

Elismar Alves dos Santos

PESSOA E SEXUALIDADE

**INTERPRETAÇÃO ÉTICO-ANTROPOLÓGICA DA
SEXUALIDADE NA OBRA DE MARCIANO VIDAL**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Dr. Élio Estanislau Gasda, S.J

Apoio PAPG-FAPEMIG

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

Elismar Alves dos Santos

PESSOA E SEXUALIDADE
INTERPRETAÇÃO ÉTICO-ANTROPOLÓGICA DA
SEXUALIDADE NA OBRA DE MARCIANO VIDAL

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientador: Dr. Élio Estanislau Gasda, S.J

Apoio PAPG-FAPEMIG

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

Santos, Elismar Alves dos
S237p Pessoa e sexualidade: interpretação ético-antropológica da sexualidade na obra de Marciano Vidal / Elismar Alves dos Santos. - Belo Horizonte, 2012.
498 p.

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda
Tese (doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia moral. 2. Sexualidade. 3. Ética sexual. 4. Vidal, Marciano. I. Gasda, Élio Estanislau. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 241

ELISMAR ALVES DOS SANTOS

“PESSOA E SEXUALIDADE INTERPRETAÇÃO ÉTICO-ANTROPOLÓGICA DA
SEXUALIDADE NA OBRA DE MARCIANO VIDAL”

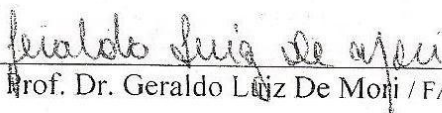
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 27 de junho de 2012.

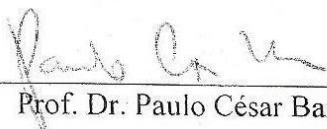
COMISSÃO EXAMINADORA:




Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda / FAJE (Orientador)

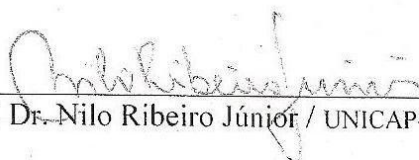


Prof. Dr. Geraldo Luiz De Morj / FAJE



Prof. Dr. Paulo César Barros / FAJE


Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos / Centro Univers. S. Camilo-SP e Inst. S. Paulo Ens. Superior-SP



Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior / UNICAP-Recife (PE)

AGRADECIMENTOS

A todos os que contribuíram para que o projeto desta pesquisa se tornasse possível. À Congregação do Santíssimo Redentor, província de Goiás. A meus pais, Gumercino Gonçalves dos Santos e Maria Alves de Moura. A Marta Maria Rodrigues Pena, Ana Amélia Lobo Leão, Rosangela Moreira Costa, Lygia Guerra e Dom Rodrigo Perissinotto, OSB.

RESUMO

A tese consiste em um estudo bibliográfico interpretativo da relação entre pessoa e sexualidade na Teologia Moral de Marciano Vidal. Estuda-se a sexualidade a partir da própria pessoa humana, como o teólogo espanhol a compreende. A tese visa, num primeiro momento, decifrar na ética sexual de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas relacionadas ao “conceito” de pessoa. Esse entendimento torna-se decisivo para a compreensão da ética no horizonte da Teologia Moral Renovada. Para isso, a investigação fundamenta-se numa abordagem interdisciplinar entre teologia e ciências humanas. Para a primeira, Deus não se coloca indiferente à sexualidade humana. Deus faz aliança com a humanidade feita de carne, como ensinam as fontes bíblicas. A teologia tem como escopo colocar a sexualidade dentro dos principais conceitos teológicos: Encarnação do Verbo, Comunhão trinitária, presença do Reino na Igreja e na dinâmica escatológica da história humana. Dessa forma, a *Ética Teo-Lógica* ensina a maneira como Deus se revela e como essa Revelação afeta a realidade humana, também seu dinamismo sexual. Nesse processo descobre-se a lógica de Deus ao se revelar: essa lógica se dá no amor. Significa que a realização da sexualidade acontece na *Teo-Lógica* da Revelação. Para as ciências humanas, a sexualidade está relacionada ao prazer, ao desejo e à erótica. Daí emerge a necessidade da ética para não fazer do outro um objeto de satisfação individual. Nesse contexto, a educação sexual aparece como possibilidade de proporcionar ao ser humano o comportamento responsável na vivência da própria sexualidade e na relação com o outro.

Palavras-chave: Marciano Vidal. Sexualidade. Pessoa. Matrizes antropológicas. Ética Fundamental. Ética Teo-Lógica da Sexualidade. Educação Sexual.

ABSTRACT

The thesis consists of an interpretative bibliographical study of the relationship between person and sexuality on Moral Theology of Marciano Vidal. This study presents the sexuality from the human person itself, as the Spanish theologian understands. The thesis aims at first to decipher on sexual ethics of Marciano Vidal the *Anthropological Matrices* related to the "concept" of person. This understanding becomes crucial to the comprehension of the ethics on the horizon of the Renewed Moral Theology. To this, the research is based on an interdisciplinary approach between theology and humanities. For the first, God does not stand indifferent to human sexuality. God makes a covenant with humanity made of flesh, as teach the biblical sources. The main purpose of theology is to place sexuality within the major theological concepts: Incarnation of the Word, Communion of the Trinity, and the presence of the Kingdom in the Church and in the eschatological dynamic of human history. Therefore, the *Theo-Logic Ethics* teaches how God reveals Himself and how this Revelation affects the human reality, also their sexual dynamism. In this process we discover the logic of God when reveals Himself: this logic is given in love. It means that the realization of sexuality happens in the *Theo-Logic* of Revelation. For the humanities, sexuality is linked to pleasure, desire and erotic. Hence arises the necessity of ethics in order to not to do the other an object of individual satisfaction. In this context, sex education appears as a possibility to provide to the human the responsible behavior in the living of their own sexuality and in the relationships with others.

Key words: Marciano Vidal. Sexuality. Person. Anthropological Matrices. Fundamental Ethics. Theo-logic Ethics of Sexuality. Sex Education.

