participação como sendo fruto do caráter pessoal. Nesse sentido, quando Wojtyła afirma que o “caráter social ou comunitário está enraizado no seu caráter pessoal, e não o contrário” (2021, p. 382), reafirmar a primazia do pessoal, frente ao comunitário. Em, *La persona: sujeto y comunidad* artigo da obra *El hombre y su destino* (1998)⁶⁹, Wojtyła afirma que participação é “aquela característica

⁶⁹ Essa obra é considerada como parte da terceira época de Karol Wojtyła, que se situa após a publicação da última parte de *Pessoa e ação*, isto é, os apontamentos sobre a teoria da participação. Nesta obra é que se

em virtude da qual o homem, existindo e agindo em comum com os outros [...], é capaz de ser ele mesmo e de aperfeiçoar-se e realizar-se a si mesmo” (2024, p. 75)⁷⁰.

Somente dessa forma é possível entender a noção de valor personalista, como sendo um valor fundamental, que só possui as ações pessoais, isso é, as ações que tenham a pessoa como agente.

A pessoa é anterior e vale, fundamentalmente, mais que a ação. O valor da pessoa é anterior e a ele se condicionam todos os valores éticos. A realização em si da ação, pela pessoa, constitui um valor personalista porque a pessoa que age, se autorrealiza na mesma ação que empreende (Silva, 2005, p. 99).

Esse valor está ligado, a defesa da atualização da pessoa, ou seja, da vivência de suas potencialidades⁷¹ e de sua liberdade. Nesse sentido, faz-se fundamental compreender como o “atuar junto aos outros” deve acontecer de modo a respeitar o valor da pessoa e assegurar a sua legítima atualização, realização e autodeterminação, com a renúncia a visões e ações no qual a pessoa é suprimida ou negada.

A tese adotada por Wojtyła é a de que “graças à participação, o homem, quando atua junto com os outros, conserva tudo o que resulta do atuar em conjunto e, ao mesmo tempo, através disso realiza o valor personalista de sua própria ação” (2021, p. 390), opondo-se desta forma diretamente aos individualismo e aos coletivismos que suprimem a pessoa, seja porque negam o direito à participação, ou seja, porque delegam ele ao todo.

Para Wojtyła, seu objetivo não seria o de questionar se existe no ser humano ou não uma natureza social, mas sim no “que isso significa em termos de suas ações e, portanto, na correlação dinâmica da ação com a pessoa?” (Wojtyła, 2014, p. 388). Não deseja, portanto, questionar o caráter social da natureza humana, mas sim esclarecer como ele ocorre a partir da pessoa, tendo em conta a totalidade das dimensões que emergem das análises realizadas.

Para isso é importante delimitar ainda mais o que se entende por participação, que de acordo com o autor, é possuidor de um duplo significado. No primeiro, equivaleria a *tomar parte*, sendo este o sentido ordinário do termo. O segundo seria o sentido filosófico, no qual a análise se concentra, haja vista que o que objetiva é “alcançar os fundamentos desse tomar parte” (Wojtyła, 2021, p. 389). Dessa maneira, o segundo sentido de participação é entendido como “o que corresponde à transcendência da pessoa na ação quando essa ação é realizada ‘junto com os outros’, nas diversas relações sociais ou interpessoais” (Wojtyła, 2021, p. 390).

encontram as “74 páginas que Karol Wojtyła enviou no ano de 1972 a Tadeusz Styczen como uma continuação de *Persona y acción*” (Wojtyła, 2024, p. 8).

⁷⁰ Todas as traduções desta obra, são tradução nossa;

⁷¹ “O valor personalista consiste que na ação a pessoa se atualiza a si mesmo, expressando dessa maneira sua específica estrutura básica de autopossessão e autodomínio” (Wojtyła, 2014, p. 386).

A participação se apresentaria assim como “uma propriedade da própria pessoa, uma propriedade interior e homogênea, que faz com que a pessoa, quando existe e atua ‘junto com outras’, exista e atue como pessoa” (Wojtyla, 2021, p. 391), conservando e não negando ou suprimindo os elementos que lhe são constitutivos.

3.2.1 Individualismo e totalitarismos como mecanismos de anulação da participação

Pensar a atuação quando esta envolve outras pessoas, é pensar na defesa do direito natural, que a pessoa possui de realizar ações e de se realizar nelas. Em vista de tornar mais expressiva a importância desse estudo, Wojtyla apresenta as formas pelas quais a participação pode ser anulada. Uma destas, é por meio da falta de participação, na qual é a pessoa, enquanto sujeito da ação, que não possibilita a atuação com os outros (Wojtyla, 2021). Por outro lado, a segunda maneira, seria causada por uma impossibilidade que “tem origem fora da pessoa e é consequência de uma organização equivocada da própria comunidade de ação” (Wojtyla, 2021, p. 395), em outras palavras, a anulação da participação seria causada por uma estrutura exterior a pessoa, ligada à comunidade ou a sociedade, entendidos aqui enquanto sistemas organizados.

É a partir desta segunda maneira de anulação, que surge na obra, a indicação de dois sistemas opostos à participação, justamente por conduzirem a sua negação. O primeiro seria o individualismo e o segundo, o totalitarismo⁷². Para Wojtyla, é possível apresentar as implicações que surgem destes sistemas para o problema analisado, de maneira a contribuir com a análise, isso porque, “na raiz dessas duas orientações, de ambos os sistemas de pensamento e comportamento, encontramos um mesmo modo de pensar sobre o homem” (Wojtyla, 2021, p. 397). Tais sistemas pressupõem uma compreensão antropológica que é desde os seus fundamentos limitada. O autor polonês enfatiza essa limitação ao demonstrar que, nessas estruturas, não há espaço para a participação, e por isso, não há tampouco espaço para a dimensão social da pessoa, de modo a não ter por isso mesmo, espaço para a pessoa.

Conforme Wojtyla, o individualismo, “apresenta o bem do indivíduo como o bem principal e fundamental, ao qual se deve subordinar qualquer comunidade e sociedade” (2021, p. 395), neste sistema, o que se observa é a um isolamento da pessoa, onde a base de qualquer atuação em comum seria motivada pela utilidade. Por outro lado, o totalitarismo seria caracterizado por seu oposto, nele o indivíduo estaria subordinado incondicionalmente ao bem

⁷² Wojtyla afirma que o sistema a que se refere o termo “totalitarismo” vem se desenvolvendo e assumindo muitos outros nomes e formatos, mas que pode ser compreendido como totalitarismo, haja vista a sua raiz comum de totalização. Uma análise mais detalhada sobre estes sistemas podem ser encontrados em (Wojtyla, 2021, p. 395).

da sociedade (Wojtyla, 2021).

Estes dois sistemas negam o modo de pensar personalista, que se baseia “no convencimento de que a capacidade de participar é uma propriedade da pessoa” (Wojtyla, 2021, p. 398), que não pode ser negada, sem que se negue por isso mesmo a pessoa humana. Desse modo, é que se encontra a afirmação de que “o individualismo e o totalitarismo crescem sobre o mesmo chão. Sua raiz comum é a concepção do homem como indivíduo, privado em menor ou maior grau da propriedade da participação. Esse modo de pensar se reflete em seu modo de conceber a vida social” (Wojtyla, 2021, p. 399).

Para o autor, neste chão é impossível se fundamentar uma verdadeira comunidade humana, isso porque, a participação constitui o *constitutivum* específico de qualquer comunidade verdadeiramente humana. Para Wojtyla, “a pessoa e a comunidade de algum modo saem de si mesmas e não são estranhas ou contrárias entre si” (2021, p. 399). A partir da indicação de sistemas que anulam a pessoa, o autor inicia a apresentação de alguns apontamentos sobre uma verdadeira comunidade humana. Apesar de não objetivar criar uma teoria da comunidade humana, o autor, compreende como imprescindível acentuar algumas características desta de modo a melhor conceituar a participação.

Como observa Wojtyla (2021), quando se fala de comunidade, trata-se, de certa forma, de uma nova subjetividade, não como um sujeito autônomo, mas sim como um quase sujeito, formado pelos autênticos sujeitos, que são sempre o homem pessoa, mesmo quando age com os outros. A partir disso, “agir com os outros, não introduz um novo sujeito de ação, mas sim introduz novas relações” (Wojtyla, 2021, p. 201) a comunidade é por si só um vínculo de relações, que manifesta a participação como seu elemento constituinte. O homem pessoa, com “seu próprio dinamismo se manifesta no marco da comunidade como seu membro” (p. 401) e não como a parte desta, ou reduzido a esta, como acentuado na análise do individualismo e do totalitarismo.

Assim como a experiência humana revela que o homem atua, é possível, ao observar a realidade humana, chegar a afirmação de que o homem é membro de muitas comunidades, por isso, o autor apresenta a distinção entre comunidade de existência e comunidade de ação, a primeira ligada a comunidades das quais a pessoa participa de forma quase que natural, são exemplos desta a família e a nação⁷³. A segunda, formada por comunidades nas quais a ação humana é o fundamento, ou seja, é o fato de atuar em comum que cria a própria comunidade, a participação estaria muito mais vinculada a esta segunda.

No entanto, uma distinção faz-se fundamental, “ser membro dessas comunidades não

⁷³ Wojtyla, chama as comunidades de existência de comunidades naturais (Wojtyla, 2021, p. 406);

é, simplesmente, a mesma coisa que participar” (Wojtyla, 2021, p. 402), por isso, o fator determinante da distinção entre a comunidade de existência e de atuação, é a ação humana. Na comunidade de ação, “o momento da participação se encontra, entre outros lugares, na eleição: o homem elege o mesmo que outros elegem e, inclusive, elege porque outros elegeram, mas, a sua vez, o elege como bem próprio e como um fim ao qual se tende” (Wojtyla, 2021, p. 404). O carácter da eleição, aparece de maneira a assinalar que a comunidade de ação envolve um bem, que não é um bem individual, de um único membro, mas é um bem escolhido por todos os membros.

O bem comum aparece assim como “princípio da verdadeira participação” (Wojtyla, 2021, p. 406). Os membros desta comunidade não estão simplesmente realizando algo em conjunto; trata-se de uma comunidade que possui um bem, para o qual todos os seus membros, uma vez escolhido, estão igualmente direcionados. Somente assim se compreende a afirmação do autor de que “o bem comum é certamente o bem da comunidade” (Wojtyla, 2021, p. 405), podendo melhor “ser definido com facilidade como o fim ao qual tende a comunidade” (Wojtyla, 2021, p. 405).

É possível compreender, portanto, que a raiz dos problemas sociais contemporâneos reside na redução da pessoa à categoria de indivíduo (isolado) ou de massa (coletivo). Assume-se, neste trabalho, a posição de que a teoria da participação de Wojtyla não é apenas uma alternativa teórica, mas uma necessidade corretiva para as democracias atuais, que muitas vezes oscilam entre o egoísmo liberal e a massificação burocrática.

3.2.2 Autenticidade e inautenticidade da participação

Após desenvolver estes apontamos, Wojtyla inicia uma exposição sobre as atitudes autênticas e inautênticas, que os membros das comunidades podem ter em relação ao bem comum. Primeiramente, apresenta a análise das atitudes autênticas, distinguindo duas, que estariam interconectadas, a solidariedade e a oposição.

A solidariedade seria consequência do atuar e do existir junto com os outros, entendida como uma disposição por “realizar a parte que corresponde a cada um por pertencer a uma determinada comunidade” (Wojtyla, 2021, p. 409), no entanto, não é simplesmente uma realização vazia, ela é motivada pelo bem comum a qual a comunidade está vinculada, dessa forma, o bem comum aparece como referência permanente da solidariedade, por meio da qual, se pode afirmar que “o homem encontra sua própria realização realizando aos demais” (Wojtyla, 2021, p. 410).

Paralelamente a solidariedade tende-se a atitude de oposição, que não significa

negação da participação, ou do bem comum, mas como confirmação de ambas, haja vista que a atitude de oposição, estaria ligada “ao modo de conceber e antes de tudo de realizar o bem comum” (Wojtyla, 2021, p. 410). A oposição produziria uma busca por uma participação mais autêntica, é só deste modo, se pode compreender essa oposição como sendo construtiva. O que se objetiva com a oposição é uma autêntica participação e um “bem comum que lhe permita participar melhor, com maior plenitude e eficácia na comunidade” (Wojtyla, 2021, p. 411). Para Wojtyla, é necessário que a comunidade assegure a possibilidade de oposição⁷⁴.

Tanto a solidariedade quanto a oposição são autênticas, porque “em cada uma delas se pode realizar não somente a participação, mas também a transcendência da pessoa na ação” (Wojtyla, 2021, p. 413), entendida como a referência direta à autodeterminação e a realização da pessoa, o que faz com que se possa afirmar, que as atitudes autênticas, respeitam o valor personalista da ação.

Uma vez apresentadas as duas atitudes autênticas, faz-se necessário descrever as atitudes inautênticas, que nada mais são do que a negação das atitudes autênticas, quando estas se privam de seu autêntico valor personalista. Uma vez perdidos os elementos constitutivos, a solidariedade se converte em conformismo e a oposição em invasão.

O conformismo é entendido como processo natural, pelo fato de se tratar da semelhança com os outros, mas que pode ser uma posição inautêntica, quando essa semelhança se torna simplesmente exterior e superficial. Dessa maneira, o conformismo, nega a autodeterminação por “renunciar fundamentalmente às realizações de si mesmo atuando ‘junto com os outros’ e mediante essas atuações, o homem-pessoa de alguma maneira consente que a comunidade o arrebate a si mesmo” (Wojtyla, 2021, p. 415).

O que se assiste com o conformismo é uma negação da participação, isso porque, dá lugar a uma participação aparente, uma “adequação superficial aos outros, sem convencimento e sem autêntica implicação” (Wojtyla, 2021, p. 415), sem um compromisso efetivo, pelo qual a solidariedade é marcada. Dessa maneira, o conformismo, gera uma indiferença para com o bem comum, onde o envolvimento com a comunidade se torna expressão mais de uma necessidade de ocultar-se do que de envolver-se. É por isso, que

⁷⁴ De acordo com Wojtyla, a comunidade humana deve possuir uma estrutura que favoreça a vivência não só da solidariedade, como também da oposição, uma vez que ambas constituem-se como atitudes autênticas da participação humana. De acordo com o autor, “a oposição pode dificultar a convivência e a cooperação entre os homens, mas não deveria deteriorar ou impossibilitar. O diálogo é útil para descobrir o que é verdadeiro e correto em uma situação de oposição” (Wojtyla, 2021, p. 412). Para assegurar essa estrutura que possibilita a solidariedade e a oposição, é importante garantir o princípio do diálogo “tão adequado porque, ao não fugir das tensões, dos conflitos nem das lutas que aparecem na vida das distintas comunidades humanas, e assumir, a mudança, o que há nelas de verdadeiro e justo, pode ser a origem do bem para os homens. É preciso aceitar o princípio do diálogo sem temer as dificuldades que aparecem no curso de sua realização” (Wojtyla, 2021, p. 412).

Wojtyla afirma que essa postura leva consigo não a unidade, mas a uniformidade, no conformismo “os homens unicamente se adequam externamente as exigências da comunidade, e o fazem principalmente para obter benefícios ou para evitar desgostos, tanto a pessoa como a comunidade sofre perdas irreparáveis” (Wojtyla, 2021, p. 415).

Conforme Wojtyla, a participação é o bem mais básico da comunidade, sem o qual se impossibilita a vida em comunidade. Nesse sentido, a evasão é entendida como uma renúncia ao atuar com os outros, no qual o homem estaria

[...] convencido de que a comunidade o anula, e por isso busca retirar-se da comunidade. No caso do conformismo, o faz mantendo as aparências; porém, no caso de evasão, sem se preocupar com elas. Mas em ambos os casos, algo essencial é retirado do homem: a característica dinâmica da participação como propriedade da pessoa, que lhe permite realizar ações e realizar-se autenticamente por meio dessa ação (Wojtyla, 2021, p. 416-417).

O autor é categórico em afirmar que estas são atitudes inautênticas não só porque são uma deformação das posições autênticas, mas sim devido os seus fundamentos, isso porque em seu fundamento estas posições negam a estrutura específica da pessoa.

Dentre as considerações realizadas por Wojtyla durante a análise da participação, destaca-se o fato de que “o homem é membro de diversas comunidades” (Wojtyla, 2021, p. 417). Entretanto, esse não é o único sistema de referência existente que trata sobre o pertencimento a uma comunidade. Tem-se também o de *próximo*, que segundo ele “se diferencia basicamente do que expressamos com ‘membro de uma comunidade’. Cada um destes conceitos indica uma possibilidade distinta e uma direção diversa da participação pessoal” (Wojtyla, 2021, p. 417). Estes são dois sistemas de referência, ajudam a compreender de forma mais precisa e multiforme a participação. Isso porque, ela se expressa em cada um de uma forma. Segundo assinala Wojtyla (2021, p. 418),

Os homens são, ou chegam a ser, membros de diversas comunidades, e nestas comunidades são, ou chegam a ser, reciprocamente próximos ou estranhos - este último de alguma maneira indica uma falta da comunidade -, mas todos são permanentemente mais próximos e não deixam de ser.

Desse modo, o conceito de próximo distante do de membro da comunidade apontaria para uma realidade mais absoluta, unida ao próprio conceito de homem, “sem que dependa de sua relação com esta ou aquela comunidade, ou sociedade. O conceito de ‘próximo’ se refere ou tem em conta somente a humanidade em si, que possui qualquer ‘outro’ homem tanto como ‘eu’” (Wojtyla, 2021, p. 419). Sendo assim, se por membro de comunidade se pressupõe sempre um vínculo a alguma comunidade determinada, o conceito de próximo ofereceria “uma realidade mais geral, e também um fundamento mais universal de qualquer comunidade

humana” (Wojtyla, 2021, p. 419).

Com o conceito de próximo seria possível se aproximar ainda mais da noção de participação, haja vista que estes dois sistemas de referência partem da natureza social do homem. O sistema próximo, como fundamento das relações interpessoais, enquanto “que ‘membro de uma comunidade’ fundamenta as relações sociais.” (Wojtyla, 2021, p. 419), no entanto, essa relação ainda é superficial, isso porque estes dois sistemas se associam. Segundo a análise de Wojtyla (2021, p. 420-431) a participação

[...] anda de mãos dadas com os valores comunitários e ‘personalistas’. Precisamente por isso, não pode ser expressa apenas pelo pertencimento a diversas comunidades, mas, por meio disso, deve atingir a humanidade de cada pessoa. Somente mediante esta inter-relação na mesma humanidade, a que se refere o conceito de ‘próximo’, a propriedade dinâmica da participação alcança sua profundidade pessoal e sua dimensão universal.

Nesse sentido, a participação serve não só para a realização dessa ou daquela pessoa, mas para a realização de cada pessoa na comunidade.

Antes de concluir *Pessoa e ação*, Karol Wojtyla, dedica as suas últimas palavras, ao sentido do mandamento evangélico do amor, isso porque ainda que tenha afirmado que não era objetivo da obra entrar no terreno ético, falar sobre este mandamento é de alguma maneira toca seu limite. E o faz, por compreender que o mandamento do evangelho possui um conteúdo ético, que está ligado ao sistema de referência próximo, de modo a lhe atribuir um significado fundamental.

De acordo com Wojtyla o mandamento, isto é *ao próximo como a ti mesmo* indica um conteúdo comunitário, que não faz referência a uma comunidade específica, mas ao contrário, expressa uma inter-relação fundamentada na humanidade, de modo a pôr “em manifesto o que faz plenamente humana a comunidade” (Wojtyla, 2021, p. 422).

É neste sentido, que retorna a afirmação de que os dois sistemas de referência se compenetraram e devem estar sempre próximos um do outro, uma vez que a sua separação poderia produzir consigo a alienação, entendido na obra como sendo um estranhamento da humanidade do homem. Wojtyla afirma que a alienação pode ganhar espaço, quando “a participação em uma comunidade oculta e limita a participação na humanidade dos ‘outros’, quando se debilita a substancial inter-relação que confere a uma comunidade de homens o caráter de humana” (Wojtyla, 2021, p. 423), isso é, quando não se tem relações verdadeiramente humanas.

3.2.3 Pessoa, participação e comunidade

Ao apresentar suas palavras conclusivas em *Pessoa e ação*, Wojtyła afirma que as análises desenvolvidas estão incompletas, e em um caráter de “‘esboço’ e não uma concepção madura” (Wojtyła, 2021, p. 427). Este caráter evidencia, segundo o autor, a necessidade de uma nova elaboração. É neste sentido, que melhor se compreende a afirmação presente na introdução de *El hombre y su destino*, de que a obra precisa ser entendida como uma continuação de sua obra fundamental. Isso devido a necessidade de “clarificar a linguagem personalista e a estrutura das relações interpessoais” (Wojtyła, 2024, p. 9) que foram inicialmente apresentadas em *Pessoa e Ação*.

Ainda nesta obra, a tese de Wojtyła é clara e se mantém inalterada. A pessoa permanece como chave de leitura de todas as análises desenvolvidas,

[...] tanto metodologicamente como substancialmente é adequado uma solução que, ao mesmo tempo em que priorizar a concepção de pessoa e da ação, busca, sobre a base dessas concepções, uma interpretação adequada da comunidade e das relações interpessoais com todos seus matizes e com toda sua riqueza (Wojtyła, 2024, p. 428).

O que objetiva assim é realizar uma conceituação sobre a inter-relação entre pessoa e comunidade. O primeiro elemento dessa relação é expressa por meio da noção de participação, que em *El hombre y su destino*, apresenta-se como sendo sintetizada de dois modos, primeiro como propriedade da pessoa, que se expressa na “capacidade de conferir uma dimensão pessoal ao próprio existir e agir quando o homem existe e age em comum com os outros” (Wojtyła, 2024, p. 73), este primeiro modo conferiria uma dimensão personalista, a ação. Já o segundo é entendido como a “relação positiva da humanidade dos outros homens, entendendo a ‘humanidade’ não como ideia abstrata do homem, mas [...] como o ‘eu’ pessoal é, em cada caso, único e irrepitível” (Wojtyła, 2024, p. 73), esse segundo modo se aproxima do conceito de próximo, anteriormente apresentado.

Além da tese sobre a pessoa, nesta obra, Wojtyła mantém a posição de que não objetiva fundamentar uma teoria da comunidade, mas sim apresentar elementos, dentre estes a distinção entre comunidade e sociedade⁷⁵. Para ele, a comunidade “se trata tanto de uma realidade como de uma ideia ou princípio” (Wojtyła, 2024, p. 78), o que o filósofo personalista faz, segundo Burgos, é reelaborar o conceito de comunidade e de sociedade, de modo a ir “suavizando a separação estrita entre ambas, pois agora ambas são consideradas comunidades e, além disso, não são completamente independentes, mas existe uma correlação

⁷⁵ Apesar de parecer que conduzirá mais detalhada sobre a sociedade, Wojtyła não o faz. Isso porque de acordo com ele, não tem como objetivo na sessão tratar sobre a sociedade (Wojtyła, 2024), mas sim da dimensão social, dimensão essa que ao usar o termo “nós” para se remeter a muitos sujeitos, mais principalmente a subjetividade desta multiplicidade.

mútua entre elas” (Burgos, 2023, p. 15)⁷⁶. Essa correlação poderia melhor ser percebida por meio da distinção entre comunidade de existir e de atuar, onde o autor aponta uma identificação da sociedade como uma comunidade de atuar, caracterizada pela objetividade.

A comunidade é possuidora de dimensões, uma delas é a interpessoal, que pode ser traduzida pela relação *eu-tu*, e a outra é a dimensão social da comunidade, traduzida pelo *nós*. Por meio da dimensão interpessoal, se afirma a existência de um *eu* que é constituído por um *tu*. Nas palavras de Wojtyła “o ‘tu’ é outro ‘eu’ distinto de mim [...] o ‘tu’ não é somente a expressão de uma separação, mas também a expressão de uma unidade” (2024, p. 81), formada por dois homens concretos. Para o autor, essa relação ainda não constitui uma comunidade, mas é fundamental para a sua existência, por se aproximar daquela participação na humanidade, de que trata o primeiro modo de participação.

Com essas análises, Wojtyła defende que pode “definir a dimensão essencial da comunidade interpessoal” (Wojtyła, 2024, p. 87), e o faz, aproximando o exposto com as reflexões realizadas em *Pessoa e ação*, por meio da noção de próximo. Isso porque, a dimensão essencial da comunidade interpessoal estaria na compreensão “do outro como um eu”, isso é, em um reconhecimento da alteridade. A partir desta compreensão, sustenta que “o ‘tu’ está frente ao ‘eu’ como verdadeiro e completo ‘outro eu’” (Wojtyła, 2024, p. 87), por esse motivo, é uma relação pessoal, que reconhece a subjetividade de ambos, bem como os elementos constitutivos do agir humano.

É somente deste modo, que Wojtyła reconhece que a relação interpessoal “se converte realmente em uma autêntica comunidade subjetiva” (Wojtyła, 2024, p. 87), é a partir deste primeiro reconhecimento de uma comunidade que surge a conceituação da mesma como sendo “o que une” (Wojtyła, 2024, p. 89). A conclusão do autor é que somente uma relação deste tipo, pode merecer o nome de *communio personarum*, de comunidade de pessoas.