SIGLAS DE DOCUMENTOS

- DV** Constituição Dogmática *Dei Verbum* do Vaticano II
- GS** Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Vaticano II
- LG** Constituição Dogmática *Lumen Gentium* do Vaticano II
- OT** Decreto *Optatam Totius* do Vaticano II
- HV** Encíclica *Humanae Vitae* de Paulo VI
- SC** Constituição *Sacrosanctum Concilium* do Vaticano II
- UR** Decreto *Unitatis Redintegratio* do Vaticano II
- DH** Declaração *Dignitatis Humanae* do Vaticano II

ABREVIACOES

n.Número

p.Página

v.Volume

As abreviaoes bíblicas seguem a traduao da Bíblia de Jerusalém.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO 1: MARCIANO VIDAL: VIDA E OBRA	52
1 Vida e obra	54
1.1 Constituição do pensamento	55
1.2 Influência teológica e filosófica.....	59
1.3 Reconhecimento da produção teológico-moral.....	61
2 Alguns antecedentes históricos subjacentes ao Concílio Vaticano II	65
2.1 A Teologia Moral.....	67
3 Conclusão	70
CAPÍTULO 2: MARCIANO VIDAL E A TEOLOGIA MORAL RENOVADA	73
1 Traços fundamentais da Moral Renovada na perspectiva de Marciano Vidal	74
1.1 A exigência antropológica na renovação da Teologia Moral.....	78
1.2 A pessoa como centro na Moral de Atitudes.....	81
1.3 Método empregado no estudo da Teologia Moral	83
1.4 Dificuldades encontradas no âmbito da renovação da Teologia Moral	89
1.5 Moral Renovada e a Moral da Sexualidade	93
1.6 A crise instalada na Moral da Sexualidade.....	97
1.7 Uma nova estimativa reflexiva para sair da crise da moral sexual	103
2 A sexualidade na atualidade	106
2.1 O corpo na atualidade	106
2.2 A distinção semântica entre <i>corpo</i> e <i>corporalidade</i>	112
2.3 Cultura e sexualidade.....	118
2.4 Corpo, erotismo e sexualidade.....	120
2.5 Sexualidade e publicidade: a realidade visual sexualizada.....	126
2.6 Prazer e sexualidade.....	129
2.7 O prazer na Moral da Sexualidade	135
2.8 Consequências dos avanços da biologia para a Moral da Sexualidade	138
2.9 A situação atual da sexualidade	142
2.10 Simbólica da sexualidade	148
3 Conclusão	152
CAPÍTULO 3: A GÊNESE DO CONCEITO DE PESSOA NA TEOLOGIA MORAL DE MARCIANO VIDAL: LEITURA ANTROPOLÓGICA DAS MATRIZES AXIOLÓGICO-KANTIANA, ÔNTICO-SOCIAL E FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA.....	159
1 Pessoa e sexualidade	161
2 <i>Matriz axiológico-kantiana</i>	164
2.1 Noções aproximativas da <i>Matriz axiológico-kantiana</i>	165
2.2 Elementos antropológicos da <i>Matriz axiológico kantiana</i> na constituição da gênese do conceito de pessoa	171
2.3 Segundo elemento antropológico: os imperativos categóricos	175

2.4	Concepção antropológica de pessoa presente na <i>Matriz axiológico kantiana</i>	178
3	<i>Matriz ôntico-social</i>	184
3.1	O significado de pessoa na filosofia	184
3.2	O significado de pessoa e personalismo na Teologia Moral	187
3.3	O enfoque personalista na Teologia Moral de Marciano Vidal.....	191
3.4	Humanismo da responsabilidade.....	195
3.5	Humanismo ético.....	198
3.6	A pessoa como ponto de convergência moral	201
3.7	Personalismo da alteridade político-axiológica da pessoa.....	205
3.8	Personalismo da alteridade	207
3.9	Ética da responsabilidade.....	212
4	<i>Matriz fenomenológico-hermenêutica</i>	215
4.1	Noções aproximativas da <i>Matriz fenomenológico-hermenêutica</i>	216
4.2	Matiz fenomenológico presente no conceito de pessoa	221
4.3	Dimensão ontológica da existência da pessoa	223
4.4	A realidade intramundana da pessoa.....	226
4.5	Moral do “homem integral”: “o homem todo inteiro, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade” (GS, n.3)	230
4.6	O homem integral: ser novo e iluminado em Cristo	236
5	Leitura sincrônico-diacrônica das <i>Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica</i> relacionada ao conceito de pessoa	239
6	Conclusão.....	242

CAPÍTULO 4: PESSOA E SEXUALIDADE: VISÃO E ÊNFASE NAS TRÊS MATRIZES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DA PSICOLOGIA, FILOSOFIA E TEOLOGIA DA SEXUALIDADE

1	Psicologia da Sexualidade.....	252
1.1	A Psicologia da Sexualidade como ciência empírica.....	253
1.2	A realidade psicológica da sexualidade: influência freudiana	255
1.2.1	Descrição do aparelho psíquico freudiano: id, ego e superego	256
1.3	O aparelho psíquico e a dimensão emotiva da moralidade	260
1.3.1	A sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa	263
1.4	A relevância das etapas da sexualidade para a Moral.....	266
1.5	Teoria cognitivo-evolutiva na formação do juízo moral da criança: influência piagetiana.....	270
1.6	Sexo cromossômico, gonádico e hormonal: sociologia da sexualidade	274
1.7	Mecanismos psíquicos desintegradores da sexualidade	277
1.8	Avaliação antropológica do autoerotismo.....	280
2	A Filosofia da Sexualidade como hermenêutica.....	285
2.1	A pessoa como ser sexuado.....	285
2.2	A instância afetiva desvela a realidade humana da sexualidade	289
2.3	A sexualidade promove a relação do “eu” – “tu” – “nós”	291
2.4	Interpretação fenomenológica do corpo como realidade de abertura e encontro na sexualidade.....	294
2.5	Fenomenologia dos gestos carnavais: o sentido da relação	297
2.6	Desenvolvimento bíblico e histórico da compreensão da homossexualidade	300
2.6.1	Raízes bíblicas da compreensão cristã da homossexualidade: Antigo e Novo Testamento.....	300

2.6.2 O desenvolvimento histórico da tradição eclesial sobre a homossexualidade: Patrística, Idade Média e Época da Moral Casuística	303
2.6.3 Doutrina do Magistério Eclesiástico recente sobre a homossexualidade	305
2.6.4 O estado da questão entre os teólogos católicos em relação à estrutura homossexual	308
2.6.5 A linguagem como forma de resguardar a realidade humana da homossexualidade	309
2.6.6 A condição homossexual: valorização moral	312
3 Teologia da Sexualidade.....	313
3.1 Fontes bíblicas da sexualidade	314
3.1.1 Relatos Sacerdotal e Javista.....	315
3.1.2 A moral sexual no Antigo e Novo Testamento e suas repercussões para o Cristianismo	318
3.1.3 O conflito entre sexualidade e Cristianismo.....	321
3.1.4 A sexualidade humana presente na Teologia Sistemática e Dogmática	323
3.1.4.1 Revelação e sexualidade	324
3.1.4.2 A interpretação da Trindade em Santo Agostinho e São Boaventura.....	329
3.1.4.3 Teologia Moral e Trindade	333
3.1.4.4 A Teologia Trinitária como recurso linguístico aplicado à sexualidade.....	335
3.1.4.5 A Eclesiologia como forma de realização da sexualidade na experiência do matrimônio e da vida consagrada	337
3.1.4.6 O matrimônio no Antigo e Novo Testamento: institucionalização da sexualidade	338
3.1.4.7 A vida consagrada celibatária e matrimonial como expressão da sexualidade na dimensão eclesial.....	340
3.1.4.8 Escatologia e sexualidade.....	344
3.2 Cruzamento das <i>Matrizes antropológicas axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica</i> com os dados da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade	346
3.2.1 A relação e a influência da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade nas <i>Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica</i>	351
4 Conclusão	353

CAPÍTULO 5: A ÉTICA TEO-LÓGICA DA SEXUALIDADE NO PENSAMENTO DE MARCIANO VIDAL	365
1 Ética sexual.....	366
1.1 Identidade semântica de “ética” e “moral”	368
1.2 Ética cristã.....	372
1.3 Ética cristã da sexualidade	376
1.4 Ética civil	378
1.5 Intuição ou princípio-matriz na ética sexual de Marciano Vidal.....	381
1.6 “Da” Moral Casuística “à” Moral Renovada: mudança de paradigma sem estridências.....	383
1.7 Apoio nas ciências humanas: biologia, psicologia, sociologia e filosofia.....	387
1.8 Princípio-matriz: a pessoa	390
1.9 Os pressupostos da proposta de Marciano Vidal sobre a ética sexual	393
1.9.1 Os pressupostos epistemológicos e metodológicos	393
1.9.2 Epistemologia: da “lei natural” à “antropologia sexual” (antecedentes históricos)	395

1.9.3 Da “lei natural” à “antropologia sexual”	397
1.9.4 Metodologia: do “casuísmo” a um sistema de “orientações”	402
1.9.4.1 Insistências antropológicas	405
1.9.4.2 Insistências teológicas	407
1.9.5 Escrito primeiro: leitura diacrônica e sincrônica	410
1.9.6 Escritos posteriores	411
1.9.7 Há evolução ou mudanças?	415
2 Ética Fundamental da Sexualidade	417
2.1 Ética “da” e “na” sexualidade.....	418
2.2 A pessoa como meta da Ética Fundamental da Sexualidade	421
2.3 Ética Teo-Lógica da Sexualidade: o sentido da responsabilidade.....	424
2.4 Ética Teo-Lógica da Sexualidade conforme as <i>Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica</i>	427
2.5 Da Ética Fundamental à moral concreta: o passo do “fundamental” ao “concreto”	433
2.5.1 A proposta da educação sexual	434
2.5.2 Objetivos e conteúdo da educação sexual	438
2.6 Pergunta e hipótese propostas pela tese	441
3 Conclusão.....	443
CONCLUSÃO	453
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	487

INTRODUÇÃO

A sexualidade faz parte da história da humanidade. Algumas áreas do conhecimento demonstram interesse em conhecer esse fenômeno típico da condição humana. No âmbito da psicologia e da psicanálise, Sigmund Freud¹ aprofundou alguns dos “mistérios” da sexualidade ao explicar seu processo evolutivo ao longo da formação biológica, social e psicológica do indivíduo. A filosofia, com Michel Foucault, preocupou-se em “desvendar” a história da sexualidade com o intuito de mostrar não propriamente os aspectos morais, mas as “diferentes formas possíveis de atos sexuais”². Ainda, na dimensão filosófica e teológica, ressalta-se a contribuição de Paul Ricoeur quanto à difícil questão enigmática da sexualidade na configuração humana³.

Atualmente muito se escreve sobre esse tema. O interesse por ele tem crescido pouco a pouco e alguns pensadores vão redescobrimo-o como tema teológico importante. A recente publicação de Xavier Lacroix⁴, *O corpo de carne*, comprova-o. Os bons trabalhos atuais sobre a sexualidade trazem sempre um capítulo dedicado aos temas que compõem esse fenômeno humano, tais como corpo, prazer, desejo e ética⁵. Positivamente, cada vez mais o

¹ Cf. FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.VII, p.166-195 (Obras completas de Sigmund Freud).

² FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p.12.

³ Cf. RICOEUR, P. A maravilha, o descaminho, o enigma. *Paz e Terra*, Brasil, n.5, p.36, 1967. (Traduzido por Eglê Malheiros do n.289 da revista *Esprit*).

⁴ Cf. LACROIX, X. *O corpo de carne: as dimensões ética, estética e espiritual do amor*. São Paulo: Loyola, 2009.

⁵ Cf. GUILLEBAUD, J. C. *A tirania do prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

primeiro tema⁶ associado à sexualidade ganha espaço, pois se trata de uma questão sociológica, filosófica e teológica.

O corpo não existe em estado natural, sempre está compreendido na trama social de sentido, mesmo em suas manifestações aparentes de insurreição, quando provisoriamente uma ruptura se instala na transparência da relação física com o mundo do ator (dor, doença, comportamento não habitual, etc.)⁷.

Acertadamente sobre a relação entre corpo e prazer, Michel Foucault lembra: “Embora a formação do prazer seja assim ancorada e bem localizada, não é menos verdade que o ato sexual implique, através dos elementos que ele instaura e as consequências que provoca, o corpo inteiro”⁸. Trata-se, portanto, de uma questão que envolve a relação entre erotismo e sexualidade⁹. Daí, a importância da ética que não permite que o desejo faça do corpo sexual objeto de consumo.

Lamentavelmente, nem sempre a sexualidade é vista como realidade pertencente à teologia. E, menos ainda, relacionada aos diversos tratados teológicos como, por exemplo, sua ligação com a Dogmática e a Sistemática. Nesse contexto, opta-se por estudar a sexualidade a partir de um teólogo contemporâneo que une a sexualidade às várias áreas da teologia. Porém, para que a sexualidade seja digna de crédito, faz-se necessário, e até urgente, que se apoie numa boa psicologia, filosofia, sociologia e teologia. A novidade do presente estudo sobre Moral da Sexualidade está na perspectiva adotada: *a relação entre pessoa e sexualidade*. Pensa-se a sexualidade a partir de sua dimensão central que é a pessoa humana. A reflexão emerge do pensamento do teólogo espanhol Marciano Vidal, cuja proposta, centrada no mistério da pessoa, oferece elementos sólidos para a construção de uma Ética em favor da pessoa e da sexualidade. Faz-se uma abordagem da sexualidade humana a partir de um ponto de vista que, por sua vez, alicerça-se nas ciências humanas e teológicas.