Mas existe ainda uma dimensão social, traduzida pelo *nós* e que conforme o autor, “indica, acima de tudo, uma coletividade; essa coletividade é composta por homens, isto é, por pessoas” (Wojtyła, 2024, p. 90), distintamente da dimensão interpessoal, a dimensão social é caracterizada pela multiplicidade, e por isso pode ser chamar de sociedade, grupo social, etc. Apesar de envolver a multiplicidade, ainda nesta dimensão, se mantém o reconhecimento da pessoa como sujeito, ou seja, “de que todo homem é um ‘eu’ ou um ‘tu’, e não um ‘ele’. ‘Ele’ parece designar, antes de tudo, o homem-objeto” (Wojtyła, 2024, p. 90), o que seguiria na contramão da conceituação da comunidade.

Para Wojtyła, o termo *nós* remete a muitos “homens, muitos sujeitos que de alguma

⁷⁶ Todas as citações desta obra, são tradução nossa;

forma existem e agem em comum” (Wojtyla, 2024, p. 91), não são muitas ações desconectadas, *em comum* significa precisamente “que essas ações, e com elas também a existência de muitos ‘eu’, está em relação com um certo valor, que por isso merece o nome de bem comum” (Wojtyla, 2024, p. 91). Apesar de já ser um elemento apresentado em *Pessoa e ação*, nesta obra, o bem comum é caracterizado como elemento constitutivo da dimensão social. Conforme Wojtyla, “o bem comum parece constituir o próprio coração da comunidade social” (Wojtyla, 2024, p. 91), sendo o elo entre os sujeitos que a constitui.

Apesar destas duas dimensões serem próximas, se constituem como duas realidades distintas, porque são possuidoras de especificidades, a relação social não elimina ou deve eliminar a relação interpessoal, nem o inverso. Segundo a linguagem do autor, essas dimensões “de diversos modos se compenetraram, se contém e até se condicionam” (Wojtyla, 2024, p. 101). Para Wojtyla, o fundamento das duas dimensões é o homem enquanto pessoa, e que só se tem sentido falar de comunidade, com base na pessoa como sujeito do existir e do agir (Wojtyla, 2021), torna-se evidente, assim, que a partir destas análises é possível se desenvolver uma compreensão mais completa sobre a participação e a alienação.

A alienação seria antítese da participação (Wojtyla, 2024), isso porque “o homem aspira a participar” (Wojtyla, 2021, p. 74), como visto o fundamento da participação é a subjetividade pessoal, e negá-la é justamente o que faz a alienação ser contrária à participação. Apesar de possuir muitos significados, a alienação para Wojtyla é compreendida como antítese da participação, seja ela em sua dimensão interpessoal, na qual a alienação se apresenta como um apagamento do outro, sendo este reduzido ao estranho, ao inimigo. Ou na segunda dimensão, na qual a alienação se apresenta como uma degeneração da comunidade que “desaparece na medida em que desaparece a experiência da humanidade que aproxima e une de modo autêntico os homens” (Wojtyla, 2021, p. 108).

Visando melhor clarificar essa antítese, Wojtyla realiza uma análise do *eu* e os *outros*, nessa relação o *outro* é sempre alguém para com quem o *eu* possui uma relação. O *eu* aqui é compreendido como sendo o sujeito real, “que, através da consciência, tem experiência de si mesmo (isto é, daquele mesmo ‘eu’) e tem experiência do outro (*autrui*) fora de si” (Wojtyla, 2021, p. 113, grifo do autor), esse *si* mesmo é o que o personalismo compreende como sendo a pessoa, que se possui e se governa e que por isso mesmo se autodetermina.

A autodeterminação como realidade intransferível fala da incomunicabilidade que a pessoa possui em comunicar o seu eu, contudo, isso “não implica uma incapacidade para compreender que o outro está constituído de modo semelhante, que também ele é um certo ‘eu’” (Wojtyla, 2024, p. 115). Cada *outro* é um *eu diferente* e do reconhecimento deste,

pode-se surgir a relação *próximo*, isso porque o outro não indica somente a igualdade de existência ou de atuar junto comigo em algum tipo de atividade, mas sim outro eu completo, único e irrepitível. Para Wojtyła o *eu-outro* assinala um esquema, isso é uma estrutura primeira que é “consciente e experiencial. É essa a estrutura que propomos como participação. A participação na humanidade dos outros seres humanos.” (Wojtyła, 2024, p. 117), essa estrutura trata daquele segundo modo de compreender a participação.

Apesar destas análises apontarem sempre para uma estrutura, ou relação, cabe ressaltar que, a participação não é assegurada simplesmente pelo fato de existir uma comunidade. A concretização, ou a atualização, da participação é uma realidade dependente (Wojtyła, 2021) de cada ser humano, de cada comunidade. Nesse ponto, é oportuno recuperar de que modo Wojtyła compreende o mandamento do amor, como sendo possuidor de um elemento ético, aceito pela maioria dos homens independentes de sua confissão, isso porque,

[...] o que nos definimos como o mandamento do amor no seu nível elementar, básico (inclusive, em um certo sentido, pré-ético) é um convite a experimentar o outro ser humano como 'outro eu', ou seja, um convite a participar de sua humanidade, concretizada em sua pessoa, precisamente como a minha humanidade se concretiza em minha pessoa (Wojtyła, 2024, p. 120).

Tal afirmação permite concluir que a participação não é uma realidade dada, ela necessita de um movimento que a atualize. Para o autor, este impulso de que necessita para a sua atualização, se expressa pelo mandamento, não como imposição exterior, mas como fruto do interior, que “se limita a sublinhar que todo ser humano deve considerar constantemente como um dever a participação atual da humanidade dos outros homens, isto é, ter experiência do outro como um ‘eu’, de uma pessoa” (Wojtyła, 2024, p. 121), a atualização da participação exige, portanto a própria estrutura da pessoal que já apresentamos.

É neste sentido, que se compreende a alienação como oposto à participação, justamente porque por ela, tem-se um “enfraquecimento ou mesmo a anulação da possibilidade de experimentar outro ser humano como ‘outro eu’” (Wojtyła, 2024, p. 125). Nesta análise, o autor, não se preocupa em dizer como a alienação acontece, mas se dedica a identificá-la como “ausência, ou melhor, a supressão de todos os elementos através dos quais o esquema 'eu-outro' é formado, bem como os elementos de sua atualização” (Wojtyła, 2024, p. 125), é por isso que quando tratou dos sistemas, Wojtyła identificou na raiz destes, uma compreensão sobre o homem, que nega a pessoa. Reforça-se assim a percepção de que “a relação ‘eu-outro’, sempre única e irrepitível, mostra-se estar condicionada pelas relações que governam toda a multiplicidade dos seres humanos, as sociedades ou comunidades específicas” (Wojtyła, 2024, p. 128).

Em uma comunidade, em que se nega a possibilidade da participação, se nega, por isso mesmo, a pessoa humana. Dessa forma, é fundamental, que os sistemas, garantam a defesa da pessoa, o reconhecimento de sua autodeterminação e realização, e a defesa da sua liberdade, porque só assim, é possível uma autêntica comunidade humana. De acordo com Wojtyła, o centro da alienação é “sempre essencialmente humano: a alienação é a negação da participação” (Wojtyła, 2024, p. 131), de modo que, não é somente a transformação das estruturas, que promove a sua superação, é também por meio de uma autêntica participação.

Neste ponto, conclui-se que a teoria da participação de Wojtyła oferece o suporte antropológico necessário para a compreensão do bem comum pretendida nesta investigação. Verifica-se, portanto, que a superação da alienação política não reside meramente em ajustes institucionais, mas na restauração da capacidade subjetiva da pessoa em reconhecer a humanidade do *outro*. Tal constatação permite alinhar o pensamento wojtyliano ao personalismo comunitário de Maritain, revelando que ambos, por vias distintas, convergem para a primazia da pessoa na estrutura social.

3.3 Fundamentação personalista de uma atuação sociopolítica

Para compreender o alcance filosófico da teoria da participação e seu potencial para fundamentar uma visão personalista da atuação sociopolítica, é oportuno situá-la dentro das correntes do personalismo. Conforme sistematizado por Juan Manuel Burgos, o personalismo pode ser agrupado em três correntes principais⁷⁷: o personalismo comunitário, que tem em Emmanuel Mounier seu principal expoente; o personalismo dialógico, mais voltado à dimensão relacional da pessoa; e o personalismo ontológico, que se apresenta em duas vertentes: uma clássica, ligada à tradição tomista, e outra moderna, que busca integrar as contribuições da filosofia clássica e moderna.

3.3.1 O personalismo ontológico moderno como chave de leitura

De acordo com Burgos (2015, p. 13) o personalismo ontológico moderno defende

[...] uma influência do personalismo por meio da ação social. Compartilhando plenamente a ideia de que a filosofia deve influenciar a sociedade e não se limitar a um mero jogo acadêmico, sob pena de perder sua relevância, o POM⁷⁸ entende que essa influência, se quiser ser eficaz, deve realizar-se principalmente através do âmbito intelectual, que é onde a filosofia possui seu ponto forte.

⁷⁷ Uma exposição mais detalhada sobre essas as correntes e fases do personalismo, e que segue a compreensão de um Personalismo Ontológico Moderno, pode ser encontrada, em: BURGOS, Juan Manuel. Introdução ao Personalismo. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

⁷⁸ Burgos na obra usa a sigla “POM”, para falar do Personalismo Ontológico Moderno;

A identificação dessa corrente como um instrumento de influência filosófica na política, é apresentada em oposição ao personalismo comunitário, principalmente o dos primeiros anos de Mounier, que defendia um afastamento do personalismo das academias e uma maior atuação transformadora por meio da política⁷⁹. De acordo com Burgos (2015), o personalismo ontológico moderno, não abandonaria a ação social, mas a influenciaria eficazmente, por meio da filosofia. Desse modo, para além de uma postura ou de um movimento, como pensou Mounier, o personalismo ontológico moderno, enquanto filosofia, transformaria a sociedade por meio da influência teórica na prática social.

É nesta vertente que se insere Karol Wojtyła, isso porque, embora ele próprio nunca tenha formalizado ou usado o termo, personalismo ontológico moderno, sua obra foi reconhecida por Burgos como expressão dessa abordagem. Essa posição não é unânime entre os comentadores, mas é adotada neste trabalho por ser compreendida como fruto de um processo de sistematização da filosofia personalista. Sendo a pessoa possuidora de uma pluralidade conceitual, tal sistematização possibilita a sua identificação frente a outras correntes filosóficas.

Essa distinção destaca o fato de que o personalismo ontológico moderno, ao reconhecer a pessoa como sujeito livre, autodeterminante, capaz de comunhão e realização no bem comum, fornece uma fundamentação personalista da atuação sociopolítica. Dessa maneira, ao partir da estrutura da pessoa como sujeito da ação e de participação, torna-se possível identificar uma influência dessa teoria para a vida sociopolítica.

Sem formular uma doutrina política sistemática, o filósofo polonês fornece os elementos antropológicos fundamentais para uma filosofia social. Cabe destacar, que o caráter inacabado da teoria da participação não compromete sua validade como fundamento filosófico. Pelo contrário, sua força reside na articulação com uma antropologia que fornece os elementos essenciais para compreender a vida social e política a partir da pessoa. Isso

⁷⁹ Cabe considerar que essa é uma posição do chamado primeiro período do pensamento de Emmanuel Mounier, isso porque, inicialmente, ele apresenta uma visão de personalismo, “não como uma sistema filosófico ou uma escola de pensamento, mas como um movimento ou atitude de destaque da pessoa” (Burgos, 2018, p. 198), posição que justifica inclusive o seu certo afastamento das acadêmicas. Mas pouco a pouco essa compreensão vai sendo amadurecida, de modo a afirmar que “O personalismo é uma filosofia, não apenas uma atitude” (MOUNIER, Emmanuel. *El personalismo*. Antologia Essencial, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 67, tradução nossa). Essa no entanto é uma posição assumida nos seus últimos 3 anos de vida (Burgos, 2018), mas que mantém a compreensão da mesma, como sendo uma atitude, “um movimento de ação social e intelectual, impulsionado por algumas ideias mestras sobre a pessoa, que exigiam mudanças radicais na sociedade” (Burgos, 2018, p. 198). De acordo com Burgos, esse desenvolvimento pode ser sistematizado com a afirmação de que por meio de Mounier, o personalismo assumiu o termo “comunitário” com maior demarcação, fazendo o ser associado “a esse específico modo de entender o personalismo, isto é, um personalismo muito inclinado à ação, pouco preocupado com o trabalho teórico de fundamentação, e que exige daqueles que aderem a ele um forte compromisso moral e militante de transformação do mundo em favor da pessoa humana” (Burgos, 2018, p. 88).

porque, a participação surge como consequência do ser da pessoa enquanto sujeito relacional. Assim, ainda que Wojtyła não tenha sistematizado uma teoria social completa, os princípios presentes em suas obras permitem estabelecer uma base para pensar a atuação sociopolítica em chave personalista.

3.3.2 A pessoa como fundamento ontológico da sociabilidade

Em conformidade com a antropologia apresentada, a pessoa é o fundamento da sociabilidade humana, essa afirmação antecede o início da tematização sobre a participação, e surge em *Persona y acción*, sob a forma de apontamentos, e mesmo quando retomada em obras posteriores, mantém o caráter aberto, o que favorece seu desenvolvimento futuro. Conforme destaca Burgos, esse tema “não chegou a se desenvolver plenamente, pois a eleição para o papado⁸⁰ impediu seu aprofundamento posterior” (2023, p. 95)⁸¹.

Este trabalho compartilha com Burgos a compreensão de que por meio dos desdobramentos presentes tanto em *Persona y acción* como em *El hombre y su destino*, é possível expor elementos dessa compreensão social de Wojtyła, que não se encontra totalmente sistematizada como sua antropologia, mas que pode após a sua apresentação, influenciar a atuação sociopolítica.

Como destacado, Wojtyła não se preocupa em demarcar uma conceituação fechada de sociedade em sua obra, essa não conceituação, é justificada com a tese de que não objetiva construir uma teoria da comunidade. No entanto, reconhece que a pessoa é membro de muitas comunidades, dentre as quais a própria sociedade (Wojtyła, 2021), que em conformidade com suas análises, só pode ser entendida como comunidade de pessoas, isso é, uma estrutura relacional objetiva, que reconhece e possibilita a existência e a atuação da pessoa como sujeito de relação.

Segundo o autor a “comunidade não é a sociedade e a sociedade não é a comunidade” (Wojtyła, 2024, p. 77), uma vez que ambas possuem fins e elementos distintos,

A primeira se centra na objetividade das relações, enquanto que a segunda se foca na subjetividade, ou seja, na consciência pessoal de pertencimento a uma determinada comunidade. Por isso, a sociedade, diferentemente da comunidade, pode gerar alienação. À primeira se pertence, em muitas ocasiões, ainda que não se deseje, e o conjunto de leis objetivas que a constituem pode oprimir o sujeito. A comunidade

⁸⁰ A de se reconhecer que como líder da Igreja Católica, o Papa João Paulo II, apresentou muitas discussões sobre a dimensão social, sendo o responsável pela publicação de muitas encíclicas sociais tais como, a *Laborem Exercens* (1981), sobre o trabalho humano, a *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), sobre o desenvolvimento humano integral e a *Centesimus Annus* (1991), em comemoração aos 100 anos da Carta Encíclica *Rerum Novarum* sobre a condição dos operários do Papa Leão XIII. Contudo, filosoficamente essa produção é interrompida, ainda que os seus fundamentos estejam presentes em todo o magistério desenvolvido ao longo do seu pontificado.

⁸¹ Toda as traduções desta obra, são tradução nossa;

autêntica, pelo contrário, só se realiza mediante a unidade das subjetividades (Burgos, 2023, p. 18).

Essa distinção se desenvolverá ainda em outras obras, de Karol Wojtyła, onde inclusive ele chega a demarcar o caráter por demais aberto que o termo comunidade assumiu, e demarca um retorno a *communio personarum*, a comunhão de pessoas⁸². Entretanto, ainda com essa posterior mudança fica a compreensão de que, seja usando *comunidade* ou *comunhão*, ambas surgem no intuito de marcar o homem enquanto pessoa.

Reconhecer a pessoa como sujeito, é considerada por Burgos, como sendo uma das teses fundamentais da teoria da participação, que Wojtyła não abandonaria, principalmente ao tratar da dimensão social, isso porque

O ‘nós’ possui uma dimensão subjetiva ou ‘quase-subjetiva’, pois, evidentemente, não se trata de uma subjetividade humana individual. Essa quase-subjetividade ou subjetividade de muitos é o que confere *caráter pessoal à comunidade* e torna possível, em sentido estrito, falar de um ‘nós’ distinto de um grupo ou coletividade anônimos. Uma cidade, ou mesmo uma nação, considerada de forma abstrata, possui apenas de maneira muito difusa um caráter pessoal; mas, se esse agrupamento vai além da mera proximidade física e constitui uma comunidade de vida, na qual se compartilham esperanças, memórias, tradições e costumes, então personaliza-se, dando origem ao ‘nós’. [...] Esse ‘nós’ não é apenas uma agregação de indivíduos ou cidadãos submetidos a leis comuns, mas possui uma unidade vital que nos permite falar coletivamente sem nos sentirmos subsumidos ou absorvidos por essa generalidade, pois tal grupo ou conjunto inclui, sem anular, nossa própria subjetividade (Burgos, 2023, p. 10, grifo do autor).

É somente assim que se pode chegar à afirmação de que a relação é o elemento fundante da comunidade, na qual, a partir da unificação de *outros eus* vai se constituindo um *nós*, que “se forma mediante o bem comum, a partir de uma multissubjetividade, ou seja, da subjetividade das pessoas individuais” (Burgos, 2023, p. 11).

Desse modo, negar a dimensão interpessoal, ou seja, a relação do *eu* com um *tu*, é negar a dimensão social, isso porque, a relação *eu-tu* é a porta do *nós*. Sendo assim, sem uma, a outra não pode existir, haja vista que o que se tem é o não reconhecimento da possibilidade da vivência da alteridade. Por isso, a melhor forma de garantir uma autêntica participação e

⁸² “De fato, essa parece ser a perspectiva finalmente adotada por Wojtyła, que, em seus escritos mais recentes, abandona a ideia de “comunidade” devido ao seu caráter excessivamente genérico, em favor da expressão *communio personarum*. Esse termo já aparece ocasionalmente em *Pessoa: sujeito e comunidade*, onde é compreendido como o tipo de relação em que o homem é verdadeiramente tratado como pessoa; porém, sua presença é esporádica, sendo “comunidade” a noção fundamental. Mais adiante, no entanto, o termo não apenas se consolida, como também se abandona a expressão “comunidade”. Existe, a esse respeito, uma passagem muito significativa. Quando, nos primeiros momentos de *Varón y mujer lo creó*, Wojtyła se empenha em buscar um termo que permita descrever adequadamente a unidade varão-mulher, bem como sua vida em comum, ele afirma: “Poder-se-ia usar também aqui o termo ‘comunidade’, se não fosse genérico e não tivesse significados tão numerosos. *Communio* diz mais e com maior precisão, pois indica precisamente aquela ajuda que deriva, em certo sentido, do fato mesmo de existir como pessoa junto a uma pessoa”. A *communio personarum*, portanto, é sua escolha última e definitiva para descrever os grupos humanos nos quais se dá a participação, em detrimento do termo “comunidade”. Por isso, não surpreende que o utilize para descrever a família, como no conhecido texto A família como *communio personarum*.

comunidade é por meio da defesa de uma antropologia autêntica. Retorna-se aqui a compreensão da necessidade de uma antropologia adequada (Wojtyla, 2021), que o filósofo polonês apresenta como justificativa para a sua conceituação antropológica.

3.3.3 Participação e norma personalista

A conceituação antropológica desenvolvida é justificada, com a afirmação de que a “ética personalista necessitava de uma antropologia personalista” (Wojtyla, 2021, p. 14), essa afirmação, é consequência da produção de *Amor e responsabilidade*, e encontra nela a sua explicação. Isso porque, tal como já expomos, a preocupação com a pessoa vai surgir no contexto das questões levantadas já nesta primeira obra. Conforme Rodrigo Guerra López, mesmo que a obra se apresente como um estudo ético, “logo em seu início, apresenta um conjunto de premissas que podem nos ajudar a compreender como o personalismo opera configurando um novo tipo de racionalidade” (Guerra, 2013, p. 56).

Ao resgatar afirmações de teóricos modernos, Rodrigo assinala que a modernidade está adoecida e a sua causa, é a existência de uma racionalidade instrumental (Guerra, 2013), que converte tudo em objeto e domínio, inclusive a pessoa humana. Frente a isso, afirma que

[...] existe uma dimensão do real que não pode ser medida em termos de eficiência, produtividade ou êxito prático [...] essa dimensão permite que os seres humanos vivenciem, de modo concreto, experiências de valor que possibilitam à razão encontrar um destino que transcende a finitude (Guerra, 2013, p. 45),

Essa nova dimensão é por isso mesmo uma nova racionalidade, que uma vez ampliada para além dos limites que assumiu na modernidade, seja “capaz de acolher o imprevisível, o irreduzível, o saturado, o surpreendente, a doação” (Guerra, 2013, p. 46). Dessa maneira, o que o autor defende é a existência de uma racionalidade ampliada, e não reduzida aos critérios da instrumentalização, da eficácia, da utilidade e do poder. Em meio a esta reflexão, Guerra assinala que o personalismo de Wojtyla pode contribuir para com o surgimento de uma nova racionalidade, justamente por não se limita à uma exposição puramente antropológica da pessoa, mas reflete também

[...] sobre as condições práticas que precisam ser estabelecidas para que as pessoas possam existir conforme as exigências de sua dignidade. Neste sentido, a reflexão de Wojtyla em *Amor e responsabilidade* é uma espécie de protesto contra a instrumentalização e a coisificação das pessoas. Por isso, a originalidade da proposta metodológica de nosso autor o conduzirá à formulação de uma expressão normativa na qual, embora utilize termos que evocam outros autores, se evidencia novamente sua própria elaboração. Referimo-nos à explicitação da ‘norma personalista da ação’ (Guerra, 2013, p. 58, grifo do autor).

Dois pontos cabem particular atenção, a partir desta afirmação, o primeiro é o fato de

que para Guerra, existe uma posição clara na filosofia wojtyliana sobre as condições para a vida autenticamente humana, o que o presente trabalho apresenta como sendo os indicativos de uma filosofia social, e que possui seu desenvolvimento maior em *Persona y acción* e em *El hombre y su destino*. O segundo, é o fato de que esses indicativos já começam a ser acentuados em *Amor e responsabilidade*, por meio de uma expressão normativa, que é a norma personalista.

A posição de Guerra, é de que a concepção fenomenológica-realista adotada por Wojtyla, por meio da ação humana como revelação da pessoa, rompe com a lógica moderna de objetivação, pois reconhece que a pessoa se manifesta na experiência concreta, e não apenas em categorias formais.

Além disso, a afirmação da pessoa como fim, e não como meio, trata-se de uma não instrumentalização, posição totalmente contrária à racionalidade instrumental. Seja a experiência como ponto de partida, seja, a negação da instrumentalização da pessoa, já são postulados trazidos desde *Amor e responsabilidade*. Tendo apresentado, o primeiro no início da exposição, pretende-se agora dar destaque ao segundo, não por meio de apresentação exaustiva sobre a obra, mas nos limitando a apresentar as relações com o que já foi exposto sobre a pessoa humana, de modo a enriquecer a influência social dessa filosofia.

As primeiras linhas de *Amor e responsabilidade*, apontam para a defesa da pessoa como alguém, e a partir desta, a identificação de que “o homem não é só sujeito da ação; às vezes, torna-se também o objeto” (Wojtyla, 2016, p. 18), a experiência humana, possibilitaria a observação de várias dessas ocasiões onde o homem se observa como objeto da ação. Contudo, mesmo quando objeto de determinada ação, o homem mantém a sua personalidade, isto é, o fato de ser pessoa⁸³.

A partir dessa constatação Wojtyla inicia uma reflexão sobre o significado do verbo *usar*, o qual se definiria como o “servir-se de um o objeto de ação como meio para atingir o fim para o qual tende o sujeito que atua” (Wojtyla, 2016, p. 19), contudo o problema é quando isso se aplica às relações interpessoais. Isso porque, servir-se de um objeto como meio, pressupõe uma relação de subordinação⁸⁴, que é contrária à natureza da pessoa, que não pode

⁸³ Essa relação é melhor desenvolvida em *Pessoa e ação*, precisamente quando essa ação é realizada com outras pessoas.

⁸⁴ Além de expressar uma visão utilitarista da pessoa, que para Wojtyla “é um dos aspectos característicos do espírito humano contemporâneo e da sua atitude para com a vida” (Wojtyla, 2016, p. 29). Segundo a conceituação do autor, “o utilitarismo coloca o acento na utilidade da ação. Ora, tudo o que dá prazer e exclui o sofrimento é útil, porque o prazer é fator essencial da felicidade humana” (Wojtyla, 2016, p. 29). Em *Pessoa e ação*, quando o autor trata da comunidade de existir, ligada ao bem comum, afirma que a comunidades de existência possuem um bem comum muito mais profundo, do que as de ação, isso porque, nelas é mais forte o fundamento da participação, respondendo de maneira mais direta à natureza social do homem (Wojtyla, 2021), por isso recebem o nome de sociedades naturais. Nas comunidades do existir as ações do homem servem para

ser utilizada como meio, uma vez que “Toda pessoa é, por natureza, capaz de definir os próprios fins. Tratando-a unicamente como um meio, atenta-se contra a sua própria essência, contra o que constitui o seu direito natural” (Wojtyla, 2016, p. 21).