Os escritos mais importantes de Marciano Vidal foram publicados na década de 1970. Trata-se dos volumes I, II e III da *Moral de atitudes* com várias edições revisadas e ampliadas ao longo dos anos. O livro mais usado nessa pesquisa, *Moral do amor e da sexualidade*, foi escrito em 1971, em Salamanca, e posteriormente anexado ao segundo volume da *Moral de atitudes* com algumas mudanças significativas na edição de 1985. A produção teológica de Marciano Vidal na área da Moral da Sexualidade tem continuidade

⁶ Cf. GILBERT, P.; LENNON, K. *O mundo, a carne e o sujeito: temas europeus na filosofia da mente e do corpo*. São Paulo: Loyola, 2009.

⁷ LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006, p.32.

⁸ FOUCAULT, M. *História da sexualidade III*, p.113.

⁹ Cf. LÓPEZ AZPITARTE, E. *Ética da sexualidade e do matrimônio*. São Paulo: Paulus, 2006, p.138.

após a publicação dessa primeira obra, sobretudo no âmbito da *Moral do Matrimônio* e, especificamente, voltado para o tema da sexualidade, ética e homossexualismo. É de conhecimento a extensa publicação de obras e artigos voltados exclusivamente para todos os tratados de Teologia Moral, tais como: *Moral fundamental*, *Moral social*, *Bioética* e *Moral da sexualidade*. Os escritos dessas áreas aparecem ao longo dos capítulos da pesquisa, por estarem diretamente relacionados ao tema estudado, de modo que, ao final, o leitor terá uma visão geral da contribuição de Marciano Vidal à Teologia Moral.

O trabalho evidencia o tema da sexualidade e da pessoa. Trata-se de um tema importante para a teologia, psicologia, psiquiatria etc. Dos Padres da Igreja aos dias atuais, essa discussão está presente na teologia, embora nem sempre voltada para mostrar a relação entre pessoa e sexualidade. A sexualidade toca uma dimensão da existência humana em que pode haver confusões, pois muitas vezes o que se busca nessa área é fazer dela ora um reducionismo biológico-genital¹⁰, ora reprimir essa força latente na estrutura de personalidade da pessoa. Essa realidade humana pode ser uma experiência de libertação, de crescimento, mas pode ser também sinônimo de perturbações psicológicas. Esse é um tema desafiante tanto para a psicologia como para a teologia, sobretudo quando se propõe a encontrar pistas que possam orientar a reflexão ética dessa condição existencial que abarca todas as pessoas.

A Teologia Moral de Marciano Vidal sempre parte da Sagrada Escritura. Sua perspectiva coincide com a que afirma o Decreto *Optatam Totius*:

Consagre-se cuidado especial ao aperfeiçoamento da Teologia Moral cuja exposição científica, mais alimentada pela doutrina da Sagrada Escritura, evidencie a sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de produzir frutos na caridade, para a vida no mundo¹¹.

Como escreve o autor: “considero que seja importante o referimento do discurso teológico moral à Sagrada Escritura”¹². Nos três volumes da *Moral de atitudes*, o teólogo faz referência quanto ao lugar da Sagrada Escritura na sua reflexão teológico-moral, o que inclui especificamente a Moral da Sexualidade. Sua preocupação volta-se para a busca da identidade

¹⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1981, v.1, p.284-285. Adota-se, neste trabalho, a quinta edição desse livro de Marciano Vidal, publicada em 1981.

¹¹ COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. 16.ed. Decreto *Optatam Totius*. Petrópolis: Vozes, 1984, n.16.

¹² VIDAL, M. L'etica teologica nell'era della globalizzazione. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, n.166, p.187, 2010.

da moral cristã. Para isso, segue o ensinamento da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: “Realmente o mistério do homem somente se esclarece no mistério do Verbo Encarnado”¹³.

O reconhecimento do pensamento e dos escritos do teólogo espanhol já na década de 1970 ganha espaço nos meios acadêmicos, sobretudo quanto aos desafios das relações pré-matrimônias, como constata uma importante revista italiana de Teologia Moral:

A nova situação sociocultural vem assim retratada: “De um lado a sociedade parece impor aos jovens a castidade pré-matrimonial. Mas, de outro, lhe impõe em meio a um complexo de fatores socioculturais que estão em contraste com esta norma social”. Estamos assim numa situação paradoxal: a sociedade permite ou tolera a liberdade sexual, mas prescreve socialmente a gravidez ou a maternidade pré-matrimonial e pune os pais, obrigando-os a resolver o problema econômico que resulta¹⁴.

O presente estudo se detém, portanto, num tema dentro da Moral da Sexualidade de Marciano Vidal: *pessoa e sexualidade*. O autor não escreve uma obra sobre esse assunto, e nem o aprofunda, apenas o menciona em alguns de seus escritos. A originalidade da tese visa, num primeiro momento, aprofundar a relação entre esses dois conceitos. Especificamente sobre o estudo da pessoa humana, há uma importante obra voltada a essa finalidade: o segundo volume da *Moral de actitudes* (ética da pessoa).

O fenômeno da “sexualidade” dentro da realidade humana tem adquirido nos últimos anos uma valoração nova. A preocupação antropológica, que domina o pensamento e a cultura atual, dá horizonte e contorno à realidade da sexualidade. Se observa a sexualidade como uma realidade da pessoa¹⁵.

Nos últimos anos, outros moralistas têm demonstrado interesse quanto ao estudo da sexualidade como condição da pessoa. “Creio haver entendido fundamentalmente isto da sexualidade: ela está ligada ao mistério da pessoa”¹⁶. Quanto à fundamentação antropológica desse conceito na Teologia Moral do autor, não se trata de partir de um ponto pacífico dessa realidade, mas, ao contrário, se busca estudar seus matizes. A pesquisa, portanto, procura mostrar o significado antropológico do “conceito” de pessoa na produção teológico-moral de Marciano Vidal. “Ao centrar a moral sexual na pessoa afirmamos que o fazer fundamental é realizar uma integração harmoniosa e pacífica da própria sexualidade na totalidade da

¹³ COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Petrópolis: Vozes, 1984, n.22. Uma das obras em que o autor descreve o significado desse ensinamento da *Gaudium et Spes* em sua Teologia Moral pode ser encontrada no volumoso livro em forma de homenagem oferecido pelo Centro de Ciências Morais de Madrid por ocasião de seus 65 anos de idade (cf. RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido: homenaje a Marciano Vidal*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 2003, p.36).

¹⁴ ROSSI, L. Recensione di “I rapporti prematrimoniali”. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, n.19, p.450, 1973.

¹⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.284.

¹⁶ FAGGIONI, M. La sessualità nel misterio della persona. *Studia Moralia*, Roma, n.1, p.281, 2011.

pessoa”¹⁷. Ao vincular a sexualidade a essa perspectiva, ela adquire uma considerável extensão: torna-se tão vasta como a própria condição humana.

Esse conceito nos escritos do autor é matizado. Significa que passa por várias nuances. Por isso, é necessária uma investigação cuidadosa para descobrir as bases antropológicas da pessoa presentes em seus escritos. Este trabalho se baseia numa leitura *diacrônico-sincrônica*¹⁸ de pesquisa bibliográfica para mapear a gênese antropológica do conceito de pessoa. Através do levantamento bibliográfico, há pelo menos três Matrizes antropológicas relacionadas a essa discussão: *Matriz axiológico-kantiana*; *Matriz ôntico-social* e *Matriz fenomenológico-hermenêutica*.

Na produção teológica do autor o conceito de pessoa não é linear. Em pelo menos três períodos de sua produção acadêmica, essa fundamentação antropológica passa por variações. Esse dado demonstra ser decisivo para se compreender a elaboração da ética “da” sexualidade em seus escritos. Se a sexualidade está vinculada à pessoa, como o teólogo afirma, a originalidade da pesquisa consiste em fazer um levantamento das Matrizes antropológicas e procurar ver a incidência dessas Matrizes na elaboração de sua ética da sexualidade. Ao tratar da sexualidade nessa perspectiva, o autor mostra-se teologicamente consistente. Ele a aborda à luz da filosofia, sociologia, psicologia e teologia, o que justifica o subtítulo da tese: *interpretação ético-antropológica da sexualidade na obra de Marciano Vidal*.

A hipótese desta tese resume-se numa pergunta: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?* Por isso este estudo investiga a relação entre dois conceitos na Teologia Moral de Marciano Vidal: pessoa e sexualidade. A pesquisa seguirá um Método que se define como hermenêutico-sintético-dedutivo-bibliográfico.

Esse, por sua vez, procura fazer um estudo crítico da Moral da Sexualidade na Teologia de Marciano Vidal, mostrando o alcance e a novidade de sua perspectiva. Busca-se, ainda, realizar um estudo minucioso, que seja crítico-interpretativo e, ao mesmo tempo, sintético. O tema envolve outros aspectos da Teologia Moral do autor, como, por exemplo, a

¹⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*. 5.ed. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1985, v.2, p.599. Adota-se, neste trabalho, a quinta edição desse livro de Marciano Vidal, publicada em 1985.

¹⁸ O método *diacrônico* (data da publicação, objetivos) e também o *sincrônico* (estrutura da obra, temáticas, discussões) encontram-se ao longo da pesquisa. No quinto capítulo a *diacronia* relacionada à evolução do pensamento do autor sobre a sexualidade é reforçada.

Moral fundamental (autonomia); *Moral social* (personalismo); *Bioética* (as novas técnicas de reprodução humana) e *Moral do Matrimônio*. Seria impossível estudar os aspectos da Moral da Sexualidade de Marciano Vidal sem ao menos tocar nas dimensões mais importantes de sua produção teológico-moral. A sexualidade pode ser compreendida de diversas maneiras¹⁹: através dos aspectos psicológicos, biológicos, sociológicos e teológicos etc. Os moralistas assumem concepções diferentes. De um lado, os que defendem uma proposta mais filosófica e psicológica²⁰. De outro, aqueles que propõem um caminho mais teológico²¹. No decorrer do trabalho buscar-se-á um diálogo com alguns deles.

Os teólogos ensinam que se estuda o mesmo objeto material de diversas perspectivas, pois ele possui várias razões formais²². O objeto material, segundo Clodovis Boff, corresponde ao tema ou assunto de que uma ciência trata (*objetum quod*), por exemplo, *a sexualidade*. Já o objeto formal significa o aspecto a partir do qual se estuda um tema escolhido, no caso específico da pesquisa, *a pessoa*. O objeto formal deriva da perspectiva em que se põe o sujeito epistêmico (*objetum sub quo*).

Porém, no decorrer dos capítulos e, sobretudo, na parte em que se descreve o método teológico-moral de Marciano Vidal, se descobre que sua proposta no âmbito da Moral Renovada busca a interdisciplinaridade da moral com as outras áreas do saber: diálogo com as ciências humanas e com a Teologia Dogmática e Sistemática. E a Moral da Sexualidade não é uma exceção, mas muito contribui para mostrar as exigências antropológicas quanto à realidade da sexualidade pertencente à totalidade da pessoa.

A tese está dividida em cinco capítulos. O primeiro dedica-se ao estudo sobre o autor. É mais breve em comparação aos demais. Seu objetivo consiste em mostrar os dados acerca do autor e sublinhar sucintamente alguns fatos históricos que marcaram a sociedade e que, de certa forma, contribuíram para a realização do Concílio Vaticano II. Os escritos do teólogo ultrapassam mais de 60 obras pessoais. Aliado a isso, somam-se mais de 400 artigos publicados em diversos periódicos voltados à reflexão da Teologia Moral. Devido à vasta

¹⁹ Cf. CONSELHO PONTÍFICIO PARA A FAMÍLIA. *Sexualidade humana: verdade e significado: orientações educativas em família*. São Paulo: Paulus, 1996, n.11. “É um bem: parte daquele dom criado que Deus viu ser ‘muito bom’ quando criou a pessoa humana à sua imagem e semelhança e ‘homem e mulher os criou’ (Gn 1,27). Enquanto modalidade de se relacionar e se abrir aos outros, a sexualidade tem como fim intrínseco o amor, mais precisamente o amor como doação e acolhimento, como dar e receber”.

²⁰ Cf. ANATRELLA, T. *A diferença interdita: sexualidade, educação, violência*. São Paulo: Loyola, 2001.

²¹ Cf. GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009, p.35-63.