Esse problema, é respondido com a proposição do

[...] amor como a única antítese da utilização da pessoa enquanto meio ou instrumento da nossa ação pessoal, porque sabemos que é permitido procurar que uma outra pessoa queira o mesmo bem que nós queremos. É evidente que é preciso que ela conheça nosso fim, que o reconheça como um bem e o adote. Então entre essa pessoa e eu, cria-se um laço particular que nos une; o lado do bem e, por conseguinte, do fim comum (Wojtyla, 2016, p. 22-23).

Esse laço particular, na teoria da participação se apresenta por meio da relação *eu-tu* que se fundamenta justamente no reconhecimento de ambos como sujeitos de ação e do existir, é este o fundamento primeiro para a comunidade. Não distante disso, a afirmação de Wojtyla, nos apresenta que a postura correta é condicionada “pela relação comum das pessoas com um mesmo bem, que elas escolhem e ao qual se subordinam” (Wojtyla, 2016, p. 24). Dessa maneira, o ser pessoal implicaria um dever ser, é isso que Guerra afirma ao dizer que a “pessoa que conhecemos reclama, por sua própria natureza, ser afirmada em si mesma por meio de nossa ação. Essa descoberta permite que Wojtyla fale, com propriedade, da existência de um autêntico princípio ou norma personalista da ação” (2013, p. 58).

A norma personalista é apresentada como sendo “critério de orientação da ação. Essa norma parte do princípio kantiano de não instrumentalização do sujeito, mas o eleva e transforma em uma regra positiva” (Burgos, 2018, p. 132), norma essa que se traduz com a afirmação de que a “pessoa é um bem em relação ao qual só o amor constitui a atitude apta e válida” (Wojtyla, 2013, p. 35). Segundo esta afirmação, Wojtyla dá seguimento a uma outra linha de reflexão, baseada em uma ética sexual, da qual não se focará o presente estudo.

No entanto, cabe reforçar que o exposto sobre a norma personalista, principalmente a sua apresentação como critério de ação, pode melhor ajudar a compreender de que modo, a filosofia de Wojtyla não apenas descreve, mas normatiza o agir pessoal. Após a apresentação do primeiro ponto, pretende-se agora dar destaque ao segundo, de modo a compreender a proposição da norma personalista como critério de ação, com a participação.

3.3.4 Participação como critério sociopolítico

Segundo a filosofia de Wojtyla a antropologia adequada deve reconhecer a pessoa

sustentar e enriquecer a comunidade. Desse modo, “o homem está preparado para renunciar inclusive a alguns bens individuais, sacrificando-os pela comunidade” (Wojtyla, 2021, p. 407), essa capacidade de doação, não é uma negação da pessoa, não é a reafirmação da lógica utilitarista, mas ao contrário caminha na sua contramão, ao apresentar um movimento que é pessoal em direção a um bem comum.

como autor e responsável por suas escolhas, e não como indivíduo isolado ou massa passiva. A pessoa é possuidora de uma estrutura que, por meio da operatividade, permite não só autodeterminar-se e autorealizar-se, mas se transcender por meio dela, e junto com os demais membros da comunidade, atuar em conjunto em prol do bem comum.

Ao empregar o termo *atuação sociopolítica*, não se pretende indicar aqui uma intervenção direta nos processos políticos ou institucionais, ou a criação de um sistema aplicável a política moderna, mas indicar a influência filosófica que se realiza por meio da formação das consciências, da crítica aos sistemas antropologicamente inadequados e da proposição dos critérios fundados na filosofia personalista. Dessa maneira, a atuação sociopolítica compreendida nesta dissertação refere-se, sobretudo, ao modo como o personalismo, ao reconhecer a pessoa como sujeito de ação e de relação, influencia os fundamentos e as formas de organização da vida comum. Prescinde-se, portanto, de uma doutrina política fechada, mas mantém-se a profundidade filosófica necessária para avaliar e inspirar a ordem social.

Como apresentado durante a crítica ao individualismo e ao totalitarismo, a participação é uma via de integração da pessoa com a comunidade sem que ela se anule, mas ao contrário, garanta as estruturas e dinamismos que lhe são próprios. Neste sentido, podemos compreender a participação como critério de avaliação sociopolítica, na medida em que possibilita uma análise dos sistemas que lhes são contrários, inclusive em resposta a estes, como é o caso da oposição como postura autêntica frente ao bem comum. O critério de julgamento aqui seria justamente a defesa da operatividade, da dinamicidade e da participação.

A exposição desde dois sistemas contrários à participação, não excluem a possibilidade da identificação ou do surgimento de outros sistemas que reproduzam ou reconfiguram a mesma negação. Conforme a conceituação de Wojtyła (2021, p. 399),

[...] como já temos advertido, o Individualismo e o totalitarismo crescem sobre o mesmo chão. Sua raiz comum é a concepção do homem como indivíduo, privado em menor ou maior grau da propriedade da participação. Esse modo de pensar se reflete em seu modo de conceber a vida social, a axiologia social e a ética social.

Assim sendo, a raiz da negação seria anterior ao próprio sistema, e estaria em seu fundamento, é a concepção antropológica que tais sistemas pressupõem, o fundamento da negação. Desse modo, só é possível transformá-los ou superá-los na medida em que se supera ou se transforma a concepção na qual estão fundamentados.

É neste sentido que se pode compreender a teoria da participação, como instrumento

de análise dos sistemas, uma vez que apresenta os fundamentos sem os quais não se pode vivenciar uma autêntica comunidade humana. A indicação da teoria da participação como critério de avaliação, não é uma proposição do autor, mas pode ser assim defendida, haja vista o postulado próprio do personalismo ontológico moderno de influência da filosofia na ação social. Isso porque, “sendo a filosofia uma ação pessoal do filósofo, este deve utilizá-la para modificar a realidade” (Burgos, 2015, p. 29).

Tal como apresentado em *Persona y acción*, a ação e a participação estão orientadas a um bem que transcende o mero bem individual, ao contrário, se configura como sendo o bem comum, reconhecido e escolhido como bem, entre os membros de uma determinada comunidade, sem o qual, o mesmo poderia ser reduzido ao interesse de uma parte. Sendo o bem comum, “o bem da comunidade” (Wojtyla, 2021, p. 405), é também o bem de cada um dos seus membros enquanto participantes, de modo a se tornar vínculo de participação.

Tudo isso, fala da necessidade de estruturas que favoreçam a expressão dos dinamismos da pessoa, bem como de seu agir e existir com os outros, no qual cada pessoa seja reconhecida e valorizada em dignidade, unicidade e irrepetibilidade (Wojtyla, 2021). O personalismo de Wojtyla exige estruturas que respeitem e promovam a liberdade real da pessoa, pois é na autodeterminação que se funda a dimensão interpessoal e social, sem a qual nenhuma convivência verdadeiramente humana é possível.

A não existência destas estruturas conduz a alienação, que como antítese da participação, se torna contrária à “convicção de que a participação deve ser entendida como uma propriedade do homem que corresponde a sua subjetividade pessoal” (Wojtyla, 2024, p. 102), se tornando por isso mesmo, negação da própria pessoa. Quando a pessoa é impedida de agir como sujeito, rompe-se o vínculo entre ação, valor personalista e comunidade, o que resulta na despersonalização do ser humano (Wojtyla, 2021).

Desta análise sobressai a conclusão de que a participação, tal como fundamentada por Wojtyla, funciona como um termômetro da saúde de uma sociedade. Defende-se, nesta investigação, que uma atuação sociopolítica só assume um caráter autenticamente personalista quando garante que a pessoa permaneça como sujeito e fim da ação, e não como mero objeto da política ou interesses do Estado. Nesse sentido, as críticas apresentadas pelo autor aos sistemas que reduzem a subjetividade humana, mediante a ênfase na autodeterminação e na relação interpessoal, apontam para uma filosofia social que, embora não plenamente sistematizada, oferece fundamentos essenciais à ação social. A ausência de uma concepção social fechada não constitui uma carência, mas uma abertura para o diálogo com outras tradições, como a de Jacques Maritain, com quem Wojtyla compartilha a primazia da pessoa

na ordem política. É justamente essa convergência em torno do binômio pessoa-bem comum que será explorada no próximo capítulo.

4 PESSOA-BEM COMUM: a complementaridade entre a teoria da participação e o personalismo comunitário

Tendo sido apresentados os principais conceitos da filosofia personalista presente na antropologia de Jacques Maritain e de Karol Wojtyła, faz-se necessário agora aproximá-las de modo a determinar a partir da teoria da participação, expressa por meio do binômio pessoa-bem comum como está complementa o personalismo comunitário de Maritain.

Para isso, a presente seção iniciará por apresentar a crítica ao personalismo desenvolvida por Paul Ricoeur, que acentua a necessidade do robustecimento filosófico do personalismo, de modo a responder ao que ele chamou de a *batalha do conceito*, isto é, a compatibilidade teórico-filosófica da filosofia personalista com outras antropologias. A partir da crítica, será destacada a novidade do personalismo ontológico moderno, como maturação de elementos presentes na crítica, de modo a contribuir para uma continuidade do personalismo para o século XXI.

A partir destes desdobramentos, serão apresentados os postulados filosóficos dos dois autores, de modo a relacionar suas produções e evidenciar suas complementaridade, de modo a evidenciar de que maneira é possível a partir do binômio pessoa-bem comum, proporcionar um caráter teórico-filosófico mais consolidado ao personalismo comunitário.

4.1 A crítica e o personalismo ontológico moderno

Antes de evidenciar de que modo o personalismo comunitário pode ser enriquecido pela complementaridade entre os autores, cabe questionar a relevância das teses personalistas na contemporaneidade. Em *Reconstruir la persona: ensayos personalistas* (2009), João Manuel Burgos indaga sobre o sentido de um relançamento do personalismo hoje. Compartilha-se com ele a compreensão de que a crítica de Paul Ricoeur sobre a *morte do personalismo* traduz uma das vozes mais contundentes sobre o suposto esgotamento desta filosofia. Portanto, esta seção partirá da análise de Ricoeur para verificar a vitalidade, ou ausência dela, do projeto personalista.

4.1.1 A crítica de Paul Ricoeur e a batalha do conceito

Jean Paul Gustave Ricoeur (1913-2005), é um filósofo francês que se “inscreve na herança tanto da fenomenologia husserliana como da filosofia da existência [...]. A maior preocupação de seu pensamento é ampliar a filosofia da reflexão na direção de uma hermenêutica filosófica” (Huisman, 2001, p. 832), desejo em dialogar com a fenomenologia

da religião, a linguística, a psicanálise e a exegese bíblica.

É com base esse contexto intelectual, que se encontra a relação de Ricoeur com o personalismo, considerada em suas próprias palavras como a de uma *fidelidade crítica*, haja visto, que é o próprio Paul Ricoeur quem vai apresentar em suas obras a “influência de Mounier no pensamento ricoeuriano” (Corá, 2013, p. 13).

Dessa forma, o personalismo surge em sua produção na medida em que o autor se aproxima da filosofia personalista (Cordon e Martinez, 1942), (Burgos, 2009) e (Lauxen, 2015). Essa aproximação se dá por primeiro por meio de teóricos como Gabriel Marcel⁸⁵, e posteriormente de Mounier. De acordo com Lauxen até antes da guerra Ricoeur já havia sofrido algumas influências de Mounier, isso porque as “orientações filosóficas e cristãs de Mounier eram muito familiares a Ricoeur, embora sempre tenha visto no personalismo uma falta de embasamento teórico” (2015, p. 5).

Ainda conforme Lauxen (2015, p. 8, grifo do autor),

[...] quando vinha a Paris para participar de congressos⁸⁶, redescobre o grupo da Revista *Esprit* [Espírito], de Emmanuel Mounier, que conhecera mal antes da guerra, aproximou-se da revista e publicou nela. A amizade com Mounier aprofundou-se antes de sua morte. [...] Em 1955, Ricoeur reúne a sua primeira coletânea de artigos com o título *Histoire et Verité* [História e verdade], em sua maioria, artigos publicados na Revista *Esprit*.

Nessa mesma linha, cabe destacar que o que mais teria chamado “a atenção de Ricoeur no personalismo foi a articulação entre pessoa e comunidade e o engajamento político que Mounier invocava em relação ao ceticismo de muitos filósofos” (Lauxen, 2015, p. 5).

No contexto dessa relação entre os dois autores, é que se pode compreender a crítica de Ricoeur ao personalismo, que se encontra e se desenvolve ao longo de duas obras principais: *Une Philosophie Personnaliste* (1950) e *Morre o personalismo, volta a pessoa* (1983). Cabe recordar, que o tema da pessoa surge na sua produção com o ensaio *Note sur la personne* (1936), na qual motivado pelo que o autor chamou de um momento em que se testemunha “a restauração da noção de pessoa” (Ricoeur, 1936, p. 437)⁸⁷, o autor apresenta a superação do conceito de indivíduo por meio do de pessoa.

Neste ensaio, o autor francês apresenta uma posição irrenunciável em suas outras

⁸⁵ “Dos filósofos franceses, o que mais influenciou Ricoeur foi Gabriel Marcel, e também com quem teve uma relação mais profunda. Ricoeur considerava injusto que Sartre fosse reconhecido e não Gabriel Marcel. A filosofia de Marcel é para Ricoeur o baixo contínuo de seu pensamento. Em 1968, pouco antes da morte de Marcel, Ricoeur publica uma extensa entrevista com o seu mestre, onde também explora alguns distanciamentos em relação a ele. Para Ricoeur, falta no pensamento de Marcel uma estrutura conceitual mais sólida. Do mesmo modo, sempre tinha dificuldades em aceitar sua noção de ‘mistério’” (Lauxen, 2015, p. 8-9)

⁸⁶ Nos anos de 1947-1950 (Lauxen, 2015, p. 8).

⁸⁷ Todas as citações dessa obra, são tradução nossa.

produções mais maduras, a de que, na “medida em que o homem é objeto de ciência, ele não é uma pessoa” (Ricoeur, 1936, p. 338). Ao apresentar essa compreensão o autor já anuncia de que maneira, compreende a pessoa, não como parte de um de seus elementos biológicos ou psicológicos, como o temperamento ou caráter, mas sim como realidade não reduzida à analiticidade da ciência.

É somente em 1950, após uma maior consolidação do personalismo, é que se tem a publicação da primeira obra de Ricoeur voltada a uma crítica do personalismo. Contudo um outro evento demarca a singularidade de *Une Philosophie Personnaliste*, a morte de Emmanuel Mounier, o fundador do personalismo⁸⁸.

Nessa obra, Ricoeur se dedica a realizar um panorama geral sobre o movimento inaugurado por Mounier, e parte da constatação de que esse movimento encontra-se consumado. É somente por meio dessa análise panorâmica que se compreende a afirmação de Ricoeur de que Mounier foi “o pedagógico, o educador de uma geração” (1950, p. 862, grifo do autor). Entretanto, o trabalho educacional de Mounier só pode assim ser identificado, devido um *modus operandi* que caracterizou o seu fazer personalista.

De acordo com Ricoeur, “o pensamento de Emmanuel Mounier é marcado negativamente por sua saída da universidade, por sua ruptura com o ensino - e positivamente pela responsabilidade de um movimento, concretizado por uma revista” (1950, p. 861). Contudo a análise não se encerra aí, o autor apresenta que essa postura encontra-se em contrapartida com o fazer filosófico de autores como Bergson e o próprio Maritain⁸⁹.

Há de se destacar ainda que Ricoeur (1950) compreende a novidade de Mounier, principalmente devido a sua capacidade de dedicar-se a responder a crise civilizacional vivida, mas foi aí também onde “o estilo, o gênero e o propósito filosófico de nosso amigo foram decididos” (Ricoeur, 1950, p. 861). A fundação da revista *Esprit*, seria assim, o elemento fundante do modo de fazer o personalista de Mounier. O que não implicaria um fracasso, conforme Ricoeur, Mounier “soube reunir, o significado multidimensional do tema da pessoa” (Ricoeur, 1950, p. 887) e soube por meio dele oferecer o substrato para uma nova matriz filosófica. Desse modo, valendo-se das palavras de Mounier, Ricoeur afirma que essa

⁸⁸ Ocorrida no dia 22 de março daquele mesmo ano.

⁸⁹ De acordo com Ricoeur “obras como as de Bergson, Brunschvicg, Blondel, Maritain, contemporâneas dos primórdios da revista *Esprit*, realizam, por todo o seu estilo, o gênero didático, adaptado a uma publicação de alunos, professores e, além desses, adultos que se instruem. A filosofia francesa, até o pré-guerra, obviamente, fazia parte da função de ensino no sentido mais amplo. Essa função de ensino explica muito bem a força e a fraqueza da filosofia universitária: na verdade, a sua tendência a situar seus problemas à margem da vida, da história e de se dar uma vida e uma história própria que, no limite, são perfeitamente irreais; mas força, seu gosto por problemas de método, perguntas prévias, a busca do «ponto de partida», da «primeira verdade» e a conduta ordenada das dificuldades” (1950, p. 861, grifo do autor).

matriz pode ser identificada muito mais como um movimento, do que por uma filosofia. Esse movimento foi responsável por concentrar as forças em direção a uma nova civilização.

Após a publicação dessa primeira obra, Ricoeur, pública *Morre o personalismo, volta a pessoa* (1983), nela passados mais de 30 anos da publicação da sua primeira obra e da morte de Mounier, o cenário não é mais o mesmo, é nesse sentido que Ricoeur, se dedica nas palavras de Burgos, a realizar “uma avaliação e um diagnóstico desse grande projeto, e expressar suas conclusões” (Burgos, 2018, p. 204).

Conforme apresentado por Burgos nesta nova obra, Ricoeur “pronunciou o epitáfio do personalismo. A razão fundamental que esgrimiou é que «não foi suficientemente competitivo para ganhar a batalha do conceito», não foi capaz de forjar armas suficientemente sofisticadas para se enfrentar contra os seus inimigos de então” (2009, p. 15-16). De modo que “pagou-o com a sua derrota e o seu desaparecimento” (Burgos, 2009, p. 16).

Segundo a crítica de Ricoeur (1996), podem ser apresentados dois fatores que conduzem a constatação da morte do personalismo, a primeira devido ao uso do *ismo*, na nomenclatura do movimento. O que segundo o hermeneuta francês, conduziria ao segundo fator, traduzido como sendo a tese de que

[...] diante de outros ‘ismos’ da época: o marxismo e o existencialismo. [...] sua tese é que, nessa confrontação com duas filosofias duras, o personalismo sucumbiu com facilidade porque não dispunha de instrumentos conceituais para sustentar uma batalha consistente (Burgos, 2018, p. 204-205).

Nesse sentido, faltaria ao personalismo um estatuto epistemológico robusto capaz de não só colocar-se como resposta frente à crise vivida, mas para além disso, de responder e confrontar a outros *ismos*, da época, que também se afirmavam com respostas. A morte do personalismo⁹⁰ e assim atestada devido a sua incapacidade de responder à chamada *batalha do conceito*.

De acordo com Francisco Díez Fischer, (2020, p. 135)

Ricoeur considera problemática a escolha de Mounier pelo termo em –ismo, tomado juntamente com outros –ismos, eis que rebaixa o personalismo à condição de ‘fantasma conceitual’. O personalismo ‘morre’ em razão de circunstâncias históricas que modificam sua base de compreensão conceitual, tornando-se vulnerável, marcado pela mesma nota de infâmia, aduz Ricoeur (1996, p. 156), que marca seus irmãos inimigos: marxismo, existencialismo.

Atestar a morte do personalismo, quer ser indicativo de uma vitalidade, a do conceito de pessoa. Isso porque, para Ricoeur, a morte do personalismo deveria atestar a continuidade

⁹⁰ “[...] as suas contribuições não tiveram a qualidade e complexidade necessárias para forjar uma filosofia forte. Por isso, uma vez assumidas pelo contexto social e cultural, o seu atrativo decaiu e, com ele, a sua força, até acabar por desaparecer” (Burgos, 2009, p. 16).

do conceito de pessoa. Haja vista que, “se volta a pessoa, é porque ela continua sendo o melhor candidato para sustentar os embates jurídicos, políticos, econômicos e sociais [...] um candidato melhor do que todas as outras entidades” (Ricoeur, 1996, p. 158). Nesta afirmação vemos um retorno àquela mesma posição apresentada em sua primeira obra sobre a pessoa, de modo a acentuar a vivacidade do conceito frente a outros como o indivíduo e consciência.

Ao apontar a morte do personalismo e a volta da pessoa, Ricoeur afirma que “não teria sentido continuar nem com o termo nem com o projeto do personalismo” (Burgos, 2009, p. 16). Haja vista a incapacidade do movimento sustentar teoricamente o seu principal elemento, o conceito de pessoa.

De acordo com Burgos, “Ricoeur tinha uma parte importante de razão ao criticar a densidade filosófica da proposta de Mounier. Trata-se, de fato, de um lugar-comum na avaliação do pensamento deste filósofo que se pode encontrar, em termos semelhantes, em outros autores como Maritain ou Stefanini” (2009, p. 17). Isso porque, Mounier conferiu ao personalismo uma primazia da ação sobre a reflexão, que teria dificultado

[...] a elaboração de uma reflexão filosófica detalhada e sistemática. E, embora tenha se tornado cada vez mais consciente deste problema, e em suas últimas obras, especialmente em *O personalismo*, tentou mitigar este déficit, não dispôs de tempo suficiente para alcançá-lo de maneira satisfatória (Burgos, 2009, p. 17).

A partir dessa posição, Burgos (2009) se dedica a questionar quais seriam os desdobramentos da filosofia personalista se a morte do autor não a tivesse interrompido, contudo, apesar da pergunta sem resposta, de modo a compartilhar com Ricoeur a tese de que sua filosofia foi insuficiente⁹¹. Entretanto, mesmo com essa insuficiência, o personalismo desenvolvido por Mounier

[...] foi filosoficamente muito forte do ponto de vista da intuição e do projeto, e boa prova disso foi o seu grau de influência. Mounier viu os problemas, viu as soluções, intuiu o caminho que havia que percorrer e deu os primeiros passos. É verdade que nem ele nem seus seguidores desenvolveram a fundo estas intuições com o grau de sistematicidade que se pode encontrar em outras filosofias e que, quando o tentaram, como pretendeu Mounier com seu *Tratado do caráter*, os resultados também não foram especialmente satisfatórios (Burgos, 2009, p. 18).

O que não negaria o fato de sua filosofia ser geradora de uma corrente que conheceria após a sua morte um crescimento de sistematizações. Com Burgos sustentamos que “na filosofia, nem tudo depende do rigor formal. A intuição também tem seu papel, que pode ser mais importante que a formalização” (2018, p. 207), é o que sustentamos por exemplo com a

⁹¹ “O que teria acontecido se a morte não tivesse interrompido precocemente seu itinerário vital e intelectual é uma pergunta certamente apaixonante mas que, lamentavelmente, não tem resposta. O que sabemos, de fato, é que sua contribuição especulativa em forma de uma filosofia forte e sistemática foi insuficiente” (Burgos, 2009, p. 17).

defesa de uma atuação sociopolítica a partir de Wojtyla na sessão anterior.

Seguindo essa linha de compreensão é que se pode afirmar junto a Burgos (2009), que apesar do conteúdo da crítica de Ricoeur ser fundamentada e reconhecida, inclusive por teóricos personalistas, esta seria uma tese equivocada, isso porque, mesmo depois da morte do seu fundador, o personalismo se desenvolveu graças a contribuição de outros autores. O que leva à afirmação de que o personalismo não desapareceu, mas “pelo contrário, sua presença e importância está se incrementando de maneira contínua” (Burgos, 2009, p. 19).

O erro fundamental de Ricoeur, seria portanto o de identificar “substancialmente o personalismo com a corrente mourieriana” (Burgos, 2009, p. 19), o que inviabilizaria sua crítica, haja vista, que como já afirmado, existe todo um desenvolvimento “de uma via filosófica plenamente personalista não ligada estritamente a Mounier e à revista *Esprit*” (Burgos, 2009, p. 19, grifo do autor). Como é o caso na própria filosofia francesa o caso de Maritain.

Sustentamos, a partir destas reflexões e em consonância com Ricoeur e a partir das considerações desenvolvidas por Burgos, que a tese de que o personalismo de Mounier necessitou de uma sistematização robusta capaz de sustentar a batalha do conceito⁹². Entendemos que tal crítica aplica-se fundamentalmente à vertente mounieriana da proposta personalista.

4.1.2 A resposta do personalismo ontológico de Maritain e Wojtyla

Neste trabalho, adotamos como elemento central da crítica de Ricoeur a constatação da incapacidade do personalismo mounieriano em oferecer um robustecimento filosófico capaz de responder à *batalha do conceito* e de sobreviver na contemporaneidade. Todavia, como já definido, assumimos com Burgos a tese de que a filosofia personalista conheceu um desenvolvimento e um maior robustecimento teórico por meio de outros autores. Nesse sentido, o personalismo, “definido a partir deste conjunto de autores, não só não desapareceu, como continua vigente e possui uma consistente solidez especulativa. E a melhor maneira de o mostrar é proceder por uma via afirmativa, ou seja, expondo diretamente os seus conteúdos” (Burgos, 2009, p. 20).