²² Cf. BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.41-42.

quantidade de publicações, a pesquisa prioriza o material voltado à finalidade da tese. Para isso, faz uma divisão entre duas categorias de publicações: a primeira trata dos *Livros Menores*. A segunda, por sua vez, dos *Livros Maiores*. Os *Livros Menores* contemplam os escritos menos importantes para a finalidade da pesquisa. Entretanto, necessários para melhor compreender o pensamento teológico de Marciano Vidal. Já os *Livros Maiores* se preocupam com as publicações voltadas ao escopo da pesquisa. Fazem parte dessa categoria os volumes da *Moral de atitudes* (I, II, III) e os escritos específicos sobre sexualidade e ética.

Salientam-se as influências que ele recebeu ao menos em duas áreas do conhecimento: teologia e filosofia. Quanto à primeira, nota-se a influência de Santo Tomás de Aquino em seus escritos. O teólogo demonstra excelente conhecimento da produção teológica do santo dominicano, sobretudo da segunda parte da *Suma teológica* dedicada ao estudo da Teologia Moral. Interessa ao autor a rica e profunda antropologia desenvolvida por Santo Tomás. A segunda inspiração vem também de um teólogo dominicano. Trata-se de Francisco de Vitória, ligado à Escola de Salamanca. De Vitória, herda o legado do discurso otimista, frequentemente encontrado em seus escritos sobre o ser humano, e o rigor metodológico.

Outra forte influência diz respeito à figura de Santo Afonso Maria de Ligório. Além de beber em seus escritos para melhor fundamentar sua própria espiritualidade redentorista, por ser Afonso o fundador da Congregação religiosa da qual Vidal faz parte, encontra na *Theologia Moralis* do santo italiano os elementos teológicos que muito contribuíram para criar sua própria Moral da Benignidade pautada na sensibilidade pastoral. E, por último, a influência de Bernhard Häring. Do teólogo alemão e membro da mesma Congregação, o teólogo espanhol assimila o entusiasmo em vista da proposta de uma Moral Renovada que culminou com o término do Concílio Vaticano II e perpassa todos os seus escritos, como será demonstrado neste trabalho.

A herança filosófica é nítida no percurso intelectual do autor. O primeiro filósofo a que se atribui adesão do pensamento é Immanuel Kant. O legado kantiano, sobretudo o da defesa antropológica do respeito incondicional pela pessoa humana, encontra-se em boa parte dos escritos de Marciano Vidal. Adere também às ideias de outros filósofos, como Laín Aranguren, Ortega y Gasset, Xavier Zubiri e Juan Marías. O traço comum desses filósofos consiste na defesa do ser humano como alguém que precisa ser respeitado eticamente em seu contexto histórico e social. Esse primeiro capítulo explica brevemente o reconhecimento da produção teológico-moral de Marciano Vidal. O que dizem os moralistas acerca de seus escritos? Os teólogos moralistas compartilham um mesmo sentimento: ao longo dos anos, o

autor espanhol vem contribuindo eficazmente para melhor atualizar a Teologia Moral Católica desde as questões que envolvem Moral Fundamental, Moral Social, Bioética e Moral da Sexualidade.

O capítulo se dedica, ainda, ao estudo de alguns antecedentes históricos relacionados ao Concílio Vaticano II para melhor compreender as linhas fundamentais da Moral Renovada de acordo com as considerações apresentadas pelo autor. Esses antecedentes foram importantes para a Igreja Católica se posicionar diante da necessidade do Concílio. Os séculos XVII e XVIII testemunharam a crise da consciência, sobretudo através do Iluminismo, Racionalismo e Materialismo. Significa que a sociedade testemunhou várias mudanças, desde a perspectiva social, cultural e religiosa. A pesquisa ilustra que, no âmbito da Teologia Moral, duas importantes encíclicas foram publicadas, ambas no pontificado de Leão XIII: *Aeterni Patris* (1879) e *Rerum Novarum* (1891). Especificamente para a Moral do Matrimônio, o Papa Pio XI publica uma valiosa encíclica, *Casti Connubii* (1930).

O segundo capítulo se ocupa de Marciano Vidal e a Teologia Moral Renovada. Isso significa que ele é tido como teólogo empenhado na renovação da Teologia Moral? Para tanto, é necessário investigar os principais traços de sua proposta nessa área. Além das considerações acerca da moral renovada, o capítulo discorre sobre esse alcance para a Moral da Sexualidade. O autor introduz a antropologia como recurso em vista da renovação da moral. Daí se descobre que a pessoa se torna o centro da Moral de Atitudes. O método teológico-moral empregado tem num primeiro momento a fundamentação na Sagrada Escritura. Essa, por sua vez, confere à Teologia Moral a identidade cristã.

Porém, o teólogo adota, além da Sagrada Escritura, o fecundo diálogo com as ciências humanas como parte de seu método teológico. Após o Vaticano II, como se programou o processo de renovação da Moral da Sexualidade? Quais as principais dificuldades encontradas? O capítulo dedica-se a explicar, ainda, os principais motivos da “crise” instalada na Moral da Sexualidade. Constata-se, portanto, que há razões para admitir as dificuldades no âmbito da renovação da moral sexual. O que exige, segundo o teólogo, pensar numa nova estimativa com o intuito de sair da “crise” instalada na Moral da Sexualidade, sobretudo com a publicação da Encíclica *Humanae Vitae*, em 1968.

A segunda parte do capítulo se volta para a compreensão da sexualidade em seu contexto atual. Para isso, descreve a problemática do corpo na atualidade, dadas as circunstâncias nas quais se encontra em algumas realidades, concebido como um “objeto”. Esse mesmo corpo encontra-se, muitas vezes, desfigurado de humanidade, justamente por se

tornar um corpo “sem carne”. A sexualidade, por sua vez, acontece na configuração do corpo humano. Não existe sexualidade sem corpo, como não existe corpo sem sexualidade. Daí emerge o alerta do filósofo francês Merleau-Ponty, ao constatar que o ser humano não só tem um corpo, como é corpo. Nesse intuito de abordar a relação entre corpo e sexualidade, o capítulo mostra a distinção precisa que faz Marciano Vidal entre “corpo” e “corporeidade”. O primeiro reporta-se ao sentido biológico. Já o segundo volta-se para o aspecto subjetivo.

O capítulo discute também a relação entre sexualidade e cultura. Conhecer alguns sinais do funcionamento da cultura muito contribui para se compreender o universo da sexualidade. Na experiência da cultura, por exemplo, encontram-se as discussões acerca do corpo e seu impacto no universo da sexualidade humana. O erotismo faz parte desse cenário o qual envolve a pessoa ora com seu próprio corpo, ora com o corpo do outro. Outro tema dessa parte consiste nas discussões em relação ao prazer como temática recorrente da sexualidade. Essa área nem sempre faz parte como elemento importante debatido pela Moral da Sexualidade Cristã. O prazer, por sua vez, foi desprezado e visto como sinônimo de pecado, que tragicamente tornou-se “marginalizado” ao longo da construção da Moral Cristã.

Outra preocupação do capítulo visa mostrar o interesse do autor relacionado aos avanços da biologia na área da bioética. Dessa maneira, o capítulo discute algumas das consequências desses avanços para a Moral da Sexualidade. Ao constatá-los, torna-se inevitável sua repercussão na esfera da sexualidade. Como se posicionar, por exemplo, diante das novas técnicas de reprodução humana? Quais as possíveis consequências para a Moral da Sexualidade? Para melhor compreender esses questionamentos, essa parte dedica-se, ainda, a mostrar como está a situação atual da sexualidade através das principais tendências teológicas.

Por último, o capítulo conclui com a temática da simbólica da sexualidade no pensamento do autor. A simbólica tem como pretensão oferecer uma possibilidade reflexiva para melhor lidar com o “enigma” e o “mistério” que perpassa essa condição humana. As perguntas respondidas no segundo capítulo são as seguintes: o que significa afirmar que Marciano Vidal apresenta uma reflexão teológica em vista da renovação da Teologia Moral? Que “saída” propõe para lidar com o “mal-estar” presente na Moral da Sexualidade?

O terceiro capítulo investiga a gênese do conceito de pessoa na Teologia Moral do autor. Para essa finalidade conta com o suporte de três Matrizes antropológicas do significado da personalidade: *Matriz axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*. Essa parte da pesquisa ressalta que a pessoa é o centro de convergência da Moral de Marciano Vidal. Por isso, procura matizar a dimensão ontológica existente na pessoa e o significado da

alteridade na elaboração do “novo” Personalismo na sua Teologia Moral. Ressalta o suporte antropológico quanto ao significado das mediações sociais na configuração do ser humano.

A primeira, *Matriz axiológico-kantiana*, se dedica aos principais postulados éticos desenvolvidos na doutrina kantiana e assumidos na Teologia Moral de Vidal. Os conceitos de “autonomia”, “imperativo categórico” e “reino dos fins” ganham espaço no pensamento do teólogo como suporte antropológico na sua concepção de pessoa. Por exemplo, o conceito de autonomia sustenta a reflexão antropológica sobre a pessoa como base que muito contribui para descrevê-la como sujeito autônomo no âmbito da Moral Fundamental. Já os imperativos categóricos concebem a pessoa como um “fim em si mesmo”. O capítulo insiste constantemente na repetição do postulado kantiano assumido por Marciano Vidal de considerar a pessoa como “fim em si mesmo”, o que impede de concebê-la como “meio”. Essa defesa kantiana é muito bem acolhida na extensa produção teológico-moral de Marciano Vidal, o que contempla até mesmo a Moral da Sexualidade.

Segundo o autor, o imperativo categórico kantiano tem como escopo proteger a dignidade da pessoa. Esse, por sua vez, nas palavras do filósofo alemão, recebe a seguinte formulação: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”²³. O terceiro elemento antropológico, “reino dos fins”, mostra que é nesse “lugar” que se torna possível a moralidade e a realização do ser humano. Com esse percurso o capítulo descreve a concepção antropológica de pessoa presente nessa Matriz, cuja finalidade consiste, num segundo momento, em articular esses elementos na construção da *Ética Fundamental da Sexualidade* e, posteriormente, retomá-los na *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*.

A segunda, *Matriz ôntico-social*, depara-se com a difícil definição de pessoa. Essa problemática é de competência da filosofia e da teologia. Lembra, ainda, que o significado de pessoa e personalismo faz parte da Teologia Moral do autor, por saber que quem atua é a própria pessoa. Na concepção bíblica a pessoa recebe um tratamento especial por ser concebida à “imagem e semelhança de Deus”. Emerge, por exemplo, a necessidade de mostrar o enfoque personalista da Teologia Moral de Marciano Vidal. Por isso, torna-se necessário matizar ao menos três períodos da história em que o homem programa a busca de sua própria autonomia. Porém, o personalismo tornou-se “bandeira política” e caiu em descrédito ao perder seu principal foco: a pessoa. Além do mais, o surgimento de algumas

²³ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Coimbra: Edições 70, 1995, p.59.

teorias através da biologia, psicologia e sociologia contribuirá para afirmar a “morte do homem”.

A principal finalidade do “humanismo da responsabilidade” no sistema teológico-moral do autor é resgatar no âmbito filosófico e teológico o sentido da relação social. O capítulo descreve as duras críticas do teólogo ao personalismo e ao mesmo tempo sua proposta de um “novo” Personalismo. Reconhece, ainda, as contribuições positivas de Bernhard Häring a esse tema. O teólogo espanhol fundamenta o “humanismo ético” na tradição bíblica, sobretudo, no ensinamento dos Sinópticos. Essa Matriz se preocupa em mostrar que a pessoa precisa ser concebida como ponto de convergência moral. Ou ainda, o Personalismo da alteridade político-axiológica da pessoa resgata o sentido da realidade social em que o ser humano se encontra, por entender que, através da política, a pessoa consegue, ao lado do grupo social, humanizar-se.

O conceito de personalismo da alteridade não tem outro objetivo senão o de retirar o personalismo do individualismo e do existencialismo. Ele se preocupa com a instância moral presente no interior da condição humana. Ou, o que o teólogo chama de “realidade axiológica” da pessoa. Uma vez que essa realidade se refere a uma dimensão concreta na configuração do ser humano, o autor se preocupa em mostrar a finalidade da ética da responsabilidade. Essa lida com os aspectos da densidade axiológica por considerar o princípio da responsabilidade uma tarefa comum a todos os seres humanos.

A última Matriz, *fenomenológico-hermenêutica*, tem como finalidade mostrar a leitura que Marciano Vidal faz da pessoa a partir da interpretação fenomenológica. Ao longo da história da filosofia descobre-se que o conceito de fenomenologia passa por variações. Entretanto, é por meio da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel que esse termo ganha espaço na tradição filosófica. O filósofo Edmund Husserl dedicou alguns escritos a esse tema, o que posteriormente passou a ser chamado de estágios da consolidação da fenomenologia. Portanto, de um lado cabem ao filósofo alemão as discussões teóricas dessa área posteriormente conhecida como “fenomenologia transcendental”. De outro, Merleau-Ponty prioriza um estilo fenomenológico existencial conhecido nos dias atuais como “fenomenologia encarnada”.