⁹² Para uma análise pormenorizada dos desdobramentos da crítica de Paul Ricoeur e como esta serviu de catalisador para a sistematização do personalismo na contemporaneidade, ver: COSTA, Hugo; PASSOS, Helder; OLIVEIRA, Rita. O RETORNO DA PESSOA: a noção de pessoa segundo o personalismo ontológico moderno de Karol Wojtyla, frente à crítica de Paul Ricoeur ao personalismo. *Revista ECOS*, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 53–68, 2025. Disponível em: <https://revistaecos.facma.com.br/index.php/ecos/article/view/99>. Acesso em: 11 jan. 2026. Nesta obra, os autores detalham os pormenores da "batalha do conceito" e os fundamentos que permitem a transição do personalismo mourieriano para a robustez do personalismo ontológico moderno.

É importante destacar que, embora Ricoeur defenda a volta da pessoa, esse retorno pressupõe a atualidade do conceito e encontra, como primeiro desafio, a tentativa de mantê-lo sem a referência ao personalismo. Como se observou, foi a filosofia personalista que recuperou, por meio de um despertar, o conceito de pessoa na história da filosofia.

Contudo, surge a indagação: como falar em pessoa sem a referência ao seu movimento renovador? Para Ricoeur, isso exigiria o conceito de pessoa enquanto *atitude*, o que corresponderia a um “estatuto epistemológico consistente em estabelecer uma pré-compreensão que determine a orientação das investigações. Seria o foco de uma ‘atitude’ à que podem corresponder ‘categorias’ múltiplas e muito diferentes” (Burgos, 2018, p. 205). Burgos esclarece que essa noção de pessoa partiria não “de uma filosofia forte e específica, mas a partir de premissas diferentes próprias de cada investigador que deveriam ter, isso sim, alguns traços comuns próprios do foco que estabelece tal atitude” (2009, p. 37).

Tal posição, contudo, gera um problema: “a carência de um mínimo contexto unitário” (Burgos, 2009, p. 37) conduziria a perda de sua identidade e especificidade, de modo a

acabar transformando-se em um sinônimo de homem. Estudar a pessoa acabaria sendo equivalente, em última análise, a fazer, simplesmente, antropologia. Mas, na realidade, «pessoa» não é um sinônimo de homem, mas sim um modo concreto e específico de entender o ser humano. Por isso, só é possível aprofundar neste conceito sem desvirtuar seu significado a partir da filosofia que o definiu e precisou, isto é, a partir do personalismo (Burgos, 2009, p. 37).

Nesse sentido, o argumento de Burgos conduz à defesa da necessidade da filosofia personalista para salvaguardar a densidade do conceito de pessoa. Conceber a pessoa humana sem essa referência equivaleria a reduzi-la a um sinônimo genérico de ser humano, despojando-a de sua novidade metafísica. Defender a volta da pessoa sem o personalismo, como propõe a atitude ricoeuriana, equivaleria a aceitar que o conceito de pessoa prescinde de um fundamento epistemológico rigoroso, tornando-o vulnerável a interpretações subjetivistas que, em última análise, acabam por desvirtuar sua identidade e sua força de resistência frente às crises contemporâneas.

Desse modo, se *pessoa* vira apenas uma atitude, o termo se torna uma etiqueta vazia que qualquer um pode colar em qualquer antropologia, seja ela capitalista, marxista ou liberal. Se a pessoa não tem um fundamento antropológico, você admite a derrota na batalha do conceito. É por isso, que Burgos (2009, p. 38) sustenta que:

[...] uma aprofundação filosófica séria requer uma filosofia estruturada e sistemática de referência, porque os conteúdos que configuram a noção de pessoa estão inter-relacionados. A pessoa exige a autodeterminação, a intimidade, a afetividade, a interpessoalidade, etc., pelo que só é possível aprofundar nesta noção se houver um aprofundamento simultâneo naquelas que a explicam e configuram sua matriz

hermenêutica. O que, por sua vez, só é possível no marco que configurou esses conceitos, isto é, no personalismo.

É nesse marco hermenêutico que a presente seção recorre ao personalismo de Jacques Maritain e Karol Wojtyła. Ambos são exemplos paradigmáticos de que a corrente personalista não se esgotou na intuição mourieriana, mas alcançou um enriquecimento conceitual e sistemático.

Conforme exposto na seção 3.3, Burgos sistematiza o personalismo em três correntes: comunitário, dialógico e ontológico. Embora haja pluralidade, “existem motivos fundamentados para optar pela unidade” (Burgos, 2009, p. 23) do personalismo. Isso porque, apesar da pluralidade de autores, correntes e fases, a unidade teórica do personalismo é assegurada por meio de sua construção estrutural “em torno de um conceito moderno de pessoa” (Burgos, 2018, p. 210), entendido como a ênfase em uma

[...] perspectiva antropológica que tematiza ou sublinha todos ou parte destes elementos: a pessoa como *eu* e *quem*, a afetividade e a subjetividade, a interpessoalidade e o caráter comunitário, a corporalidade, a tripartição da pessoa em nível somático, psíquico e espiritual, a pessoa como homem e mulher, a primazia do amor, a liberdade como autodeterminação, o caráter narrativo da existência humana, a transcendência como relação com um Tu, etc (Burgos, 2018, p. 211, grifo do autor).

A partir da pessoa como ponto de partida, é que o personalismo pode ser entendido em suas três principais correntes: personalismo comunitário, personalismo dialógico e o personalismo ontológico. Nos concentramos no estudo do personalismo ontológico, na medida em que este se subdivide em personalismo ontológico clássico e moderno, representados, respectivamente, por Maritain e Wojtyła.

Essa escolha justifica-se pelo objetivo do trabalho, que investiga a complementaridade da noção de personalismo comunitário destes dois autores. Soma-se a isso, o fato de que ambos os autores, são identificados por Burgos, como pertencentes ao personalismo ontológico, ainda que cada um seja de uma das vertentes. Realidade possível, haja vista que as “diferenças entre as correntes personalistas são significativas, mas secundárias, de modo que, dentro de cada corrente, assume-se geralmente os postulados básicos das outras na base comum do personalismo” (Burgos, 2018, p. 217-218).

Jacques Maritain representa, segundo a análise da crítica de Ricoeur, a consolidação do que Burgos denomina personalismo ontológico clássico. Sua contribuição foi fundamental para conferir ao personalismo uma estrutura metafísica sólida e uma aplicação sociopolítica por meio do personalismo comunitário.

Os seus desdobramentos filosóficos podem ser considerados em uma atitude de

resposta a falta de um estatuto epistemológico para o personalismo, isso porque, em Maritain, a noção de pessoa não é compreendida como um simples sinônimo de homem, mas, como um compêndio corpóreo-espiritual (Kapias e Polok, 2019), na qual, o ser humano é formado por uma dupla raiz, individual e pessoal, que lhe permite ser “um mundo superior a todo ordenamento corporal, um mundo espiritual e moral, que, propriamente falando, não é uma parte deste universo, e cujo segredo é inviolável” (Maritain, 2006, p. 24). De modo a lançar as bases do seu humanismo integral, Maritain fortalece o conceito de pessoa, tão caro à filosofia personalista.

Nesse mesmo sentido, a defesa de um caráter inviolável à pessoa humana, não com base em elementos de vida biológica ou social, assegura a sua filosofia, um fundamento contra regimes que tentam redefinir a antropologia conforme interesses ideológicos. A primazia do espiritual e porque não dizer da pessoa, em Maritain, aponta para a necessidade de uma revolução espiritual, compreendida como a transformação da civilização em crise.

Contudo, é o seu ideal histórico concreto de uma nova civilização, que fundamenta uma posição personalista e comunitária que enriquece a visão política do personalismo, isso porque, com *Humanismo Integral*, o autor revisita a tradição cultural e política, de maneira a fundamentar a necessidade de uma transformação substancial da sociedade. Aquele mesmo movimento por uma nova civilização, inaugurado por Mounier, é em Maritain apresentado como um ideal realizável a partir dos princípios de uma nova civilização que é personalista, peregrinal, plural e cristã. Maritain utiliza-se da necessidade de uma nova civilização iniciada por Mounier, para formalizar “o tipo específico de civilização ao qual tende uma certa época histórica” (Maritain, 2017, p. 136).

Se Maritain enriquece o personalismo ao salvaguardar a primazia do espiritual e a distinção entre indivíduo e pessoa no campo sociopolítico, Wojtyła irá aprofundar essa mesma intuição ao investigar a estrutura interna dessa subjetividade através da experiência do ato. Como o expoente do personalismo ontológico moderno, a originalidade de Wojtyła reside em oferecer uma antropologia adequada, que integra filosofia do ser e filosofia da consciência, respondendo precisamente à carência de rigor epistemológico apontada por Ricoeur ao descrever a estrutura interna da pessoa através da ação.

Isso porque, *Persona y acción*, nasce da necessidade de uma antropologia que dialogue com a ética personalista, e que seja por isso mesmo personalista. Nas palavras de Wojtyła, “o homem, descobridor, de tantos mistérios da natureza, necessitava incessantemente ser descoberto por ele mesmo de novo” (2021, p. 58). Para isso, Wojtyła recorre a experiência humana como ponto de partida, nesse sentido compartilha com Ricoeur a compreensão de que

“a pessoa age e não é atuada” (1936, p. 439), apresentando o agir humano como expressão do ser, que se autodetermina e se autodetermina.

A pessoa não é um mero *slogan* de um movimento, mas o fundamento conceitual sobre o qual o personalismo se edifica, é somente assim, que se compreende como a relação interpessoal e a dimensão social aparecem na produção filosófica de Wojtyla. Sendo assim, depois de uma demorada fundamentação antropológica da pessoa, é que o autor passa a analisar sua dimensão social, isso porque, para ele, a primazia da pessoa em relação ao social ou ao interpessoal é irrenunciável.

Desse modo, toda análise relacional ou social só pode ser compreendida à luz da antropologia desenvolvida pelo autor e que chega à formulação da teoria da participação de modo a lançar luz sobre como o social deve corresponder a dignidade da pessoa. Dessa forma, a teoria da participação colabora diretamente para que o conceito de pessoa não seja um sinônimo de ser humano, mas um elemento decisivo para a leitura sociopolítica.

Para além de um robustecimento teórico, tanto Maritain, quanto Wojtyla apresentam de que modo o personalismo é contrário a toda forma de instrumentalização ou coisificação da pessoa, bem como contrário a todo regime totalizante que negue as potencialidades e dignidade da pessoa humana. A escolha desses dois autores justifica-se, portanto, pela complementaridade de suas trajetórias: enquanto Maritain salvaguarda a tradição e a projeta no corpo político, Wojtyla fornece o substrato antropológico e a teoria da participação que faltavam para consolidar a subjetividade do sujeito moderno. Juntos, eles demonstram que o personalismo possui a solidez especulativa necessária para não apenas sobreviver, mas participar da batalha do conceito na contemporaneidade.

Se Ricoeur apontava para uma carência de instrumentos conceituais, a resposta de Jacques Maritain e Karol Wojtyla à batalha do conceito não se dá por meio de um novo manifesto político, mas pelo aprofundamento da estrutura teórico filosófico do personalismo como a arma necessária para conferir à pessoa o estatuto epistemológico que Ricoeur julgava perdido.

4.2 Confluência e complementaridade: o encontro de duas perspectivas personalistas

Após a apresentação da crítica de Ricoeur ao personalismo mounieriano, bem como da capacidade da filosofia de Maritain e Wojtyla de enriquecerem este estatuto epistemológico, esta seção discute a continuidade (Burgos, 2009), (Da Silva e Marques Lott, 2012) da filosofia personalista. A análise fundamenta-se na complementaridade teórico-filosófica entre os autores. Para tanto, o texto apresenta alguns apontamentos sobre as razões para se apostar no

personalismo contemporâneo, além de investigar a possibilidade de diálogo existente entre Maritain e Wojtyła a partir da sua relevância histórico-filosófica.

4.2.1 Por que falar de Personalismo Comunitário hoje?

Conforme os apontamentos das seções anteriores, o personalismo ontológico identifica-se como resposta à crítica de Ricoeur. Nesse sentido, tendo em vista a divisão das correntes do personalismo realizada por Burgos (2018), entendida como uma síntese a partir do postulado da pessoa e não como uma categoria fechada, a presente seção dedica-se ao tratamento da continuidade do personalismo.

Considera-se que falar em *continuidade* do personalismo hoje sinaliza o reconhecimento do prolongamento das discussões iniciadas com o despertar no século XX. Se, em consonância com Burgos, sustenta-se que o personalismo não morreu com Mounier, atesta-se, por meio de seus sucessores “a existência de uma via filosófica plenamente personalista não ligada estritamente a Mounier e à revista *Esprit*” (Burgos, 2009, p. 19). Sob essa ótica, o “personalismo, definido a partir deste conjunto de autores, não só não desapareceu, como continua vigente e possui uma consistente solidez especulativa” (Burgos, 2009, p. 20). Por essa razão, é possível falar de desdobramentos e maturações dessa corrente filosófica em nossos dias.

Nesse contexto, cabe recordar as interpelações de Burgos (2009) sobre a importância atual dessa filosofia⁹³. Segundo o autor, existem para essas questões duas razões fundamentais: a primeira trata da “atualidade dessa filosofia, e o segundo fala da necessidade filosófica atual para sustentar o conceito de ‘pessoa’, que corre o risco de se tornar um termo vazio se não for continuamente fundamentado” (Burgos, 2009, p. 36).

Ao acentuarmos a atualidade da filosofia, demarcamos sua capacidade teórico-filosófica de responder a problemas contemporâneos, a partir de postulados personalistas. Isso se coaduna com o motivo de que existe uma necessidade de não só sustentar, mas de atualizar o conceito de *pessoa*. De acordo com Burgos (2009, p. 36):

[...] a pessoa precisa do personalismo. O conceito de pessoa demonstrou possuir uma grande força e fecundidade e, por isso, ancorou-se solidamente nas raízes mentais da nossa sociedade. A dignidade da pessoa, de cada pessoa, é hoje um dos nossos referentes ideológicos ineludíveis. Contudo, se o conceito de pessoa não continuar a ser construído, consolidado e fundamentado da mesma maneira que se enraizou, pode começar a debilitar-se lentamente, degenerar em uma simples e desbotada apelação retórica à dignidade do homem para, finalmente, acabar convertendo-se em uma afirmação vazia e sem sentido que perca a sua vigência social e a sua força

⁹³“Porque o personalismo?” ou em outros termos “por que é importante hoje em dia essa filosofia?” (Burgos, 2009, p. 36).

normativa.

Nesse sentido, o uso das reflexões de Ricoeur reforça que, sem um fundamento teórico-filosófico, o conceito de pessoa parte a *batalha do conceito* com o risco de se tornar como já apresentado, um sinônimo para ser humano. Retoma-se portanto a afirmação de Burgos de que “a pessoa precisa do personalismo” (Burgos, 2009), no sentido de que precisa de uma antropologia que a fundamente. Este trabalho reconhece essa filosofia como sendo necessariamente de recorte personalista, haja vista que foi ela quem delimitou a matriz hermenêutica⁹⁴ ligada à pessoa.

Essa posição converge com a de Da Silva e Marques Lott, que defendem a atualidade do personalismo comunitário na contemporaneidade, mesmo frente a ausência de um estatuto epistemológico profundo. De acordo com os autores, “a ideia personalista parece, no entanto, ser válida ainda: o retorno do Sujeito, após a queda do comunismo, é então um apelo à redescoberta da Pessoa e do personalismo como maneira de compreender a crise de civilização atual e como um método para ultrapassá-la” (2012, p. 4).

Defender tal atualidade corresponde, assim, à capacidade do personalismo comunitário de produzir sínteses e contribuições, na medida em que seja “reinterpretado, reavaliado, reinventado e orientado” (Da Silva e Marques Lott, 2012, p. 28). Nesse contexto, o exercício de atualização indicado aproxima-se da elaboração do chamado *personalismo ontológico moderno*.

Embora este trabalho já tenha apresentado uma compreensão sobre o personalismo ontológico moderno, cabe agora acentuar alguns pontos fundamentais. O primeiro é a sua característica como modalidade de personalismo, isso porque, a tese de um personalismo ontológico moderno, é formulada por Burgos (2015b), para apresentar uma variação, um modelo do personalismo ontológico. O que não significa a construção de uma tese original, haja vista que o que “faz é apostar em um modo específico de conceber alguns desses traços e, da mesma forma, em uma caracterização geral através do conjunto dos traços escolhidos” (Burgos, 2015b, p. 9).

Nesse sentido, o personalismo ontológico moderno, fundamenta-se (Burgos, 2018) como um modelo da filosofia personalista, a partir do seu processo de sistematização das correntes. Sob essa ótica, compreende-se a afirmação de que quem “aceitar todas as teses que

⁹⁴ “[...] os conteúdos que configuram a noção de pessoa estão inter-relacionados. A pessoa exige a autodeterminação, a intimidade, a afetividade, a interpessoalidade, etc., pelo que só é possível aprofundar nesta noção se houver um aprofundamento simultâneo naquelas que a explicam e configuram sua matriz hermenêutica. O que, por sua vez, só é possível no marco que configurou esses conceitos, isto é, no personalismo” (Burgos, 2009, p. 38).

sustentamos e no modo em que as sustentamos, seria um pensador ou filósofo que poderia enquadrar-se especificamente no personalismo ontológico moderno” (Burgos, 2015b, p. 9). Surge, assim, a identificação de Wojtyła como expoente do personalismo ontológico moderno, tema já abordado na seção 3.3.1.

A formulação desse modelo não visa apenas um trabalho de sistematização; a elaboração do personalismo ontológico moderno corroborar a tese de que, “se o personalismo quer sobreviver como corrente viva no século XXI, deve possuir um marco identitário preciso, que o identifique e defina diante das demais filosofias” (Burgos, 2015a, p. 10). Segundo Burgos, para que o personalismo não morra, é preciso assegurar um estatuto epistemológico, isso porque

[...] nenhuma das correntes principais do personalismo me parece completamente adequada para esta tarefa. O personalismo comunitário, com tudo o que contribuiu para o personalismo, está demasiadamente ligado à figura de Mounier, que considero teoricamente bastante esgotada; o personalismo fenomenológico é muito rico, mas sua perspectiva ontológica às vezes é débil, o mesmo que ocorre com o personalismo dialógico. E o personalismo ontológico resulta demasiadamente clássico, demasiadamente ligado ao tomismo de modo estrutural. (2015a, p. 11).

É nesse sentido que o personalismo ontológico moderno aparece como via para a continuidade da filosofia personalista, a partir da construção de um personalismo contemporâneo, que

necessita da integração dos conceitos clássicos e modernos em uma nova síntese que supere a ambos. Este é o ponto essencial que distingue o personalismo ontológico clássico e o personalismo ontológico moderno. O primeiro, representado idealmente por Maritain, foi capaz de captar que a modernidade apresentava temáticas novas [...] que deviam ser incorporadas nas estruturas clássicas [...]. Mas tudo isso mantendo a estrutura tomista clássica, já que Maritain sempre se considerou (e assim o manifestou sem ambiguidades) essencialmente um tomista. Mas para o POM, representado idealmente por Wojtyła, isto não resulta suficiente. Devem-se manter, certamente, alguns aspectos-chave do pensamento clássico (em particular, a perspectiva ontológica), mas a formulação específica, em particular no âmbito antropológico, está obsoleta, e deve ser abandonada e subsumida em uma sistematização nova que integre de modo profundo as contribuições filosóficas da modernidade. (Burgos, 2015a, p. 12).

Este esforço de integração envolve necessariamente de igual modo uma atividade de reinterpretação e reavaliação conforme defendido por (Da Silva e Marques Lott, 2012). Desse modo, o presente trabalho dirige-se à defesa da complementaridade entre Maritain e Wojtyła, orientada para a continuidade do personalismo e para o enriquecimento das suas vertentes comunitária e ontológica.

Tal movimento é necessário para o enfrentamento das novas marcas de crise na contemporaneidade. Se o sentimento de crise, presente nos teóricos personalistas no século XX ainda hoje é percebido, isso se deve ao fato de que novas fundamentações, formulações e

roupagens são assumidas. Os abusos humanitários, as crescentes ameaças de guerra e conflitos, a flexibilização das leis ancoradas nos direitos humanos, a perseguição social, ideológica, cultural, religiosa, política, esses exemplos contudo,

não esgotam evidentemente as possibilidades da ação e de reflexão de um personalismo contemporâneo, reenviado, reinventado e reinserido nas problemáticas sociais da atualidade: quem poderia negar ao personalismo a contribuição que ele traria a temas como, por exemplo, o comunitarismo? À convivialidade (Illitch)? À bioética? À democracia participativa e local? À pedagogia? Eis os campos de investigação concreta ancorados no mundo de hoje, que têm necessidade de ser interrogados, oscilados, nutridos sem cessar e que poderiam utilmente emergir nos debates políticos atuais (Da Silva e Marques Lott, 2012, p. 30).

Todos esses campos, expõe, como já afirmado, a necessidade de uma renovada e contínua reflexão que coloque no centro a pessoa humana, a partir dos postulados próprios de uma posição renovada do personalismo.

4.2.2 O diálogo entre os autores

Investigar a possibilidade de diálogo entre Jacques Maritain e Karol Wojtyła exige, primeiramente, o resgate do contexto histórico em que ambos estavam envolvidos. Conforme já destacado, os autores compartilham o sentimento de crise gerador da filosofia personalista, tendo convivido com a ascensão, a ameaça e a efetivação de regimes totalitários em seus respectivos países. Ambos promoveram reflexões, a partir da matriz personalista, sobre a condição humana em meio a esse cenário. A compreensão desse panorama permite identificar a relação entre os autores, servindo de base para a investigação da possibilidade de diálogo.

Ao buscar por citações recíprocas ou correspondência mútua, encontram-se em Wojtyła os únicos registros documentais. O primeiro no discurso do então Papa João Paulo II em 17 de novembro de 1979, durante visita ao Pontifício Ateneu Internacional (*Angelicum*)⁹⁵, o discurso ocorreu no contexto do centenário da Encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII. Nesse cenário de valorização do tomismo, surge a menção a Jacques Maritain.

O segundo no discurso do Papa aos participantes do VIII Congresso Tomista Internacional datado de 13 de setembro de 1980, no qual o pontífice fala da atualidade da encíclica *Aeterni Patris*. De modo a afirmar que “À luz do Concílio Vaticano II vemos, talvez melhor que há um século, a unidade e a continuidade entre o autêntico humanismo e o autêntico Cristianismo, entre a razão e a fé, graça às diretrizes «*Aeterni Patris*» de Leão XIII” (João Paulo II, 1980, p. 2, grifo do autor). Nesse mesmo sentido é que surge a menção a Maritain, isso porque, sendo o *Angelicum* gerado pela encíclica de Leão XIII, a sua fidelidade

⁹⁵ Pontificia Universidade de São Tomás de Aquino, universidade em Roma, administrada pela Ordem Dominicana, focada no estudo da teologia e filosofia.

ao projeto se deu por meio da “sua católica universalidade, graças à qual sempre teve, entre os seus sócios, personalidades residentes em Roma e fora de Roma — como não recordar Jacques Maritain e Étienne Gilson? —; membros do clero diocesano e religiosos de todas as Ordens e Congregações” (João Paulo II, 1980, p. 4), que a luz da doutrina da igreja buscaram responder a problemas contemporâneos, de modo a anunciar o Concílio.

A quarta menção ocorre dois anos após a terceira⁹⁶, no discurso do Papa aos Bispos da França em visita *Ad Limina Apostolorum*. Nessa ocasião, o pontífice evidencia o contexto de crise cultural e religiosa vivido pela França e evoca a figura de Maritain como inspiração para o “trabalho teológico e apostólico a que a Igreja é chamada” (João Paulo II, 1982, p. 2), capaz promover uma renovada difusão da fé no mundo moderno. É dirigindo-se mais uma vez aos Franceses, que o Papa evidencia a relevância de Maritain, junto a outros teóricos franceses, para o cenário nacional e eclesial⁹⁷.

O sexto registro encontra-se na Encíclica *Fides et Ratio* (1998), na qual o pontífice apresenta Maritain⁹⁸ como um dos autores, em que a “relação entre a filosofia e a palavra de Deus manifesta-se fecunda” (João Paulo II, 2010, p. 99) e por quem afirma ter alegria em mencionar. Haja vista que, ao

[...] referir esses autores, ao lado dos quais outros nomes poderiam ser citados, não tenciono obviamente dar aval a todos os aspectos do seu pensamento, mas apenas propô-los como exemplos significativos de um caminho de pesquisa filosófica que tirou notáveis vantagens da sua confrontação com os dados da fé (João Paulo II, 2010, p. 99).

Essa primeira referência não é distante das demais, uma vez que conforme João Paulo II, a celebração dos 100 anos, permite mensurar a relevância da encíclica, que segundo o Papa, chegou ao Magistério, ao Código de Direito Canônico, e ao Concílio Vaticano II. Este último, conforme o pontífice:

⁹⁶ 16 de dezembro de 1982;

⁹⁷ “O cristianismo desempenhou e ainda desempenha um papel importante na sociedade francesa, quer nos campos político, filosófico, artístico ou literário. A Igreja na França também tem, no século XX, grandes pastores e teólogos. Podemos dizer que se tratou de um período particularmente fecundo, também para a vida social. Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Jacques e Raïssa Maritain, Emmanuel Mounier, Robert Schuman, Edmond Michelet, Madeleine Delbrêl, Gabriel Rosset, Georges Bernanos, Paul Claudel, François Mauriac, Jean Lacroix, Jean Guittou, Jérôme Lejeune, são nomes que marcaram o pensamento e a prática francesas, e que permanecem como grandes figuras reconhecidas, não só pela comunidade eclesial, mas também pela comunidade nacional. Estas pessoas, assim como numerosos outros católicos, tiveram uma influência decisiva na vida social do vosso país e, alguns deles, na construção da Europa; todos fundaram o seu crescimento intelectual e a sua ação nos princípios evangélicos” (JOÃO PAULO II. **Carta a todos os Bispos da França por ocasião do 100º aniversário da lei da separação entre Estado e Igreja** (11 de fevereiro de 2005). p. 2. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_200502. Acesso em: 18 jan. 2026.

⁹⁸ “A relação entre a filosofia e a palavra de Deus manifesta-se fecunda também na investigação corajosa realizada por pensadores mais recentes, de entre os quais me apraz mencionar, no âmbito ocidental, personagens como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson” (João Paulo II, 2010, p. 99).

[...] prescreve, como sabemos, o estudo e o ensinamento do património perene da filosofia, do qual uma parte insigne é constituída pelo pensamento do Doutor Angélico. A este propósito apraz-me recordar que Paulo VI quis convidar para o Concílio o filósofo Jacques Maritain, um dos mais ilustres intérpretes modernos do pensamento tomista, pretendendo também deste modo exprimir alta consideração para com o Mestre do século XIII e ao mesmo tempo para com um modo de «fazer filosofia» em sintonia com os «sinais dos tempos» (João Paulo II, 1979, p. 3).

Dessa referência enfatizam-se três elementos centrais: o reconhecimento da contribuição de Maritain para o Concílio, no qual Wojtyła participou ativamente como cardeal; a validação da interpretação moderna do tomismo realizada pelo filósofo francês; e, a relação de seu modo de fazer filosófico com *os sinais dos tempos*⁹⁹. Embora tais pontos derivam da justificativa do convite de Paulo VI, a aprovação de João Paulo II ratifica uma percepção compartilhada sobre o valor da obra maritainiana.

A análise da produção bibliográfica revela que estas são as únicas citações diretas de Wojtyła a Maritain. Tal constatação, embora unidirecional, suscita interpelações fundamentais: em que medida os autores conheciam a produção um do outro durante seus períodos de maturação intelectual? Seria possível diagnosticar uma influência teórica mútua ou uma leitura sistemática? A carência de registros documentais diretos limita as respostas. No entanto, a ausência de registros e por consequente de diálogo, não implica um distanciamento intelectual; pelo contrário, a literatura (Buttiglione, 1997; Guerra, 2013; Stibora, 2014; Weigel, 2005) sugere que a proximidade entre Maritain e Wojtyła deve ser buscada na influência teórica, na afinidade de fontes e na convergência de respostas aos dilemas da modernidade.

A hipótese de que este diálogo não foi formalmente possível deve-se, em grande parte, às condições políticas da Polônia, cujo isolamento sob o jugo nazista¹⁰⁰ e, posteriormente, sob a cortina de ferro¹⁰¹, dificultava a circulação de obras ocidentais.

⁹⁹ Terminologia clássica da tradição Cristã, traduzindo-se como sendo à necessidade da Igreja de interpretar a realidade e os eventos do mundo moderno à luz da fé para responder aos desafios e anunciar o Evangelho, a partir do *aggiornamento*, isto é, a atualização e um diálogo com o mundo.

¹⁰⁰ Vale recordar como tradução desse fechamento o episódio em que durante a ocupação nazista, a “fim de impedi-los de influenciar as massas, as autoridades alemãs reuniram todos os professores na Universidade Jaguelônica, supostamente para discutir futuros programas educacionais, e em seguida deportaram aproximadamente 180 deles para um campo de concentração” (Evert, 2023, p. 34). Ainda sobre esse período, Jason Evert, bibliógrafo de Wojtyła, afirma que “A secretaria de Adolf Hitler registrou zelosamente as instruções que o *Führer* deu a Hans Frank, governador geral da Polônia: ‘Os poloneses nascem especialmente para o trabalho inferior. Melhorias para eles está fora de questão. [...] A instrução é perigosa, basta que saibam contar até 100 (...). Toda pessoa instruída é um futuro inimigo’.” (Evert, 2023, p. 34-35). Encontra-se ainda em (Evert, 2023, p. 45) outra afirmação característica desse silenciamento, segundo a qual “o governador nazista, general Hans Frank disse: ‘A nação polonesa deve ser transformada em um deserto intelectual’.”

¹⁰¹ De acordo com Evert (2023, p. 56) “Os comunistas assumiram rapidamente o controle do país [...]. Em vez de recorrer ao genocídio para extinguir a identidade polonesa, os comunistas procuraram usar a arma do tempo, e tentaram sufocar a fé da Polônia promovendo uma cultura materialista e ateísta, ao mesmo tempo que dificultavam a prática e o aprendizado. Era um programa sistemático de antievangelização. Como disseram alguns poloneses: ‘Os alemães tomam nosso corpo e os soviéticos tomam nossa alma’.

Compartilha-se com Burgos, a compreensão de que a “melhor maneira de aprender seu pensamento é” (2018, p. 126) por meio de sua bibliografia. Sob essa ótica é que se pode, apesar do isolamento intelectual imposto compreender a influência de Maritain na produção de Wojtyła. Conforme, Stibora (2014, p. 5)¹⁰², Maritain teria feito

[...] contribuições significativas durante o século XX por meio de seu envolvimento periférico na redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, sua influência sobre o Segundo Concílio Vaticano e, talvez o mais importante, por sua influência indireta sobre o pensamento do Papa João Paulo II.

Essa influência indireta é assegurada por elementos como a divulgação de *Humanismo Integral* na Polônia antes da invasão nazista. Segundo Stibora (2014, p. 144), a “obra foi adotada pela resistência polonesa durante a guerra e promulgada clandestinamente, tanto na Polônia quanto no exterior. Após a guerra, a liderança soviética fez esforços para manter a obra de Maritain fora da Polônia devido aos seus temas políticos”. Soma-se a esse fator a possibilidade de influência durante a formação sacerdotal de Wojtyła, visto que, “enquanto estudava no *Angelicum* de 1946 a 1948, ele viveu no Colégio Belga Pontifício, onde se falava francês. É difícil imaginar que o filósofo católico francês mais famoso do mundo não fosse mencionado regularmente” (Stibora, 2014, p. 144).

Soma-se a essa compreensão, a afirmação de Rocco Buttiglione de que Wojtyła teria recebido por meio de Garrigou-Lagrange “um treinamento rigoroso na forma mais tradicional de tomismo. Mas uma leitura cuidadosa de sua tese de doutorado indica que, desde o momento em que começou a estudar filosofia, ele tinha afinidade com uma variedade de interpretações diferentes do tomismo” (1997, p. 55)¹⁰³, inclusive a de Maritain. Ainda conforme Buttiglione a visita de Wojtyła a França em 1947, pode ter possibilitado esse contato mais efetivo.¹⁰⁴

Entretanto, o presente trabalho não pretende fundamentar a influência de Maritain em Wojtyła apenas a partir de probabilidades. Desse modo, a análise centra-se no período de atuação de Wojtyła como docente da Universidade Católica de Lublin (KUL)¹⁰⁵, onde se

¹⁰² Todas as citações dessa obra, são tradução nossa;

¹⁰³ Todas as citações dessa obra, são tradução nossa;

¹⁰⁴ Ao tratar sobre as correntes do tomismo que Wojtyła pode ter tido contato, Buttiglione acentua alguns esforços para “promover a reconciliação entre o tomismo e o pensamento moderno (particularmente o de Kant). Na França, Maritain e Gilson davam ao tomismo uma dimensão existencial, sustentando que as principais contribuições filosóficas de Tomás eram a distinção entre essência e existência e sua legitimação de uma certa intuição eidética na interpretação do processo de abstração. Essas últimas percepções seriam reforçadas quando, logo após concluir seu doutorado, Wojtyła foi enviado à França para estudar a vida e os métodos pastorais da Jeunesse Ouvrière Chrétienne (Juventude Operária Católica). É provável que ele também tenha entrado em contato mais próximo com o tomismo existencial nesses anos, pois encontramos muitos vestígios dele em seu pensamento. A influência de Garrigou-Lagrange, no entanto, permaneceu primordial” (1997, p. 55).

¹⁰⁵ A Universidade Católica de Lublin (KUL, em sua sigla em polonês) “era a única instituição católica de ensino superior entre a Cortina de Ferro e o interior do Pacífico da União Soviética — ou, como Stefan Swieżawski, um

encontram os principais argumentos para a compreensão da influência maritainiana no pensamento do filósofo Polonês (Stibora, 2014; Weigel, 2005).

Para compreender tal influência, é necessário voltar-se à Universidade de Lupin, entendida como um espaço gerador do arcabouço teórico que mais tarde seria adotado por Wojtyła. Isso ocorre porque, em meio ao contexto de invasão e ocupação da Polônia, os professores de Lupin, depararam-se “com a antiga questão filosófica: ‘O que é um ser humano?’, de maneiras urgentes e inevitáveis [...]. A única maneira de abordar esses problemas, concordavam os filósofos da KUL, era por meio de um aprofundamento da antropologia filosófica” (Weigel, 2005, p. 132)¹⁰⁶. Dessa maneira,

Convencidos de que uma crise na compreensão da pessoa humana pela modernidade estava na raiz dos problemas do século, os filósofos da KUL começaram a esboçar uma iniciativa filosófica que uniria três grandes conjuntos de questões: a metafísica (uma teoria geral da realidade, uma forma de explicar as coisas como elas são) e a antropologia (a natureza e o destino da pessoa humana) se encontrariam na ética (a questão: ‘O que devemos fazer?’). Os filósofos da KUL acreditavam que o problema da ética se apresentava de forma particularmente urgente devido à nova situação política. O comunismo não era apenas uma descrição insatisfatória e reducionista das coisas como elas são e uma caricatura grosseira do humanismo; a política totalitária do comunismo despojava homens e mulheres de seu poder de escolha, de responsabilidade e, portanto, de sua humanidade (Weigel, 2005, p. 132).

Sob essa ótica, compreende-se como Lupin se tornou o espaço gerador do arcabouço teórico de Wojtyła. Tal processo ocorreu por meio do surgimento de um projeto comum, compartilhado por¹⁰⁷: Jerzy Kalinowski¹⁰⁸, Stefan Swieżawski, Mieczysław Albert Krąpiec¹⁰⁹ e Wojtyła. Segundo Weigel, esse grupo alcançou “o que Swieżawski mais tarde chamou de ‘uma colaboração rara e excepcionalmente frutífera’, construída em torno de quatro acordos” (2010, p. 133): a defesa do realismo filosófico em oposição ao subjetivismo marxista¹¹⁰; a

dos colegas de Karol Wojtyła no departamento de filosofia da KUL, disse, ‘o único lugar entre Berlim e Vladivostok onde a filosofia era livre’. A KUL foi a base acadêmica de Wojtyła de 1954 até sua eleição para o papado” (Weigel, 2017, p. 163, tradução nossa). Ainda sobre a Universidade Católica de Lupin George Weigel, afirma que “o regime fez o possível para marginalizá-la construindo outra instituição maior, a Universidade *Marie Curie-Skłodowska*, praticamente ao lado. Stefan Swieżawski acreditava que os comunistas não perseguiram abertamente a KUL porque ‘não conseguiam acreditar que algo novo pudesse acontecer em um lugar tão medieval’, que o regime imaginava ser a versão católica de ‘um gueto hassídico’. No entanto, embora a universidade mantivesse sua independência, também estava sujeita a vigilância implacável e esforços de infiltração da polícia secreta, alguns dos quais obtiveram sucesso nos mais altos escalões da administração universitária” (2010, p. 69, tradução nossa).

¹⁰⁶ Todas as traduções dessa obra, são tradução nossa.

¹⁰⁷ De acordo com Weigel, “um quarteto de homens relativamente jovens que se tornaram professores na KUL porque os governantes stalinistas da Polônia expulsaram os professores mais antigos [...]. Posteriormente, juntaram-se a eles os padres Marian Kurdzialek (especializado em filosofia antiga) e Stanisław Kamiński (especialista em epistemologia, ou teoria do conhecimento)” (2010, p. 133);

¹⁰⁸ “decano da Faculdade de Filosofia, especialista em lógica e filosofia do direito” (Weigel, 2010, p. 133);

¹⁰⁹ “dominicano especialista em metafísica” (Weigel, 2010, p. 133);

¹¹⁰ “Eles começaram com uma convicção antiga: seriam radicalmente realistas sobre o mundo e sobre a capacidade humana de conhecê-lo. Se nosso pensamento e escolha carecem de uma ligação com a realidade, acreditavam os filósofos da KUL, a força bruta toma conta do mundo e a verdade se torna uma função do poder,

adoção da experiência humana como ponto de partida¹¹¹; o compromisso com a razão, e o chamado *ecumenismo do tempo*. Por este último os professores recusaram-se “a ficar aprisionados dentro da própria consciência, também se recusaram a ser escravos da contemporaneidade. A história da filosofia tinha coisas a ensinar ao presente; o passado não havia sido completamente descartado pela modernidade” (Weigel, 2010, p. 134).

A partir dessa comunidade de amizade¹¹² (Weigel, 2010), encontra-se mais um argumento para a defesa da influência teórica de Maritain. A proximidade e amizade com Stefan Swieżawski¹¹³, foi o fator que conduziu Wojtyła ao encontro da obra de Maritain. Conforme relata Weigel,

Stefan Swieżawski não era muito afeiçoado à fenomenologia, seus gostos na filosofia contemporânea inclinavam-se mais para os analistas linguísticos. Ainda assim, ele havia estudado com o grande fenomenólogo polonês Roman Ingarden em Lviv, e sua nomeação como um dos três leitores da tese de habilitação de Karol Wojtyła sobre Max Scheler o convenceu de que o rápido desenvolvimento do jovem padre como filósofo justificava sua integração ao projeto da KUL. Em setembro de 1954, Swieżawski e sua esposa, Maria, estavam caminhando com seu amigo, o padre Wojtyła, nas montanhas ao sul de Cracóvia, e Swieżawski insistiu ‘com entusiasmo’ para que Wojtyła se juntasse à Faculdade de Filosofia da KUL. Wojtyła talvez tenha imaginado que seu trabalho acadêmico pós-habilitação seria em Cracóvia, mas Swieżawski insistiu bastante, e em um mês o senado acadêmico da KUL aprovava a nomeação de Wojtyła como docente em ética filosófica. Após o acordo ter sido aprovado pelo Arcebispo Baziak, o Padre Karol Wojtyła começou a viajar diariamente de Cracóvia para Lublin (2010, p. 136).

Essa ligação direta com a universidade permitiu que o professor Wojtyła não só ensinasse na KUL, mas também aprendesse.

Por meio de colegas do corpo docente da KUL, e especialmente Stefan Swieżawski, Wojtyła teve seu primeiro contato sério com a releitura histórica de Tomás de Aquino feita por Étienne Gilson e com a leitura moderna tomista de Jacques Maritain sobre a ética social católica, incluindo a defesa moral de Maritain da democracia como o método moderno de governo que melhor reflete a dignidade humana. Foi Swieżawski, por exemplo, quem apresentou Wojtyła ao *Humanismo*

não uma expressão das coisas como elas são” (Weigel, 2010, p. 133);

¹¹¹ “Os filósofos da KUL também concordaram em adotar um ponto de partida distintamente moderno para a investigação filosófica. A filosofia começaria com uma reflexão disciplinada sobre a experiência humana, em vez de com a cosmologia (uma teoria geral do universo), como faziam a filosofia antiga e medieval e o neoescolástico que Wojtyła havia aprendido no Angelicum. Como os seres humanos são as únicas criaturas conscientes de sua própria existência e capazes de se maravilhar com esse fato surpreendente, o pensamento deveria começar com a pessoa humana” (Weigel, 2010, p. 134);

¹¹² “Os filósofos da KUL também eram aquela raridade na vida acadêmica, uma verdadeira equipe. Em praticamente todas as viagens que o Padre Wojtyła fazia a Lublin, ele e seus colegas se reuniam em grupo para discutir o projeto comum em que estavam envolvidos. Embora Kalinowski, como decano, tenha sido o iniciador de suas conversas, este foi um encontro de iguais que, como João Paulo II recordou mais tarde, consideraram uma ‘grande vantagem’ aprender com a perspectiva distinta e o trabalho atual de cada um” (Weigel, 2010, p. 135).

¹¹³ De acordo com Weigel, antes “de ler a dissertação de Wojtyła sobre Scheler, Stefan Swieżawski e sua esposa, Maria, já conheciam o jovem padre da paróquia de São Floriano, em Cracóvia, onde ele fora catequista e confessor de suas duas filhas. Praticamente não havia aniversário de família dos Swieżawski em que Wojtyła não participasse” (2010, p. 135).

Integral de Maritain, um texto fundamental de 1936 que mais tarde influenciou o Concílio Vaticano II e sua abordagem ao mundo moderno (Weigel, 2010, p. 139).

Esse fato é corroborado em *Lessons in Hope: my unexpected life with St. John Paul II*¹¹⁴ (2017). A partir do relato do próprio Swieżawski, verifica-se que essa apresentação ao pensamento de Maritain conduziu Wojtyła “para além do meio intelectual em que ele estava imerso no *Angelicum* durante seus estudos de doutorado” (Weigel, 2017, p. 163).

A partir dessa análise, o presente trabalho sustenta que houve um processo de influência de Maritain na produção de Wojtyła, ainda que de forma indireta. Tal fato resulta da posição de Maritain como referência teórica no meio católico, cujo reconhecimento é atestado pelo próprio Wojtyła ao citar o filósofo francês. Sob essa ótica, o elemento promotor desta referência não é só a sua produção filosófica, mas a sua influência no meio católico, principalmente (Buttiglione, 1997; Stibora, 2014; Weigel, 2022) no Concílio Vaticano II.

Cabe recordar que:

Durante as cerimônias de encerramento do Vaticano II, em 8 de dezembro de 1965, os padres do Concílio enviaram mensagens, lidas em voz alta na Aula, a vários públicos aos quais os bispos desejavam dirigir uma palavra especial: governantes; artistas; mulheres; os pobres, doentes e sofredores; trabalhadores; jovens. A mensagem conciliar aos intelectuais foi lida pelo Cardeal Paul-Émile Léger, PSS, de Montreal. O Papa Paulo VI entregou então o texto ao homem que ele pessoalmente convidara para representar o mundo do saber nesse momento solene, Jacques Maritain. Ao entregar-lhe o documento, o Papa disse: ‘A Igreja lhe é grata pela obra de toda a sua vida’. Maritain ficou tomado pela emoção (Weigel, 2022, p. 218)¹¹⁵.

A amizade de Maritain com o Papa Paulo VI era evidente, assim como sua influência filosófica no magistério do pontífice. Na encíclica *Populorum Progressio* (1967), Paulo VI “creditou a Maritain o auxílio na inspiração da encíclica [...]. O parágrafo final da primeira parte da encíclica diz: ‘O que deve ser buscado é o humanismo pleno’, e então o papa cita *Humanismo Integral* em uma nota de rodapé” (Stibora, 2014, p. 142). De acordo com Weigel (2022, p. 218), o Papa Montini, referia-se “a Maritain em suas conversas como ‘meu maestro [professor]’.”, o que levaria a conjecturar “que João Paulo II ‘pode muito bem ser um aluno de segunda geração’. No entanto, é difícil saber quanta influência Maritain teve diretamente sobre João Paulo II” (Weigel, 2022, p. 143)¹¹⁶.

Entretanto, verifica-se com clareza a influência de Maritain no Concílio, possibilitada em grande medida pela amizade com Paulo VI. Embora Maritain

¹¹⁴ “Lições de Esperança: minha vida inesperada com São João Paulo II”;

¹¹⁵ Todas as citações dessa obra, são citações nossa;

¹¹⁶ Buttiglione corrobora com essa tese ao afirmar que “Giambattista Montini (Papa Paulo VI) foi um estudante diligente da filosofia de Maritain. De fato, o Pe. Montini dedicou muito tempo traduzindo pessoalmente Maritain para o italiano. Maritain era o mestre, e Montini — o Papa que guiou o Concílio — o aluno” (1997, p. 360).

[...] não tivesse um papel formal no Vaticano II, suas explorações filosóficas sobre o humanismo cristão, bem como seus escritos sobre a democracia, os direitos humanos, os leigos e as relações entre cristãos e judeus, haviam deixado sua marca nos textos do Concílio. Além disso, em dois pontos, Maritain havia intervindo privadamente junto ao seu amigo papal, instando a condenação conciliar mais forte possível do antissemitismo e uma afirmação conciliar robusta da liberdade religiosa (Weigel, 2022, p. 218).

A defesa da liberdade religiosa, elemento fundamental no concílio, constituía a principal preocupação dos bispos da Europa Central e Oriental (Weigel, 2022), grupo no qual se inseria o então Cardeal de Cracóvia, Karol Wojtyła. Esses bispos, que lutavam “pela sobrevivência sob constantes ataques do totalitarismo ateu, [...] queriam outra arma em seu arsenal e viam uma afirmação católica audaciosa da liberdade religiosa para todos como tal instrumento” (Weigel, 2022, p. 171). Nesse contexto, Wojtyla é identificado como um bispo simpatizante do “personalismo de Maritain e sua fundamentação dignitária dos direitos humanos, incluindo a liberdade religiosa” (Weigel, 2022, p. 171).

Ao sintetizar a relevância de Maritain para o concílio, Weigel (2022, p. 219) afirma que

[...] nenhum intelectual leigo católico de reputação internacional tinha mais motivos do que Maritain para celebrar o Vaticano II. Seu personalismo tomista havia moldado a antropologia cristocêntrica do Concílio. Ele fora reivindicado em sua defesa da iniciativa leiga na missão da Igreja, em sua promoção da liberdade religiosa, em seu conceito de Estado constitucionalmente limitado e em sua insistência de que o catolicismo forjasse uma nova relação humana e espiritual com o judaísmo vivo. O Papa, seu amigo, o reconheceu nas cerimônias de encerramento do Concílio porque considerava Maritain a personificação da vida intelectual vivida nobremente a serviço de Cristo, da Igreja e da humanidade.

Nesse contexto, tanto o pontificado de Paulo VI quanto o Concílio Vaticano II tornam-se sinais do elo histórico e filosófico que sustenta a influência de Maritain. Tal influência é defendida ainda por Weigel, ao observar que, embora “Maritain não seja mencionado pelo nome, o Papa utiliza o termo ‘humanismo integral’ ou variações similares em sua primeira encíclica, *Redemptor Hominis* (1979)” (2022, p. 148). Essa fato corrobora a tese de Miguel Acosta e Adrian Reimers, segundo a qual a influência de Maritain contribuiu para “diversas proposições que Wojtyła apresentou durante o Concílio Vaticano II, como, por exemplo, aspectos da ética social, da dignidade humana e da democracia que estavam contidos no humanismo integral de Maritain” (2016, p. 23)¹¹⁷. Reforça-se, assim, que apesar da ausência de registros de diálogo direto, existe uma clara influência teórica e uma atuação sob um mesmo projeto civilizacional.

Desse modo, a base deste diálogo implícito, ou melhor dessa influência reside em três convergências fundamentais. A primeira refere-se ao contexto, visto que ambos vivenciaram

¹¹⁷ Todas as traduções dessa obra, são tradução nossa;

um cenário de crise e projetam a partir dele um projeto civilizacional. A segunda reside na origem das fontes¹¹⁸, uma vez que ambos partem de maior ou menor grau do tomismo (Guerra, 2013) e do projeto da *Aeterni Patris*. A última convergência diz respeito à centralidade da pessoa humana, dado que as suas produções partilham da mesma matriz personalista. Identificar esses pontos de contato possibilita a defesa da complementaridade destes os autores, cujas trajetórias convergiram para o mesmo ponto: o personalismo.

4.3 Binômio Pessoa-Bem Comum como síntese da complementaridade

A investigação realizada até este ponto permitiu delinear as estruturas fundamentais do pensamento de Jacques Maritain e Karol Wojtyła. Contudo, o presente trabalho objetiva mais do que uma análise isolada de seus conceitos; a defesa de uma complementaridade. Esta seção dedica-se, portanto, a articular o binômio Pessoa-Bem Comum, evidenciando de que modo a filosofia política de Maritain e a antropologia de Wojtyła se integram para oferecer uma resposta robusta à fragmentação da pessoa humana na contemporaneidade.

O ponto de partida para esta complementaridade reside na superação de uma visão puramente institucional da sociedade. Se em Maritain a sociedade política é definida como um *todo de pessoas*, a integração com Wojtyła impede que essa definição se torne uma abstração institucional. A complementaridade aqui estabelecida propõe que o Bem Comum não é apenas um objetivo a ser alcançado pelo Estado, mas o fundamento que permite a cada pessoa, através da participação, realizar sua própria estrutura pessoal. Assim, o binômio analisado não representa uma tensão entre interesses opostos, mas uma relação de mútua constituição: a pessoa realiza-se no Bem Comum, e o Bem Comum só se legitima quando promove a realização da pessoa.

4.3.1 A pessoa como fundamento da estrutura maritainiana à dinâmica da participação

Conforme identificado, o primeiro elemento de convergência entre Maritain e Wojtyła é o contexto, de modo que o sentimento de crise, fundador de suas filosofias, constitui o elemento primordial de proximidade. Contudo, a análise do contexto não visa acentuar apenas a crise, mas os caminhos apresentados para a sua superação. O tomismo foi o suporte teórico utilizado por ambos os autores para dar início a esse caminho de superação, identificado como sendo por meio de um projeto civilizacional.

¹¹⁸ De acordo com Miguel Acosta e Adrian Reimers (2016, p. 35) a pesar de Wojtyła possuir uma metodologia original e irreduzível, “como fenomenólogo realista, é herdeiro, entre outros, do tomismo tradicional, do tomismo da escola de Lovaina, do tomismo existencial de Gilson e Maritain, do teatro de Mieczysław Kotlarczyk e da fenomenologia realista de Dietrich von Hildebrand, bem como de sua própria pesquisa sobre Kant e Scheler”;

Maritain e Wojtyla estavam imersos no cenário da *Aeterni Patris* e buscavam, por essa razão, o esforço de atualizar o tomismo. Tal atualização não parte de uma abstração, mas do problema filosófico concreto do século XX, que era, por excelência, antropológico. Maritain só toca o problema da pessoa após declarar a *primazia do espiritual*; ou seja, após reconhecer que a sociedade moderna compreende a pessoa de forma limitada, a ponto de ser “castigada pela carne por ter querido libertar-se - negando-lhes a existência - das realidades supremas” (Maritain, 1967, p. 7). A negação da transcendência da pessoa, implica a negação de elementos constitutivos de sua personalidade, sendo por isso o fundamento da tragédia do humanismo.

A partir da vivência dos totalitarismos, Wojtyla defende a necessidade de uma compreensão integral da pessoa, demarcando uma antropologia adequada, alicerçada na filosofia do ser e na filosofia da consciência, na qual se acentua a primazia da pessoa frente à relação, uma vez que é essa inversão, ou supervalorização da relação ou do social, o fundamento dos individualismos e dos coletivismos.

Dessa maneira, ambos identificam que o erro dos individualismos e dos coletivismos, encontram-se em visões distorcidas do ser humano. Sendo assim, o erro dos totalitarismos ou de modo geral, em modelos equivocados de sociedade estaria ligado não somente à própria política, mas em seu fundamento antropológico. Essa compreensão conduziu os autores a necessidade de se pensar o fundamento antropológico da política, por essa razão, em Maritain se tem a elaboração de um ideal histórico concreto de uma nova cristandade, a partir de um humanismo integral. E em Wojtyla uma teoria da participação, a partir de uma antropologia adequada.

Para Maritain, a sociedade política¹¹⁹ é um todo, nesse sentido a “pessoa humana como indivíduo existe para o corpo político, mas o corpo político existe para a pessoa humana como pessoa” (1959, p. 23). Essa afirmação é fundamental para compreender os desdobramentos do personalismo comunitário de Maritain, sendo necessário retornar à distinção entre individualidade e personalidade para fundamentar a relação pessoa-sociedade.

Conforme Maritain, como indivíduos os seres humanos não são mais do que “um fragmento de matéria, uma parte de um todo do universo, distinta, sem dúvidas, mas uma parte” (2006, p. 25), que deve colaborar com as necessidades do corpo social. Contudo, é na personalidade, enquanto dimensão espiritual, que reside a verdadeira dignidade e o destino transcendente. Desse modo, enquanto pessoa, a sociedade é que está ao seu serviço. Cabe ressaltar, no entanto, que embora Maritain assuma o “homem como um compêndio

¹¹⁹ Ou o corpo político, conforme Maritain (1959, p. 19);

corpóreo-espiritual” (Kapias e Polok, 2019, p. 82), surgem questionamentos sobre a possibilidade de uma abertura a posições antagonistas e dualistas desta posição¹²⁰.

De acordo com Crosby (2004, p. 148), em Maritain o termo “‘indivíduo’ forma algum tipo de antítese a ‘pessoa’ e exprime algo inferior nos seres humanos, algo em contraste com o que há de mais alto e melhor neles, que recebe a designação de ‘pessoa’”. Essa visão encontra paralelos em Mounier, mas oposição à de Max Scheler. De acordo com ele, por

[...] mais usual que essa antítese seja entre os autores personalistas, Scheler nada sabe dela: para ele, a individualidade nada mais é do que um aspecto da personalidade. Quando ele intitula uma seção de seu *Formalismus* como ‘Pessoa e Indivíduo’, ele não pretende sugerir a mínima antítese; pelo contrário, ‘Indivíduo’ exprime para ele o próprio coração da ‘Pessoa’. Faz todo o sentido, do ponto de vista do personalismo scheleriano, falar de ‘individualidade pessoal’, uma expressão inteiramente estranha aos autores recém-mencionados (Crosby, 2004, p. 148).

Vale recordar que Scheler é a via pela qual Wojtyła se aproxima da fenomenologia (Burgos, 2018), visando à superação de uma compreensão puramente *cosmológica* do homem, ligada à filosofia aristotélico-tomista¹²¹. É nesse contexto, que Wojtyła apresenta a abertura à filosofia da consciência, de modo a interpretar a cosmologia sob a ótica personalista¹²². Ao tratar sobre essa posição cosmológica e personalista, Crosby (1996, p. 4)¹²³ afirma que:

A primeira caracteriza o homem em termos extraídos da filosofia da natureza, tais como matéria e forma — termos que podem perfeitamente ser usados para caracterizar seres subpessoais; ela corre o risco de reduzir o homem ao mundo. A segunda deseja reivindicar aquilo que torna o homem irreduzível ao mundo; Wojtyła afirma que ela dá atenção especial à subjetividade pessoal e desenvolve categorias

¹²⁰ “Maritain deixa que ‘indivíduo’ exprima o aspecto material e extensivo do homem, com o resultado de que ‘pessoa’ exprime o aspecto espiritual do homem” (Crosby, 2004, p. 148);

¹²¹ Vale recordar que esse é um movimento já realizado pela Universidade de Lupin, e identificado como sendo o segundo acordo que unia e fundamentava os trabalhos comuns do grupos de docentes. Como afirma Weigel (p. 134) “Os filósofos da KUL também concordaram em adotar um ponto de partida distintamente moderno para a investigação filosófica. A filosofia começaria com uma reflexão disciplinada sobre a experiência humana, em vez de com a cosmologia (uma teoria geral do universo), como faziam a filosofia antiga e medieval e o neoescolástico que Wojtyła havia aprendido no Angelicum. Como os seres humanos são as únicas criaturas conscientes de sua própria existência e capazes de se maravilhar com esse fato surpreendente, o pensamento deveria começar com a pessoa humana, ‘uma notável unidade psicofísica, cada uma uma pessoa única, que jamais se repetirá em todo o universo’. As apostas eram altas aqui. Se a filosofia pudesse chegar à verdade das coisas como elas são por meio de uma análise da experiência humana, então o caminho para uma reconciliação entre a filosofia católica e o método científico poderia ser aberto, enquanto, concomitantemente, a modernidade estaria livre da masmorra do solipsismo. Adotar esse ponto de partida também foi importante no confronto com o marxismo. Ali, as questões sérias não envolviam quem entendia melhor de física, mas certas questões muito básicas: Qual é a vocação humana? Como construímos história? A redenção da história deve ser entendida em termos materiais e políticos, ou a história possui uma dimensão transcendente?” (Crosby, 2004, p. 133-134).

¹²² De acordo com Wojtyła, “é necessário parar no processo de redução que nos leva a uma compreensão do homem no mundo (compreensão do tipo cosmológico), *para poder compreender o homem em si mesmo*. Esse segundo tipo de compreensão poderia ser chamado de personalista. *O tipo de compreensão do homem chamado personalista não está em contraste com o tipo cosmológico, mas é sua interpretação*” (Wojtyła, 2014, p. 34, grifo do autor).

¹²³ Todas as citações dessa obra, são citação nossa;

aplicáveis apenas às pessoas, tais como interioridade, autotransparência e autodoação.

Ao buscar essa visão complementar, Wojtyła permite a identificação de elementos específicos da pessoa que não são plenamente acessados pela filosofia aristotélico-tomista, ou pela leitura tomista de maritainiana. Desse modo, o autor realiza a transição do *actus humanus* para o *actus personae*, integrando “na ação todas as dimensões antropológicas do sujeito, inclusive a subjetividade” (Burgos, 2018, p. 134). Para o filósofo polonês, a questão não é “discutir a utilidade da definição aristotélica a qual impõe sua própria validade” (2014, p. 28). Mas a de responder a necessidade de fundamentação do que é “*irredutível no homem*, isto é, o que é original e fundamentalmente humano, ou seja, o que constitui a originalidade plena do homem no mundo” (Wojtyła, 2014, p. 27, grifo do autor).

Para o filósofo polonês, a tradição aristotélico-tomista, já se encarregou suficientemente de demarcar o redutível no homem, contudo, a

experiência do homem não pode ser esgotada no caminho da redução ‘cosmológica’, é necessário deter-se no que é *irredutível*, no que em todo homem é único e não repetível, aquilo pelo qual cada homem é não só ‘homem-indivíduo’ de um gênero, ou seja o que é pessoa-sujeito; só então a imagem do homem será correta e completa (Wojtyła, 2014, p. 34, grifo do autor).

É somente a partir dessa imagem que se pode estruturar uma filosofia política, ou elementos ligados à dimensão sociopolítica da pessoa. Pode-se afirmar que o irredutível, em Maritain, reside na personalidade, enquanto em Wojtyła é entendido como “tudo o que no homem é invisível, que é totalmente interior *e pelo que todo homem é como testemunho evidente de si mesmo, e da própria humanidade*” (Wojtyła, 2024, p. 34, grifo do autor).

Essa compreensão é enriquecida pela fenomenologia¹²⁴, tendo a experiência como caminho de revelação do homem. De acordo com Wojtyła (2014, p. 38, *grifo do autor*)

Apoiando-nos na experiência como algo irredutível, nos esforçamos para penetrar cognitivamente toda a essência. Desta forma, captamos não apenas a estrutura subjetiva da experiência por sua natureza, mas também sua ligação estrutural com a subjetividade do homem. A análise fenomenológica serve, portanto, para a compreensão transfenomenica, e serve também para revelar a riqueza própria do ser humano em toda a complexidade do *compositum humanum*.

Nesse sentido, ao tratar do *compositum humanum*, Wojtyła apresenta a pessoa como um todo. Essa visão oferece o suporte necessário para a complementar à distinção

¹²⁴ “O *irredutível* significa o que por sua natureza não pode sofrer redução, que não pode ser ‘reduzido’, mas apenas mostrado: revelado. *Por sua natureza, a experiência se opõe à redução*, mas isso não significa que ela escape ao nosso conhecimento. A experiência só precisa *ser conhecida de forma diferente*, pode-se dizer com um método, *por meio de uma análise que seja tal que revele e mostre sua essência*. O método da análise fenomenológica nos permite nos apoiar na experiência como algo *irredutível*” (Wojtyła, 2024, p. 37, grifo do autor).

maritainiana entre individualidade e personalidade. Enquanto a análise de Maritain, pode sugerir um certo antagonismo entre indivíduo e pessoa, Wojtyla acentua a pessoa como um *compositum humanum*, um todo complexo e formado pelos mais variados dinamismos da pessoa. Para o autor polaco, o homem não age como espírito ou como matéria. É a pessoa, na sua totalidade e indivisibilidade que se manifesta no ação (*actus personae*).

Desse modo, o que em Maritain poderia ser interpretado como tensão (Crosby, 2004), em Wojtyla revela-se como uma unidade operativa. A pessoa não é um objeto composto por partes, mas um *alguém* complexo e integral (Wojtyla, 2021) que se revela, se determina e se realiza na ação. Essa compreensão permite abordar a relação pessoa-sociedade de forma distinta da proposta por Maritain. Tal distinção ocorre porque, se a pessoa possui duas dimensões, a sociedade também pode compreendê-la distintamente a partir de ambos: conforme o filósofo francês, os membros da sociedade, enquanto indivíduos, podem ser compreendidos como “um fragmento de matéria, uma parte de um todo do universo, distinta, sem dúvidas, mas uma parte” (Maritain, 2006, p. 25) ou, enquanto pessoas, como a finalidade para a qual o corpo político existe (Maritain, 1959).

Embora Maritain aponte para a necessidade de compreender o sujeito da sociedade como pessoa, a ameaça de um dualismo gerado pela abertura ao antagonismo dessa posição pode ser complementada pela antropologia de Wojtyla. É precisamente a noção de pessoa como um *todo* que atua, e não apenas como um objeto de direitos, que serve de antídoto contra equívocos na compreensão da sociedade política. Se o Estado é definido por Maritain como “um instrumento ao serviço do homem” (1959, p. 23), este deve estar ao serviço não de um indivíduo, mas deste sujeito irreduzível que, ao agir, reivindica o seu lugar como protagonista do corpo político.

Nesse sentido, para além da possibilidade do dualismo, o personalismo de Maritain possui o risco de estagnar em uma visão puramente institucional ou instrumental do Estado. Ou seja, apesar da sociedade política em Maritain fundar-se na primazia da pessoa, existe o risco de converter o Estado em um mero garantidor de direitos e provedor de serviços, no qual os seus membros seriam beneficiários passivos.

Vale recordar que Maritain (1959) prevê a subordinação da sociedade e do Estado à pessoa ao definir que o Estado é apenas um instrumento constituído por técnicos e especialistas, cuja elevação acima do homem constituiria uma perversão política. No entanto, o risco reside no fato de esse instrumento, ao promover o bem-estar, acabar por absorver a iniciativa da pessoa. Se o Estado é o técnico que provê, a pessoa corre o risco de ser reduzida a um cliente da estrutura, limitando a política à construção de um espaço de condições que

legitimaria ações coercivas do Estado. É neste ponto que a participação em Wojtyła mais uma vez complementa o personalismo comunitário de Maritain; ela garante que o Estado permaneça em sua função de promover condições, enquanto a pessoa, através do agir consciente, assuma com os outros o seu papel de fim último da vida social.

De acordo com Wojtyła, a participação é entendida como elemento da pessoa por meio da qual “quando existem e atuam ‘junto com os outros’, exista e atue como pessoa” (Wojtyła, 2021, p. 391), conservando os elementos e dinamismos que lhe são próprios. Como afirmado na seção 3.2, a participação envolve um comprometimento pessoal, e não uma simples cooperação. Na participação a pessoa enquanto agente de ação é entendida como seu autor, ainda que atue junto com outra pessoa. Desse modo, para que haja participação é necessário esse reconhecimento da cada agente como pessoa, assegurando assim a sua autodeterminação, autorealização e autotranscendência.

Conforme já apresentado, é por meio da participação que o homem, “conserva tudo o que resulta do atuar em conjunto e, ao mesmo tempo, através disso realiza o valor personalista de sua própria ação” (Wojtyła, 2021, p. 390), isto é, assegura o valor da pessoa enquanto pessoa, que é anterior a própria relação. Em Wojtyła a participação é elemento *constitutum* de toda e qualquer comunidade, de modo que não existe comunidade sem a promoção da participação, isso é, sem a possibilidade de que a pessoa realize uma ação em conjunto, conservando e assegurando o seu valor personalista.

Por estar cercada por comunidades, a pessoa é membro de muitas¹²⁵, em vista disso, Wojtyła insere a distinção entre a comunidade de existência e a comunidade de ação. Na primeira, a participação seria quase que natural, já na comunidade de ação, envolveria por excelência a participação, na medida que é fruto de uma eleição. Essa diferenciação, encontra-se próxima da distinção apresentada por Maritain (1959) entre comunidade e sociedade política, segundo ele ambas são fruto da dimensão social da pessoa, a primeira como obra da natureza, e a sociedade, como obra da razão. Se nos aproximarmos da distinção feita por Wojtyła veremos que os autores compartilham da percepção de que a sociabilidade humana mais do que um elemento constitutivo da pessoa, é também um atributo da vontade.

Na comunidade de ação, a participação ganha maior evidência pela demarcação da vontade humana, como elemento fundamental para a sua existência. Como já afirmado, nela “o homem elege o mesmo que outros elegem e, inclusive, elege porque outros elegeram, mas, a sua vez, o elege como bem próprio e como um fim ao qual se tende” (Wojtyła, 2021, p.

¹²⁵ “ser membro dessas comunidades não é, simplesmente, a mesma coisa que participar” (Wojtyła, 2021, p. 402);

404). O bem comum estaria assim demarcado como fundamento da verdadeira participação.

Esses elementos são fundamentais para compreender as demais complementaridades entre os autores, vale recordar que para Wojtyła, o bem comum como elemento fundamental da comunidade está presente inclusive, ainda que de forma distorcida, nas sociedades individualistas e coletivistas. Compreender a relevância do bem comum na filosofia de ambos os autores, contribuiu para uma melhor entendimento do binômio pessoa-bem comum como fundamento de complementaridade e resposta a despersonalização dos reducionismos políticos.

4.3.2 Bem-comum e sua relação com a sociedade política e o valor personalista

Há de se destacar, que é comum aos autores a compreensão do bem comum, não como a soma de bens individuais, ou de uma parcela, mas compartilhado por todos os seus membros como elemento constitutivo e fundamental da sociedade. Contudo, como pensar esse elemento fundamental, sendo cada vez mais apagado ou distorcido? De acordo com Maritain, o bem comum é uma obra civilizadora, na medida que possibilita por meio do desenvolvimento material e espiritual da pessoa, o melhoramento da vida humana (Maritain, 1959), já em Wojtyła (2021), o bem comum aparece como fundamento da participação, na medida que se traduz como um bem escolhido pelos membros de uma comunidade em vista ao bem da própria comunidade. Sendo identificado “como o fim ao qual tende a comunidade” (Wojtyła, 2021, p. 405).

Em que medida, portanto, surge a redução ou o apagamento do bem comum? De acordo com Burgos o “bem comum é uma noção-chave em qualquer filosofia social, mas parece estar desaparecendo do âmbito público, sendo substituída por outras de uso mais frequente que evocam sensibilidades mais contemporâneas: bem-estar, bem da sociedade, utilidade pública, etc” (2009, p. 174), a raiz dessa mudança estaria na mudança da própria mentalidade da sociedade, que assume cada vez mais uma posição consumista. No entanto, existiria uma raiz mais fundamental, ligada ao “pluralismo de nossas sociedades. Frente aos paradigmas do passado, mais uniformes e homogêneos [...], hoje habitamos em sociedades nas quais os modelos de comportamento, e sobretudo, os valores de referência variam significativamente” (Burgos, 2009, p. 174).

Pode-se a partir deste diagnóstico compreender que a resposta não se dirige mais ao modelo tradicional dos individualismo e dos coletivismos, mas ao alargamento da pluralidade, por meio do qual é possível questionar o lugar do bem comum. Contudo, se o bem comum é compreendido pelos autores como fundamento da sociedade, não pode haver sociabilidade

sem a presença dele, ainda que haja uma crescente postura pluralista da sociedade, ou ainda que sejam escolhidos sinônimos mais modernos.

Nesse contexto, segundo Burgos, Maritain pode contribuir haja vista que “como homem sensível à liberdade, não apenas era consciente do caráter pluralista das sociedades contemporâneas, mas este lhe parecia um fato em si positivo — não um mal menor, mas o fruto lógico da liberdade” (Burgos, 2009, p. 175-176), posição percebida no desenvolvimento filosófico do seu ideal de sociedade plural, bem como a defesa no concílio do fundamento da liberdade religiosa. Para isso, é fundamental resgatar o conceito de bem comum apresentado por Maritain, segundo o qual,

O bem comum da cidade não é a simples coleção dos bens privados, nem o bem próprio de um todo (como a espécie, por exemplo, em relação aos indivíduos, ou a colmeia em relação às abelhas) que olha apenas para si mesmo e sacrifica as partes. É a vida humana boa da multidão, de uma multidão de pessoas; é a sua comunhão na vida boa; é, portanto, comum ao todo e às partes, sobre as quais reflui e às quais deve beneficiar, sob pena de desnaturalizar-se (1981, p. 57).

Desse modo, pessoa e bem comum estariam relacionados, sem o qual não seria possível uma verdadeira sociabilidade, isso porque, é a abertura da pessoa a comunicabilidade, que exige a ela ser membro de uma comunidade, o que envolve a presença do bem comum. Soma-se a isso a necessidade de existência e desenvolvimento, para Maritain a pessoa não “pode por seus próprios recursos chegar a sua plenitude; encontra na sociedade bens que lhe são essenciais” (1981, p. 54), e nesse sentido que se compreende a afirmação de que o bem comum é o meio para alcançar o fim do todo social, a boa vida das pessoas.

Conforme Burgos, o autor francês “era consciente de que a aplicação deste conceito às sociedades modernas exigia uma modificação que levasse em conta tanto o pluralismo emergente quanto uma consciência mais aguda da liberdade pessoal” (2009, p. 176). Em vista disso, Maritain realiza algumas delimitações na noção do bem comum, que contribuem para uma melhor compreensão do mesmo.

A primeira, delimita os objetivos que lhe são atribuídos, haja vista que, na filosofia aristotélico-tomista “a sociedade não tinha apenas que dizer o que era o bem, mas devia garantir que o homem fosse virtuoso” (Burgos, 2009, p. 176) por meio deste, o que seria para Maritain uma posição coletivizante e restritiva do bem comum. Posição da qual o autor se distancia na medida que compreende que a busca de Deus não seria um atributo do social, mas um elemento pessoal¹²⁶. Vale aqui recordar em que medida essa posição se aproxima da

¹²⁶ Ao tratar sobre isso, Burgos afirma que se corre “o risco de que a sociedade não se limite apenas a propor os modelos morais, mas a impô-los. A experiência ensina que a promoção positiva da virtude a partir das esferas legislativas facilmente acaba transformando-se ou em um paternalismo embrutecedor, ou em um dirigismo que manipule — no melhor dos casos, com boas intenções — as consciências. Ninguém pode nem deve substituir o

impossibilidade, defendida por Maritain, da adoção de um código moral ou doutrinário pelo Estado.

A delimitação, estende-se ainda a compreensão de que o bem comum, “mais do que ser formado por um conteúdo muito determinado de bens objetivos — materiais e morais —, deve consistir, sobretudo, em um conjunto de condições que permitam a cada pessoa alcançar o que ela considera seu bem pessoal e particular” (Burgos, 2009, p. 178). Desse modo, o bem comum é apresentado como fim supremo da sociedade política em vista ao melhoramento das condições da vida humana “que levem a multidão a um grau de vida material, intelectual e moral conveniente para o bem e a paz do todo, de tal sorte que cada pessoa se encontre ajudada positivamente na conquista progressiva de sua plena vida de pessoa e de sua liberdade” (Burgos, 2009, p. 179).

De acordo com Damascena em *O pluralismo personalista em base à filosofia de Karol Wojtyła* (2021) pode-se falar em um pluralismo personalista na obra do autor, esse pluralismo, perpassa a noção de pessoa como sujeito e comunidade, desse modo, a “pessoa não é somente aquela do meu grupo, mas também os membros dos grupos vizinhos e distantes. Então o importante é o bem da pessoa humana em si” (Damascena, 2021, p. 446), o que corrobora com a compreensão de que o bem comum é o fundamento do social e da participação, enquanto um agir “de pessoas conscientes do próprio ser e do ser do outros” (Damascena, 2021, p. 447).

A partir dessas considerações, evidencia-se a proximidade das visões dos autores sobre o bem comum como o que constitui “o próprio coração da comunidade social” (2024, p. 91). Sendo assim é possível complementar essas compreensões, de modo a favorecer a continuidade do bem comum, como elemento fundamental a sociabilidade humana, mesmo em meio a pluralidade crescente da sociedade política. É a partir da complementaridade, que se torna possível, enfatizar que o bem comum não é algo exterior a pessoa, mas dimensão do seu próprio bem. Isso porque, tal como apresentado por Maritain e Wojtyła, o bem comum só se torna pessoal, na medida que a pessoa o escolhe como bem. E se torna comum quando essa mesma escolha é compartilhada como fim da ação de uma determinada comunidade.

A teoria da participação, contribui assim de modo a demarcar a verificação do que poderíamos em termos maritainianos chamar de *critério de comunitariedade*. Entendido a partir da dimensão comunitária de Maritain, como o elemento que assinala que “o fim próprio e especificador da cidade e da civilização é um bem comum” (Maritain, 2021, p. 141). Desse modo, na medida que a participação leva a identificação de atitudes autênticas e inautênticas, indivíduo na tarefa de adquirir sua virtude ou sua perfeição” (2009, p. 177).

bem como contextos de alienação. O critério de comunitariedade seria a avaliação do bem comum, na medida em que este seja gerador de autêntica participação.

Ou seja, a presença do bem comum seria mensurada pela possibilidade ou não da participação que gera. Se as condições para a boa vida da multidão são em maior ou menor condições asseguradas, mas não há possibilidade de participação, esse bem comum é desnaturalizado. Para Maritain, o bem comum “exige o reconhecimento dos direitos fundamentais da pessoa” (1981, p. 57), isso porque,

[...] o bem comum da sociedade política, não é somente o conjunto de bens ou serviços de utilidade pública ou de interesses nacionais [...] O bem comum compreende sem dúvida, todas essas coisas, mas com razão muitas outras: algo mais profundo, mais concreto e mais humano; [...] enquanto tudo isso é *comunicável*, e se distribui e é particionado, em certa medida, por cada um dos indivíduos, ajudando assim a aperfeiçoar sua vida e sua liberdade de pessoa (Maritain, 1981, p. 57-59).

Não basta portanto apresentar o bem comum como conjunto de condições, a pessoa precisa ser a referência de eleição e atuação em vista a esse bem. É por isso que, ao pensar na pluralidade das sociedades modernas, Maritain insiste no bem comum como elemento constitutivo, na medida em que ele é o fundamento da sociabilidade humana, na qual a sociedade formada por pessoa está constituída tendo em vista a sua realização. Realização essa que não é somente pessoal, mas por meio da teoria da participação é também comunitária, haja vista que ao escolher o mesmo bem, os membros dessa comunidade atuam em vista a uma realização mútua, na medida que o outro é uma pessoa, que deve se determinar e realizar. Desse modo, poderíamos dizer que Maritain oferece a estrutura para o entendimento do bem comum, e Wojtyla apresenta a participação como alma dessa estrutura de modo a possibilitar que ele esteja a serviço da pessoa humana.

É por isso que sinônimos de bem comum, como bem-estar e utilidade pública, assinalam bem mais o caráter objetivista da sociedade (Burgos, 2009), bem como traduzir uma visão utilitarista desse bem como ligado a criação de condições materiais, o que se encontra em oposição, ao bem comum personalista, entendido enquanto o “máximo de desenvolvimento possível da pessoa humana” (Maritain, 1981, p. 60) sejam eles materiais ou espirituais.

Cabe destacar, que em *El hombre y su destino*, Wojtyla dá continuidade às discussões sobre a teoria da participação. Além de afirmar que é ele que possibilita uma “dimensão pessoal ao próprio existir e agir quando o homem existe e agi em comum com os outros” (Wojtyla, 2024, p. 73), o que corrobora com a já apresentada compreensão de que a participação não é uma realidade pronta e acabada em toda comunidade. É nessa obra ainda

que Wojtyła (2024) acentua a distinção entre comunidade e sociedade, ainda que mantenha a relação com os conceitos de comunidade de existência e de ação, já apresentados.

A partir dessa relação, pode-se evidenciar a proximidade dessa mesma visão em Maritain, no qual, a sociabilidade humana é chamada *sociedade política* quando envolve a razão, o que em termos wojtylianos pode ser compreendido como a *comunidade de ação*. No entanto, apesar da distinção dos termos, o fundamento é o mesmo, a sociabilidade humana como atributo da pessoa, formada por pessoa e em vista ao seu fim (bem comum). É somente assim que se pode compreender de que modo a sociedade só será comunitária se permitir a participação, de modo a assegurar o seu valor personalista.

Desse modo, a relação entre pessoa e bem comum configura-se como um binômio de mútua dependência: não há pessoa plenamente realizada sem a abertura ao social, e não há bem comum legítimo que não tenha a pessoa como origem e fim. A complementaridade entre os autores revela que o bem comum maritainiano fornece a arquitetura de condições necessária para que a participação wojtyliana ocorra.

Vale recordar que a estruturação da noção de pessoa e de bem comum de ambos está alicerçada em uma resposta ao totalitarismo, seja ele coletivista ou individualista. É o próprio Maritain, quem afirma que o personalismo, mais do que uma filosofia ou doutrina, precisa ser compreendido como “um fenômeno de reação contra correntes” (Maritain, 1981, p. 11) que são em seus fundamentos despersonalizantes. Nesse contexto, ao apresentar o binômio pessoa-bem comum, estamos evidenciando dois elementos fundamentais na resposta estruturada por estes autores. Elementos sem os quais a alienação se torna a única via possível, e o elemento que atesta a morte da pessoa enquanto sujeito do social, e evidência uma outra morte e negação, a da sociedade política.

Desse modo, frente ao pluralismo crescente, a resposta personalista não é a do individualismo liberal ou do coletivismo marxista, mas a de uma autêntica sociedade de pessoas, alicerçada no binômio pessoa-bem comum e que tenha como fundamento da ação em conjunto, a participação, isso é, o reconhecimento da singularidade, irrepetibilidade e dignidade da pessoa humana, bem como da sua necessidade de se autorealizar. É somente assim, que o presente trabalho compreende o personalismo comunitário destes autores, como capaz de continuar a evidenciar a singularidade da pessoa humana e assegurar a continuidade da filosofia personalista.

4.3.3 Pessoa-bem comum: do ideal histórico a democracia

Em *El hombre y su destino*, Wojtyła acentua o *nós* como sistema de referência para

acentuar a sociedade enquanto dimensão social da comunidade, ou seja, a relação, entre o *eu* e o *tu*. Para o autor polonês “por comunidade entendemos aquilo que une” (Wojtyła, 2014, p. 89). Nesse sentido, quando a pessoa reconhece o outro como um *tu*, estabelece-se o elemento mais básico da comunidade. Entretanto, quando se reconhece não um *eles*, mas um *nós*, torna-se possível falar de sociedade. Em ambos os casos, atesta-se a presença de um elemento unificador: o bem comum, por meio do qual os outros *eus* identificam-se e elegem uma tarefa comum. Apesar de compartilhar o bem comum, é somente com o *nós*, que se demarca uma autêntica *communio personarum*, uma vez que nela a participação apresenta-se de maneira mais efetiva.

De acordo com Burgos (2009), a obra de Wojtyła apresenta potencial para contribuições ainda maiores à sociabilidade humana. Recupera-se a afirmação de que existe em sua produção uma carência quanto à centralidade dada à interpessoalidade. No entanto, segundo Burgos, o próprio Wojtyła assume essa posição ao revelar “sua ordem de prioridades: primeiro a pessoa, depois a relação interpessoal” (Burgos, 2009, p. 217). Desse modo, o autor centra-se “inicialmente na estrutura pessoa-ato e, somente quando considerou que esta estava analisada e resolvida com a profundidade suficiente, decidiu-se a enfrentar a interpessoalidade” (Burgos, 2009, p. 218). Outro fator que teria interrompido a continuidade dessa produção foi a sua eleição ao pontificado¹²⁷.

O ponto central desta seção é conceber de que maneira as contribuições de Wojtyła sobre a relação pessoa-sociedade podem, ao serem enriquecidas pela fundamentação política de Maritain, levar a um aprofundamento do personalismo comunitário. Embora Wojtyła tenha acentuado o caráter de esboço de suas formulações sobre a participação, cabe recordar o elemento da práxis em sua filosofia antes de propor tal complementaridade.

Para Wojtyła, a *práxis*, traduz-se como a perspectiva do “‘agir humano em geral’, ou seja, as ações humanas tomadas como uma coletividade, como um fluxo operativo que surge da humanidade como sujeito comum. [...] ‘o agir humano enquanto transformador da realidade’” (Burgos, 2009, p. 102). Nesse sentido, a tese defendida “e de que o agir humano (práxis) nos permite entender o agente de modo mais completo” (Wojtyła, 2014, p. 191). Essa noção pode ser compreendida a partir de duas chaves: a prioridade metafísica e a prioridade praxeológica. Segundo a síntese de Burgos (2009, p. 103) a primeira

[...] se expressa no conhecido adágio clássico: *operari sequitur esse* (o agir segue o ser). A práxis é um produto do homem, de modo que tanto a sua existência quanto às suas características são determinadas por esse homem que a introduz na existência.

¹²⁷ De acordo com Burgos, *El hombre y su destino* “foi, no entanto, sua última grande contribuição. Este escrito foi publicado 2 anos antes de sua eleição como Pontífice, que interrompeu sua carreira filosófica” (2009, p. 219).

Não há nem pode haver práxis sem homem, como não há efeito sem causa.

Soma-se a essa prioridade clássica uma segunda, ligada ao carácter transitivo e intransitivo da ação¹²⁸. A chamada prioridade praxeológica, garante que qualquer “coisa que o homem faça em seu ato, qualquer coisa seja o efeito ou o ‘produto’, ao mesmo tempo sempre se ‘produz’ a si mesmo. [...] O homem em sua ação ‘se atualiza’, ou seja, se realiza chegando a uma certa plenitude” (Wojtyla, 2014, p. 191). Ao sintetiza essas duas prioridades, Burgos afirmar que

A práxis humana possui, em primeiro lugar, uma dimensão objetiva e estrutural, cosmológica, que a capacita para transformar o mundo [...] uma segunda dimensão: a intransitiva ou subjetiva, que, na realidade, é a mais importante. O agir humano, com efeito, não apenas transforma as realidades externas, também é capaz de transformar a própria pessoa através, fundamentalmente, da cultura e de suas manifestações (2009, p. 104-105).

A partir da noção de práxis, como a transformação interna e externa do agir, bem como da dimensão praxiológica como prioridade, é que se pode compreender o personalismo como práxis, isto é, como “filosofia orientada para a ação, afirmação que supõe e implica uma específica concepção do papel do filósofo na sociedade” (Burgos, 2009, p. 127), de modo a necessariamente “busca desenhar mecanismos de ação que permitam intervir no fluxo social” (Burgos, 2009, p. 128).

Esse elemento do esboço e da orientação dada pela filosofia ao social, também é encontrado em Maritain. Destaca-se que esse autor, quando rompe com a *Aeterni Patris*, acentua que seu influxo na ação política se daria bem mais pela influência e animação filosófica do que pela prática direta. O que o levou a formular o ideal histórico concreto, não como modelo de regime político fechado, mas como imagem prospectiva, alicerçada nos elementos sobre os quais considera fundamentais.

Na seção 2.3.1 já apresentamos de que modo, e sobre quais contexto Maritain se aproxima da democracia como “única maneira de alcançar a racionalização moral da política” (Maritain, 1959, 73-74), ou seja, o reconhecimento dos seus princípios fundamentais tais como a dignidade humana, o bem comum e a justiça. Desse modo, nesta seção, tendo por base as observações realizadas sobre o binômio pessoa-bem comum, as relações entre

¹²⁸ Esse tema é tratado inicialmente em *Persona y acción*, mas pode ser sintetizado com a afirmação em *El hombre y su destino*, com a afirmação de Wojtyla de que em sua compreensão “fundada em Santo Tomás de Aquino, o atuar humano, isso é, o ato, é ao mesmo tempo ‘transitivo’ (transiens) e ‘intransitivo’ (non transiens). É transitivo na medida em que vai ‘além’ do sujeito, buscando uma expressão ou um efeito no mundo externo e, assim, se objetiva em algum produto. É intransitivo na medida em que ‘permanece no sujeito’, determina sua qualidade e seu valor, e estabelece o seu *fieri* essencialmente humano. Por conseguinte, o homem, ao agir, não apenas realiza alguma ação, mas, de algum modo, realiza a si mesmo e torna-se ele mesmo” (Wojtyla, 2021, p. 189-190, grifo do autor).

pessoa-sociedade de Wojtyła, e a exigência de um sistema adequado em Maritain, que se deseja realizar a complementaridade entre os autores de modo a assumir por meio dela uma opção preferencial pela democracia como tradução dessa personalismo comunitário.

Reforça-se que, nas produções de Wojtyła anteriores ao pontificado, não há referências explícitas à democracia, ainda que, indiretamente, seja possível estabelecer uma proximidade com ela. Em *Persona y acción*, o autor afirma que tanto o individualismo quanto os totalitarismos (coletivismos) representam um “modo de pensar que pode definir-se como a-personalista ou como anti-personalista”. Tal classificação justifica-se pelo fato de esses sistemas negarem a possibilidade da participação, entendida como elemento constitutivo de uma sociedade formada pelo *nós*. O fundamento dessa visão antipersonalista, reside na “concepção do homem como indivíduo, privado em maior ou menor grau da participação. Este modo de pensar se reflete em seu próprio modo de conceber a vida social” (Wojtyła, 2021, p. 399).

Desse modo, o fundamento antropológico desses modelos opõe-se diretamente à filosofia personalista de Wojtyła. O autor sustenta a tese de que, sob “a base desse tipo de pensamento sobre o homem, como é próprio de ambas orientações, não encontramos como fundamentar uma verdadeira comunidade humana” (Wojtyła, 2021, p. 399). Apesar de apresentar o suporte antropológico necessário para uma verdadeira comunidade, Wojtyła não delimita se esta seria identificada com a democracia, mas assinala elementos que sugerem tal convergência. Cabe recordar que, para os fins deste trabalho, adota-se a compreensão de democracia a partir das reflexões de Maritain, e desenvolvidas na seção 2.3.1.

Dentre os elementos que corroboram a identificação com a democracia, encontram-se as chamadas atitudes autênticas: a solidariedade e a oposição, situadas em *Persona y acción*, como posturas frente ao bem comum. A solidariedade é entendida como disposição, por meio da qual o “homem solidário não só realiza o que lhe corresponde porque pertence a uma comunidade, mas também o faz ‘para o bem do conjunto’, ou seja, para o bem comum” (Wojtyła, 2021, p. 409). Trata-se de uma disposição de ir além, tendo em vista a realização do bem comum, fundada na compreensão de que a autorealização da pessoa envolve, necessariamente, a realização do outro, de modo que na medida que possibilitou ao outro se realizar, também eu estou me realizando.

De forma complementar, encontra-se a atitude de oposição, que deve ser compreendida a partir da solidariedade, visto que ambas não se excluem. Segundo o autor polonês “quem se opõe não se abstém de participar da comunidade, não diminuiu sua disposição em atuar, no que se refere ao bem comum” (Wojtyła, 2021, p. 410). A oposição

apresenta-se como uma confirmação da participação, na medida em que seu conteúdo “é somente um modo de conceber e antes de tudo de realizar o bem comum” (Wojtyla, 2021, p. 411). Essa atitude envolve, primordialmente, uma participação “com maior plenitude e eficácia na comunidade” (Wojtyla, 2021, p. 411).

Para Wojtyla, é fundamental que uma autêntica comunidade humana possibilite a vivência de ambas as atitudes, somente assim se reconhece a pessoa como fundamento e o bem comum como fim escolhido por seus membros. Que não só são membros mas participam, isso é, constituem um *nós*, unidos pelo bem comum. Retomam-se, portanto, as considerações de que não basta que o Estado promova o bem comum, este deve ser fruto da escolha e da produção a partir da práxis e da liberdade humana.

Sem uma estrutura que possibilite tais atitudes, ganham espaço posturas inautênticas que relevam a alienação da pessoa. Por esse motivo, Wojtyla afirma ser “adequado que esse tipo de estrutura da comunidade humana e da participação corresponda a um princípio do diálogo” (2021, p. 412), por meio do qual,

[...] ao não evitar as tensões, os conflitos nem as lutas que aparecem na vida das distintas comunidades humanas, e assumir, por outro lado, o que existe nelas de verdadeiro e justo, pode ser a origem do bem para os homens. É preciso aceitar o princípio do diálogo sem temer as dificuldades que aparecem no curso de sua realização (Wojtyla, 2021, p. 412).

A posição de Wojtyla contribui com a defesa de um elemento essencial em meio ao crescimento do pluralismo: o princípio de diálogo como abertura à oposição. A partir desses elementos, é possível, por meio da complementaridade entre os autores, especialmente pela visão de democracia como “um estado de espírito e de cultura civil compatível com as mais profundas exigências da dignidade da pessoa humana” (Silveira; Salles; Rosa, 2016, p. 1263), apontar a abertura a democracia presente da filosofia de Wojtyla. Se a democracia é entendida como um estilo de vida que reconhece e possibilita a realização da dignidade humana, ele constitui necessariamente um espaço onde essas atitudes autênticas e o diálogo ocorrem.

No âmbito dessa complementaridade, cabe acentuar que, de acordo com Maritain, existe uma tragédia das democracias modernas que “consiste em que elas mesmas não conseguiram ainda realizar a democracia” (Maritain, 1971, p. 27). Segundo o autor, a principal causa desse fracasso

[...] reside na contradição interna e no mal-entendido trágico do qual, na Europa sobretudo, foram vítimas as democracias modernas. Em seu princípio essencial, esta forma e este ideal de vida comum que se chama democracia vêm da inspiração evangélica e não podem subsistir sem ela; e em virtude da cega lógica dos conflitos históricos e dos mecanismos da memória social, que não tem nada a ver com a lógica do pensamento, viu-se às forças diretrizes das democracias modernas renegar

durante um século o Evangelho e o cristianismo, em nome da liberdade humana, e as forças diretrizes das camadas sociais cristãs combater durante um século as aspirações democráticas em nome da religião (Maritain, 1971, p. 32-33).

O diagnóstico de Maritain indica que o fracasso das democracias baseiam-se em uma contradição repetida tanto por sistemas que afastaram os elementos cristãos quanto por cristãos que os combateram. O resultado é a tragédia do humanismo¹²⁹. Visto que a raiz da democracia reside no Evangelho¹³⁰, o autor argumenta que privá-la dessa inspiração equivale a “privá-la do seu próprio sangue” (Maritain, 1959, p. 76). Nesse contexto, a “questão não é encontrar um nome novo para a democracia, senão descobrir sua verdadeira essência e realizá-la” (1971, p. 35).

Tal realização implica uma *democracia integralmente humana*, apresentada em *Humanismo Integral*, como o ideal histórico de uma nova cristandade. Esse ideal alicerça-se em três elementos fundamentais: o personalista, o comunitário e o peregrinal. A nova cristandade possuiria quatro características: a necessidade do pluralismo, a autonomia do temporal, a autonomia das pessoas, a unidade da raça social e a obra comum a realizar. A partir destes elementos, identifica-se tal ideal com a própria democracia.

Para compreender essa identificação, a última característica, revela-se como o ponto de abertura para a complementaridade entre os autores. Essa obra é entendida “como uma obra humana a ser realizada na terra pela passagem de algo divino, que é o amor, nos meios humanos e no próprio trabalho humano” (Maritain, 2021, p. 207). Não se trata de edificar o reino de Deus ou a elevação da raça (*Reich*), mas de “realizar uma vida comum aqui na terra, um regime temporal verdadeiramente conforme a essa dignidade, a essa vocação e a esse

¹²⁹ Maritain ao falar sobre essas posições frente à democracia afirma que a “burguesia livre-pensadora destruiu ao mesmo tempo este movimento e esta chama; e a pujança social da religião jogou então em favor da burguesia, como ela havia jogado antes em favor da política do trono e do altar. Os apóstolos patenteados da emancipação social já não sabiam reconhecer Jesus na Igreja e confundiam a ortodoxia religiosa com a opressão política e social que se erguia para sustentar a ordem. Os sustentadores sociais da religião não sabiam mais reconhecer Jesus nos pobres e no clamor confuso de suas reivindicações, e confundiam todo chamado à justiça social com o motim e a revolução sem Deus que tomavam por progresso. A fins do século XIX, o grande escândalo do que falava Pio XI parecia consumado; as classes operárias buscavam sua salvação renegando o cristianismo; os meios conservadores cristãos buscavam a sua, renegando as exigências temporais da justiça e do amor” (Maritain, 1971, p. 33-34).

¹³⁰ Cabe acentuar que conforme Maritain “o que importa à vida política do mundo e à solução da crise da civilização não é de modo algum pretender que o cristianismo esteja ligado à democracia e que a fé cristã obrigue cada fiel a ser democrata; é comprovar que a democracia está ligada ao cristianismo, e que o impulso democrático surgiu na história humana como uma manifestação temporal da inspiração evangélica. Não é sobre o cristianismo como credo religioso e caminho para a vida eterna a questão que aqui se coloca, mas sobre o cristianismo como fermento da vida social e política dos povos e como portador da esperança temporal dos homens; não é sobre o cristianismo como tesouro da verdade divina mantido e propagado pela Igreja, é sobre o cristianismo como energia histórica acionando no mundo. Não é nas alturas da teologia, mas nas profundezas da consciência profana e da existência profana que o cristianismo atua assim, tomando às vezes formas heréticas ou até formas de revolta nas quais parece negar-se a si mesmo, como se os pedaços quebrados da chave do paraíso, ao cair sobre nossa vida de miséria e ao aliar-se com os metais da terra, lograssem, melhor que a pura essência do metal celeste, ativar a história deste mundo” (1971, p. 44-45).

amor” (Maritain, 2021, p. 207).

Para a efetivação dessa obra comum, faz-se necessário um espírito de amizade fraterna como princípio dinâmico. Maritain “aposta na coesão social baseada no respeito mútuo, na confiança e na colaboração ou, em termos de Maritain, em um reconhecimento político do valor da amizade fraterna” (Burgos, 2009, p. 182), haja vista que, a coesão um elemento indispensável da sociedade, sem o qual envereda-se pela desconfiança mútua.

No entanto, ao recorrer a Wojtyła, encontra-se um fundamento mais elaborado para a coesão social, que se alinha à preocupação de Maritain, em favorecer a colaboração entre crentes e não crentes. Esse elemento é o sistema de referência *próximo*. Segundo Wojtyła, este sistema

[...] a compreender de modo mais preciso e multiforme a participação. A participação em si mesma expressa algo distinto quando se trata da relação de um membro com a comunidade e quando se refere ao próximo. [...] O conceito de ‘próximo’ indica algo mais profundo que a proximidade ou a estranheza entre os homens. E, por isso, é também mais básico que o conceito de ‘membro da comunidade’ (Wojtyła, 2021, p. 418).

Assim, ao considerar que o homem é membro de diversas comunidades, da família às comunidades etárias, compreende-se que o “conceito de ‘próximo’ nos faz perceber e valorizar no ser humano não o que depende de sua pertença a algum tipo de comunidade. Nos leva a perceber e valorizar nele algo mais absoluto” (Wojtyła, 2021, p. 419), isso é, levando em conta a humanidade em si. Por meio desse sistema de referência é possível ir para além de toda diversidade e não se limitar a um pertencimento específico. O que Wojtyła resume ao afirmar que *próximo* “tem um significado fundamental entre todos os sistemas que surgem da comunidade humana, porque excede a todos por amplitude, simplicidade e profundidade. Por sua vez, indica uma participação plena” (Wojtyła, 2021, p. 422), a participação de cada pessoa na humanidade.

O sistema de referência de Wojtyła, enriquece a noção de amizade fraterna de Maritain, indo além do mero consenso ou cooperação, pois fundamenta uma interligação insuperável que independe de um entendimento comum prévio. complementa a noção pluralista de Maritain, uma vez que estabelece um sistema aplicável a todos, apesar das diversidades. Por outro lado, Maritain completa a produção de Wojtyła na medida em que oferece a estrutura para que o sistema de referência do próximo se estabeleça como fundamento para o atuar em cenários de pluralismo religioso, social e dogmático.

Conclui-se, portanto, que a complementaridade entre Maritain e Wojtyła oferece um arcabouço para a fundamentação de um personalismo comunitário aplicado à realidade

política contemporânea. Enquanto Wojtyła fornece a densidade ontológica e fenomenológica necessária para compreender a pessoa como um sujeito irreduzível e atuante, cujo sistema de referência *próximo* supera as barreiras do coletivismo e do individualismo, Maritain projeta essa dignidade no horizonte da democracia integral. A síntese desses pensamentos revela que o ideal de uma sociedade pluralista não repousa em um mero consenso procedimental, mas na exigência de um espaço que possibilite o diálogo, a solidariedade e a oposição autêntica. Assim, a democracia emerge como o ideal histórico concreto de uma nova cristandade capaz de salvaguardar a soberania da pessoa, garantindo que a obra comum da civilização seja, em última análise, uma expressão da própria humanidade em sua vocação para a comunhão e a liberdade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dessa pesquisa, o contexto de crise civilizacional do século XX foi apresentado como o pano de fundo sobre o qual a filosofia personalista se desenvolveu. Como evidenciado, esse cenário de fracasso da civilização ocidental, impulsionou intelectuais a buscarem novas respostas para a perene questão antropológica: *o que é o homem?*. Mais precisamente, o personalismo voltou-se a essa indagação para definir quem é a pessoa em meio aos flagelos das guerras, ao desenvolvimento tecnológico desmesurado e aos reducionismos dos totalitarismo e dos sistemas econômicos evidenciados no século XX.

Nesse processo de maturação, destaca-se o contexto de renovação do tomismo impulsionado pela encíclica *Aeterni Patris*, que influenciou profundamente o personalismo, que surge, assim, tendo a pessoa humana como postulado fundamental, estabelecendo-a como ponto de partida de todas as demais reflexões.

Dentro do recorte desta pesquisa, identificou-se em Jacques Maritain e Karol Wojtyła os teóricos fundamentais para investigar a questão central: em que medida a antropologia de Wojtyła, expressa em sua teoria da participação e ancorada no primado da pessoa, pode complementar e enriquecer a noção de personalismo comunitário de Maritain? Para isso, o trabalho visou articular a filosofia de ambos os autores, evidenciando que os elementos antropológicos de Wojtyła, especialmente sua compreensão da pessoa como sujeito que se realiza na ação (*actus personae*), oferecem um suporte ontológico mais denso à estrutura política de Maritain.

O primeiro capítulo buscou identificar os fundamentos do humanismo integral de Jacques Maritain, culminando no personalismo comunitário como resposta à crise da pessoa humana no século XX. Para tanto, a investigação partiu da análise da crise da civilização ocidental, interpretada por Maritain como a tragédia do humanismo. Segundo a qual, por meio de um processo de secularização, o ser humano foi progressivamente negado em sua dignidade, transcendência e personalidade. Em resposta, Maritain propõe a posição integralista, tendo em Tomás de Aquino a referência para afirmar a necessidade de integrar os elementos positivos conquistados pelo humanismo em suas três fases: clássica, cristã e atea. Para o filósofo francês, a modernidade não deve ser lida como um fracasso absoluto, mas como uma fonte de atualização do tomismo.

Esse movimento de integração, alicerçado na primazia do espiritual e na concepção de pessoa como um microcosmo, resulta na formulação do personalismo comunitário, um desdobramento da filosofia personalista voltado à dimensão social. Nas obras *O Homem e o*

Estado, A Pessoa e o Bem Comum e Cristianismo e Democracia, Maritain estabelece a pessoa como o eixo de suas reflexões, em oposição direta aos modelos de sociabilidade que estruturam a tragédia do humanismo, tais como o individualismo liberal, o capitalismo e os totalitarismos.

Em contraposição a essas estruturas inumanas, Maritain redefine as noções de Estado, Sociedade, Corpo Político e Justiça, compreendendo-os como pilares de uma reta ordem social. A transformação proposta pelo humanismo integral não se limita ao reconhecimento do espiritual, mas exige uma reforma de toda a ordem política, que precisa ser iluminada pela verdade sobre a pessoa. É nesse contexto que os conceitos de pessoa e bem comum emergem como fundamentais: a sociedade é um todo formado por pessoas e só atinge sua finalidade se proporcionar o bem comum, entendido aqui como o aperfeiçoamento integral da vida humana. Dessa forma, Maritain sustenta a tese de que qualquer sociedade que coloque a pessoa a serviço do Estado constitui uma perversão política, como exemplificado pelos totalitarismos. Como alternativa, o autor propõe o *ideal histórico concreto de uma nova cristandade*.

Não seria um retorno ao regime sacral da Idade Média, mas de uma imagem prospectiva e realizável. Esta nova civilização caracteriza-se por ser: Comunitária: por ter o bem comum como fim; Personalista: por reconhecer a pessoa como fundamento; Peregrina: por assinalar que a realização humana é um processo contínuo de transformação. Esse ideal incorpora ainda o pluralismo, acolhendo a diversidade de crenças sob o reconhecimento da dignidade humana, e a inspiração cristã, que não impõe um código religioso, mas adota valores como autonomia e liberdade. Esse modelo de civilização encontra na democracia a sua expressão política identificável, conforme delineado por Maritain ao final desta seção.

No segundo capítulo, apresentou-se a teoria da participação de Karol Wojtyła como o fundamento antropológico para uma visão personalista da atuação sociopolítica. Para tanto, realizou-se um recorte histórico da produção do autor, acentuando como sua filosofia foi forjada em meio às crises do século XX, de modo a traduzir elementos de sua vivência sob a ocupação nazista e o regime soviético. Obras como *Amor e Responsabilidade* e *Pessoa e Ação* são frutos dessa experiência que o levou a tematizar sobre o problema da pessoa humana.

Wojtyła é apresentado como um expoente do personalismo moderno, cuja produção integra a filosofia do ser (tomismo) e a filosofia da consciência (fenomenologia) para formular a compreensão da pessoa como um alguém. Em sua obra capital, *Pessoa e Ação*, ele realiza um estudo sobre a ação humana. Seu objetivo, em convergência com Maritain, é responder aos individualismos e totalitarismos a partir de uma noção moderna de pessoa. Ao

adotar a fenomenologia, Wojtyla toma a experiência humana como ponto de partida, identificando a ação como o momento privilegiado de revelação da pessoa, fundamentando assim uma antropologia adequada.

Desse modo, o autor estabelece a distinção entre o *atuar* e o *ocorrer* no homem, essa análise promove um deslocamento do clássico *actus humanus* para o *actus personae*, revelando que a ação manifesta a pessoa em toda a sua estrutura. Distanciando-se da definição puramente substancialista de Boécio, Wojtyla define a pessoa como um sujeito e agente que tem a experiência de ser o autor de seus atos.

Essa capacidade de agir fundamenta-se na estrutura de autodeterminação, que revela a complexidade da pessoa. Para compreendê-la, Wojtyla introduz dois conceitos auxiliares: a autopossessão e o autodomínio. Estes indicam que a pessoa possui a si mesma e domina seus próprios atos, não sendo objeto de posse ou domínio alheio. A ação é, assim, expressão da vontade e da autorrealização, desse modo ao atuar, a pessoa não apenas produz efeitos externos, mas também se constrói e se realiza enquanto ser moral.

É nesse arcabouço antropológico que surge a teoria da participação, como uma análise das relações interpessoais que fornece o suporte ontológico para explicar como a pessoa se realiza no *agir junto com o outro*. A participação é uma propriedade específica que permite ao ser humano conservar sua dignidade e estrutura personalista mesmo inserido em uma comunidade. Assim, uma ação comunitária só possui valor personalista se garantir que cada indivíduo seja tratado como um alguém único e irrepetível, capaz de autodeterminação.

Essa reflexão opõe-se diretamente ao individualismo e ao totalitarismo ao demonstrar que uma autêntica comunidade humana exige a transição da relação *eu-tu* para a dimensão do *nós*. No *nós*, o bem comum é assumido pelos membros como um bem pessoal e fim da união. Frente ao bem comum, Wojtyla identifica posições autênticas (solidariedade e oposição) e inautênticas (conformismo e evasão), sendo estas últimas fontes de alienação, na qual a participação é negada. Por fim, os elementos da filosofia de Wojtyla oferecem o fundamento para uma atuação sociopolítica indireta, conforme a síntese de Juan Manuel Burgos sobre o personalismo ontológico moderno. Essa atuação baseia-se em quatro pilares fundamentais: O reconhecimento da pessoa enquanto alguém; A participação como constituinte da vida social; A defesa do valor personalista da ação e a norma personalista como critério ético da estrutura política.

O terceiro capítulo teve como objetivo determinar, a partir da teoria da participação e do binômio pessoa-bem comum, de que maneira a obra de Wojtyla complementa o personalismo comunitário de Maritain. A investigação iniciou-se com a análise da crítica de

Paul Ricoeur, que atestou a morte do personalismo junto com Mounier, alegando a perda da *batalha do conceito* por falta de um estatuto epistemológico capaz de competir com outros sistemas filosóficos. Em resposta, demonstrou-se como Maritain e Wojtyła oferecem o rigor teórico necessário para superar essa crítica, conferindo ao personalismo uma fundamentação metafísica e antropológica robusta.

Nesse horizonte, destacou-se a novidade do personalismo ontológico moderno, proposto por Juan Manuel Burgos, como a maturação dos elementos necessários para a continuidade desta filosofia no século XXI. A pesquisa evidenciou que o conceito de pessoa exige atualizações frequentes, além de identificar uma abertura ao diálogo entre os autores. Isso porque, embora em contextos políticos distintos, Wojtyła apresenta referências explícitas a Maritain, permitindo uma construção teórica complementar que consolida o caráter filosófico do personalismo comunitário.

O ponto de partida dessa complementaridade é a superação do dualismo na distinção maritainiana entre indivíduo e pessoa. Ao integrar a visão de Wojtyła, a pessoa passa a ser compreendida como uma unidade operativa. Através do agir (*agere*), o ser humano deixa de ser um mero objeto das estruturas sociais para tornar-se um sujeito que se autorrealiza ao agir junto com os outros. A participação garante que a dignidade da pessoa seja preservada como um fim em si mesma dentro do corpo social.

O outro elemento para a complementaridade é o bem comum, como elemento constitutivo e compartilhado. A partir das análises, se estabeleceu-se que não há plena realização pessoal sem a abertura ao social, assim como não há bem comum legítimo que não tenha a pessoa humana como origem e fim. Enquanto Maritain defende que o pluralismo deve assegurar o aperfeiçoamento da vida humana, Wojtyła situa o bem comum como o fundamento da participação, um fim conscientemente escolhido pela comunidade. Assim, a autenticidade de um sistema social mensura-se pela participação que ele permite, haja vista que um Estado que provê bem-estar material, mas impede a participação ativa, desnatura o bem comum.

A transição da relação interpessoal *eu-tu* para a dimensão do *nós* marca o surgimento da sociedade propriamente dita, onde sujeitos elegem uma tarefa comum. A autêntica *communio personarum* ocorre quando a participação é efetiva, transformando simultaneamente a realidade externa e o próprio sujeito. Esse entendimento fundamenta a democracia como práxis personalista. Embora Wojtyła não tenha focado na democracia política, seus conceitos de diálogo e participação convergem para a compreensão de democracia em Maritain. Ambos rejeitam o individualismo e o totalitarismo por negarem a

verdadeira comunidade, desse modo, ao propor uma nova cristandade pluralista e peregrina, pautada pela vocação humana e pelo amor, Maritain a identifica com a democracia integral.

A complementaridade atinge seu ápice na união da amizade fraterna de Maritain com o conceito de próximo de Wojtyła. O próximo valoriza a humanidade em si, superando barreiras ideológicas ou religiosas e garantindo que a democracia seja mais do que um consenso processual, mas uma expressão de comunhão humana.

Cabe destacar o desafio metodológico desta investigação, a assimetria no diálogo entre os autores, caracterizado como unidirecional. Enquanto Wojtyła, leu, citou e assimilou conceitos de Maritain, o inverso não ocorreu. Maritain, não teve acesso ou nada tratou sobre o personalismo de Wojtyła. Essa ausência de uma contrapartida sobre as teses wojtylianas impôs o desafio de construir uma ponte teórica. Não há relatos de que os autores debatessem em vida. Portanto, o esforço da pesquisa consistiu em realizar uma complementaridade possível, onde o personalismo de Wojtyła foi provocado a responder às lacunas do personalismo comunitário de Maritain. Assim, a complementaridade não foi encontrada em um registro histórico de correspondência ou debate direto, mas sim na arquitetura interna de seus pensamentos, que, embora independentes em sua gênese final, convergem para uma mesma solução antropológica frente à crise civilizacional.

Em suma, a pesquisa demonstrou que a antropologia de Wojtyła enriquece a estrutura política de Maritain, assim como a filosofia de Maritain oferece um horizonte social à metafísica da ação de Wojtyła. Esta mútua complementaridade contribui para recolocar a pessoa no centro do debate contemporâneo frente aos abusos humanitários, oferecendo uma matriz filosófica válida para interpretar a crise da civilização atual e orientar uma democracia genuinamente personalista.

REFERÊNCIAS

- BAPTISTA, Paulo Agostinho. CONCÍLIO VATICANO II: sonho e realidade de um aggiornamento. *Interações: Cultura e Comunidade*, vol. 8, n. 13, 2013, p. 9-13. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3130/313028475001.pdf>. Acesso em 4 mar. 2025.
- BOÉCIO, Severino. **Opuscula sacra**. Tradução: Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- BURGOS, JM. Cinco chaves para compreender Jacques Maritain. *Acta Filosófica*, [S. l.], v. 1, pág. 5–25, 1995. DOI: 10.17421/1121_2179_1995_04_01_Burgos. Disponível em: <https://www.actaphilosophica.it/article/view/4265>. Acesso em: 3 mar. 2025.
- BURGOS, Juan Manuel. **Antropología Breve**. Madrid: Editora Palabra, 2010.
- BURGOS, Juan Manuel. El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica. **Quién**. Revista de filosofía personalista, Madrid, ES, n. 1, p. 9–27, 2015. DOI: 10.69873/aep.i1.257. Disponível em: <https://revistaquien.org/index.php/aep/article/view/257>. Acesso em: 15 jan. 2026.
- BURGOS, Juan Manuel. El personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas. **Quién**. Revista de filosofía personalista, Madrid, ES, n. 2, p. 7–32, 2015. DOI: 10.69873/aep.i2.241. Disponível em: <https://revistaquien.org/index.php/aep/article/view/241>. Acesso em: 16 jan. 2026.
- BURGOS, Juan Manuel. **Introdução ao Personalismo**. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.
- BURGOS, Juan Manuel. La filosofía social de Karol Wojtyla II. Nosotros. Comunidad, sociedad y communio personarum. El bien común. **Revista Quién**. Revista de filosofía personalista, Madrid, ES, n. 18, p. 7–32, 2023. DOI: 10.69873/aep.vi18.1. Disponível em: <https://revistaquien.org/index.php/aep/article/view/1>. Acesso em: 9 jul. 2025.
- BURGOS, Juan Manuel. **Reconstruir la persona**: Ensayos personalistas. Madrid: Ediciones Palabra, 2009.
- CARRANZA, Ambrosio Romero. JACQUES MARITAIN: vida y obra del apóstol laico más grande del siglo XX. Obras de reconocimiento de Jacques Maritain. Tradução: Angel C. Correa. [2004?]. Disponível em: https://www.jacquesmaritain.com/pdf/14_VyO/03_VO_Romero.pdf?link=03_VO_Romero.pdf Acesso em: 15 mar. 2025.
- COMPAGNON, Olivier. Bergson, Maritain y América latina. Horacio Gonzalez y Patrice Vermeren (dir.). ¿Inactualidad del bergsonismo ?, **Colihue**, p.139-150, 2008. Disponível em: <https://shs.hal.science/halshs-00287408v1>. Acesso em: 04 de jan. 2025.
- CORÁ, Elsie José. Paul Ricoeur: do personalismo à pessoa. **Guairacá** – Revista de Filosofia, v. 29, n. 1, p. 11–24, 2013. ISSN 2179-9180. Disponível em: <https://revistas.unicentro.br/index.php/guairaca/article/view/2705>. Acesso em: 23 de dez. 2025.
- CORDON, J. Manuel e MARTINEZ, Tomas Calvo. **História da Filosofia**: dos Pré-socráticos

à Filosofia Contemporânea. Edições 70: Portugal. 1942.

CRISTALDO SILVA, Pedro Henrique; CÉSAR FREITAS PINTO, Weiny. PARA ALÉM DE UMA NOTA SOBRE A PESSOA. **Cadernos do PET Filosofia**, [S. l.], v. 14, n. 28, p. 27–36, 2024. DOI: 10.26694/cadpetfilo.v14i28.5341. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pet/article/view/5341> . Acesso em: 19 jul. 2024.

CUGINI, Paolo. Emmanuel Mounier e a experiência da revista “Esprit”. A origem da filosofia personalista. *Dialegethai*. **Rivista telematica di filosofia** [on line], vol. 11 (2009) [publicado: 20-12-2009], disponível na World Wide Web: <https://purl.org/mdd/paolo-cugini-01> , ISSN 1128-5478.

DAMASCENA, Francisco A. O pluralismo personalista em base à filosofia de Karol Wojtyła. **ATeo**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 68, p. 429-452, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/56660/56660.PDF>. Acessado em: 06 de jan. 2026.

DA SILVEIRA, C. F. G. C., DE SOUZA SALLES, S., & DA ROSA, T. L. C. P. Jacques Maritain: Democracia e Direitos Humanos Renovados. **Revista Portuguesa de Filosofia**, vol. 72, no. 4, 2016, pp. 1253–74. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44134242>. Acessado em 23 de dez. 2025

DÍAZ, Arturo Díaz. La concepción de la persona en Jacques Maritain. **Polis**, 15, 2006, p. 1-14, agosto 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/polis/4874>. Acesso em: 06 de jan. 2025.

EVERT, Jason. **A Vida de São Paulo II**. 2ª ed. Dois Irmãos, RS: Minha Biblioteca Católica, 2023.

FAITANIN, Paulo. Tradução Aeterni Patris. **Aquinate**. nº 12, (117-151), 2010. Disponível em: <https://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/Traducao-Aeterni-Patris.pdf>. Acesso em: 28 de agosto de 2024.

GARCÍA, Pedro. La originalidad del método filosófico de Karol Wojtyła en Persona y Acción. **Cuadernos de Pensamiento**, Vol. 1, n. 32, p. 83-103, out, 2019. DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.54>. Disponível em: <https://revistas.fuesp.com/cpe/article/view/54>. Acesso em: 29 jun. 2025.

GENTILE, Jorge H., **La persona humana y el bien común**. 1ª ed. Córdoba: Alveroni, 2012.

GILSON, Étienne. Por un orden católico. **Cruz y raya**: revista de afirmación y negación. Madrid, ISSN 0213-5264, nº. 25, 1936.

GUERRA, Rodrigo. Personalismo y nueva racionalidad. la interpretación transpolítica de la modernidad en la filosofía de Karol Wojtyła. **Revista de Filosofía Open Insight**, vol. IV, núm. 5, enero, 2013, p. 37-68. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4216/421639454004.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2025.

JOÃO PAULO II. **Cruzando o Limiar da Esperança**: Depoimentos de João Paulo II a Vittorio Messori. Rio de Janeiro: Francisco Alvez, 1994.

JOÃO PAULO II. **Discurso na visita ao Pontifício Ateneu Internacional "Angelicum"**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 17 nov. 1979. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1979/november/documents/hf_jp-ii_spe_19791117_angelicum.html. Acesso em: 16 jan. 2026.

JOÃO PAULO II. **Aos participantes no VIII Congresso Tomista Internacional** (Castel Gandolfo, 13 de setembro de 1980). Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/september/documents/hf_jp-ii_spe_19800913_congresso-tomistico.html . Acesso em: 18 jan. 2026.

JOÃO PAULO II. **Aos Bispos franceses da Região do Midi em visita “ad Limina Apostolorum”** (16 de dezembro de 1982). Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/december/documents/hf_jp-ii_spe_19821216_region-midi-ad-limina.html. Acesso em: 18 jan. 2026.

JOÃO PAULO II. **Dom e Mistério**: por ocasião do 50º aniversário da minha ordenação sacerdotal. São Paulo: Paulinas, 1996.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica *Fides et Ratio***, sobre as relações entre fé e razão. São Paulo: Paulinas, 2010.

JOÃO PAULO II. **Memória e Identidade de João Paulo II**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

LAUXEN, Roberto Roque. Os cem anos de nascimento de Paul Ricoeur: uma biografia intelectual. Revista páginas de filosofia, v. 7, n. 1, p. 1-25, 2015. Disponível em: <https://scholar.archive.org/work/hvknkmyimjewfnim4uywhx63ki/access/wayback/https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/PF/article/download/5626/5259>. Acesso em: 23 dez. 2025.

LECOMTE, Bernard. **João Paulo II**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LEÓN XIII. **Aeterni Patris** (4 de agosto de 1879). Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html> . Acesso em: 16 set. 2023.

KAPIAS, Michał; POŁOK, Grzegorz. Inspirações do pensamento de Jacques Maritain no conceito de nação de Karol Wojtyła – João Paulo II. **Wrocławski Przegląd Teologiczny**, [S. l.] , v. 1, pág. 77–95, 2019. DOI: 10.52097/wpt.1981. Disponível em: <https://ojs.academicon.pl/wpt/article/view/1981>. Acesso em: 23 de dezembro de 2025.

MARITAIN, Jacques. **La persona y el Bien Comun**. Club de lectores, Buenos Aires, 1981.

MARITAIN, Jacques. **Antimoderne**. Éditions de Revue des Jeunes: Paris, 1922.

MARITAIN, Jacques. **Cristianismo y Democracia**. La Pleyade: Buenos Aires, 1971.

MARITAIN, Jacques. **Distinguir para unir o los grados del saber**. Club de lectores, Buenos Aires, 1965.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**: problemas temporais e espirituais de uma nova cristandade. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

MARITAIN, Jacques. **Los derechos del hombre y la ley natural**. Cristianismo y democracia, Madrid, Ed. Palabra, 2001.

- MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**. Livraria Agir Editora: Rio de Janeiro, 4ª ed., 1966.
- MARITAIN, Jacques. **Por um humanismo Cristão**: textos seletos. São Paulo: Paulus, 1999.
- MARITAIN, Jacques. **Primacía de lo Espiritual**. Club de Lectores: Buenos Aires. 1967.
- MARITAIN, Jacques. **Princípios duma política humanista**. Livraria Agir Editora: Rio de Janeiro, 1960.
- MARITAIN, Jacques. **Religión y Cultura**. Santiago: Editorial del pacifico. 1975.
- MARITAIN, Jacques. **Tres Reformadores**. Lutero, Descartes e Rousseau. Madrid: Encuentro, 2006.
- MARITAIN, Jacques. **Visión general de su filosofía política y social**: Lecturas Escogidas de Jacques Maritain III. Ediciones Humanismo Integral. s.d. Disponível em: <https://www.jacquesmaritain.com/pdf/01_LE/03_LE_FilPol.pdf?link=03_LE_FilPol.pdf> Acesso em: 20 nov. 2024.
- MARITAIN, Raïssa. **Los Comienzos de un filósofo**. Obras de reconocimiento de Jacques Maritain. Tradução: Angel C. Correa. [2004?]. Disponível em: https://www.jacquesmaritain.com/pdf/14_VyO/02_VO_Raissa.pdf?link=02_VO_Raissa.pdf Acesso em: 15 mar. 2025.
- MCINERNY, Ralph. **The very rich hours of Jacques Maritain**: a spiritual life. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.
- MONDIN, Batista. **O homem, quem é ele?** elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- MOUNIER, Emmanuel. **Manifiesto al servicio del personalismo**. Tradução de António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Moraes, 1967.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. 7º ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- POZZOLI, L. Vida, trabalho e legado de Jacques maritain para construir uma sociedade fraterna e com paz / Life, work and legacy of Jacques maritain to build fraternal society and peace. Brazilian Journal of Development, [S. l.], v. 5, n. 6, p. 4936–4947, 2019. DOI: 10.34117/bjdv5n6-1687. Disponível em: <https://ojs.brazilianjournals.com.br/ojs/index.php/BRJD/article/view/1687> . Acesso em: 4 mar. 2025.
- RICOEUR, Paul. **Leituras 2**: a religião dos filósofos. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- RICOEUR, Paul. **Note sur la personne**. Le Semeur, 38/7, (1936), p. 437-444.
- RICOEUR, Paul. **Une Philosophie Personnaliste**. Esprit (1940-), no. 174 (12), 1950, pp. 860–87. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/24250872> . Acesso em: 19 jul. 2024.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. Da Ação Francesa ao humanismo integral: o filósofo

Jacques Maritain na França das décadas de 1920 a 1940. **Contemporâneos Revista de Artes e Humanidades**, n. 4, p. 1-18, maio-out. 2009. Disponível em:

<https://www.revistacontemporaneos.com.br/n4/pdf/fraca.pdf>. Acesso em: 06 de jan. 2025

SANTA SÉ. **Declaração Dignitas infinita sobre a dignidade humana** (2 de abril de 2024). Disponível em:

<https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html> Acessado em: 06 mai. 2024.

SANTOS, Ivanaldo. A diferença entre tomismo tradicional e tomismo tradicionalista.

Aquinate, n. 28 (2015), p. 35-56. Disponível em:

https://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/C-Artigo-Santos-Diferenca_entre_tomismo_tradicional_e_tomismo_tradicionalista_Ed.-28_2015-p.35-56.pdf . Acesso em: 03 mar. 2025.

SANTOS, Ivanaldo. O tomismo de Jacques Maritain. **Aquinate**. nº 35, (3-24), 2018.

Disponível em:

<https://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2019/07/B-Ivanaldo-Tomismo-de-Jacques-Maritain.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2024.

SANTOS, Ivanaldo. O tomismo de Jacques Maritain. **Aquinate**. nº 35, (3-24), 2018.

Disponível em:

<https://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2019/07/B-Ivanaldo-Tomismo-de-Jacques-Maritain.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2024.

SILVA, Paulo Cesar. **A antropologia personalista de Karol Wojtyła**. Aparecida: Ideias e Letras, 2005.

SILVA, Paulo Cesar. **A ética personalista de Karol Wojtyła: ética sexual e problemas contemporâneos**. Aparecida: Santuário, 2001.

STORK, Ricardo Yepes. **Fundamentos de antropologia**. 2ª ed. São Paulo: Editora Raimundo Lúlio, 2011.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica**. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

VILLALBA, M. BURGOS, JUAN MANUEL. Para compreender Jacques Maritain. Ensaio histórico-crítico, Coleção Persona, Madrid, 2006, 180 páginas. **Anuário Filosófico**, v. 40, não. 2 P. 495-497, 19 de novembro de 2018.

WASHBURN, Jimmy. Persona y sociedad segun Jacques Maritain. **Revista Filosofía**. XXVIII (67/68), p. 153-157, 1990.

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

WOJTYLA, Karol. **El hombre y su destino: Ensayos de antropología**. 4ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2003.

WOJTYLA, Karol. **Mi visión del hombre**. 7ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2010.

WOJTYLA, Karol. **Persona y acción**. 4ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2021.