Além dessas considerações, faz-se necessária, ainda, a descrição dos principais traços da psicologia fenomenológica de base qualitativa por entender que o pensamento de Marciano Vidal, nessa temática, encontra-se presente no terceiro passo do método qualitativo fenomenológico, conhecido como “interpretação fenomenológica”. Assim, a Matriz mostra

que o autor faz uma opção: prioriza como matiz fenomenológico a pessoa tomada em sua realidade concreta e encarnada, o que significa concebê-la distante de uma postura abstracionista. Por isso explora-se a dimensão ontológica da existência da pessoa. Para essa finalidade, primeiramente dedica-se às considerações filosóficas e posteriormente ao sentido teológico-fenomenológico, por saber que a condição humana corresponde a um “ser com” e a um “existir com”. A construção do “eu” – “tu” – “nós” ocorre na realidade concreta da pessoa. Ou melhor, as noções de tempo e espaço são determinantes para as considerações do teólogo trazidas nessa parte da pesquisa. Essa Matriz considera, portanto, a realidade intramundana da pessoa ora na perspectiva filosófica, ora diante da postura teológica bíblica.

Ainda, nesse capítulo, após as explicações das Matrizes antropológicas, se descreve a Moral do “homem integral”. Esse, em seu dinamismo moral, reconhece o significado de Deus em sua vida e na existência do outro. Coloca em prática a ética da responsabilidade por sentir-se responsável por outrem. Adota o princípio cristão da solidariedade como meta existencial. O “homem integral” nasce da leitura que Marciano Vidal faz da *Gaudium et Spes*: “É, portanto, o homem considerado em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade”²⁴. O autor faz opção pela pessoa em sua totalidade compreendida como “homem integral”. Para isso serve-se também dos postulados antropológicos de Santo Tomás de Aquino. De modo que o “homem integral” refere-se a alguém como ser novo e iluminado em Cristo à luz da teologia de Paulo e seguindo os ensinamentos do Evangelho de João: o homem como “ser iluminado” pelo *Logos*.

A última parte do capítulo é dedicada à apresentação das leituras sincrônica e diacrônica das três Matrizes antropológicas (*axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*). Qual o postulado de cada uma delas? Como elas interagem? A primeira Matriz prioriza o princípio ético ao optar pela pessoa na condição de “fim em si mesmo”. Já a segunda se volta para o personalismo, porém não qualquer personalismo, mas aquele que exclui o individualismo de seu ideal. O conceito de alteridade torna-se determinante para mostrar o sentido da relação humana. E a terceira Matriz, ao considerar a pessoa em sua realidade concreta e social, defende o postulado da pessoa como “sistema aberto”, o que se contrapõe a concebê-la como realidade “fechada”. Para melhor descrever a relação dialética entre as três Matrizes, o capítulo conta com a visualização e a leitura de um diagrama. Essa é a pergunta a ser respondida nesse capítulo: *como decifrar na ética teológica*

²⁴ COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n.3.

de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, buscando articular a relação entre pessoa e sexualidade?

O quarto capítulo estuda o significado de pessoa e sexualidade a partir da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade. Faz-se necessário descobrir nesse capítulo se as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa correspondem a três visões de sexualidade. Primeiramente a *Psicologia da Sexualidade* ocupa-se da reflexão acerca da necessidade da psicologia como ciência empírica adotada na Teologia Moral do autor. Cada vez mais a Teologia Moral se vê como ciência que necessita do auxílio da psicologia. A estrutura moral do ser humano é perpassada incontestavelmente pelos fatores sentimentais e afetivos. Além do mais, o significado moral da pessoa é compreendido por meio de seu comportamento. Esse é, por sua vez, objeto de estudo da psicologia.

O capítulo pretende mostrar a realidade psicológica da sexualidade. O teólogo leva em consideração as descobertas de Sigmund Freud e explica seu alcance e seu benefício para a Moral da Sexualidade. Reconhece que se deve ao pai da psicanálise a retirada dessa do reducionismo genital. Porém, discorda de Freud por afirmar que a sexualidade pertence à ordem das pulsões. A sexualidade para Marciano Vidal ultrapassa o limite da “necessidade” por ser entendida como “desejo”. Torna-se, portanto, inevitável a descrição do funcionamento do aparelho psíquico freudiano (*id*, *ego* e *superego*) para compreender o desenvolvimento da sexualidade no dinamismo existencial. Adverte, ainda, sobre os perigos de se formular uma moral pautada nos ditames do *superego*, a qual seria rígida e castradora. O funcionamento da personalidade humana segue, de certa maneira, conforme o dinamismo das três instâncias do aparelho psíquico.

A sexualidade, ao longo do desenvolvimento da pessoa, passa por etapas, as quais são importantes para a Moral da Sexualidade do autor. As fases são: o período de latência sexual da infância e suas rupturas; as manifestações da sexualidade infantil; o alvo sexual da sexualidade infantil; as manifestações sexuais masturbatórias; a investigação sexual infantil; as fases de desenvolvimento da organização sexual e, por último, as fontes da sexualidade. Essas etapas ensinam que a sexualidade não acontece de uma só vez na existência humana, mas vai se desvelando ao longo do tempo. Por isso o teólogo reconhece as fases oral, anal, genital e edípica como importantes no processo evolutivo do ser humano. A Moral da Sexualidade de Marciano Vidal leva em consideração os níveis de desenvolvimento da sexualidade: infantil, adolescência, juvenil e sexualidade adulta.

Além das considerações freudianas no pensamento do autor, o capítulo dedica-se, ainda, a mostrar a influência do psicólogo e biólogo suíço Jean Piaget em alguns pontos da Teologia Moral de Marciano Vidal, não ligados diretamente com a sexualidade, mas à constituição do juízo moral. Para ele, a gênese do sentido moral é compreendida em dois níveis: filogenético e ontogenético. O primeiro preocupa-se com a aparição do sentido moral, já o segundo volta-se para o surgimento da moralidade na existência humana. Daí se nota que a Teoria do Equilíbrio Psicossocial de Piaget ganha espaço de credibilidade nos escritos do teólogo. Num outro momento, se preocupa em descrever o dinamismo do sexo cromossômico, gonádico e hormonal por entender que nesses conceitos descobre-se a Sociologia da Sexualidade. O primeiro se refere às determinações genéticas do sexo. O segundo recorda a formação das gônadas e dos órgãos genitais externos. E, o terceiro, a aparição dos caracteres secundários da manifestação da sexualidade.

Como ressaltado, o teólogo estudado mantém um fecundo diálogo com as ciências humanas e biológicas no âmbito da Teologia Moral. Assim, nessa parte do capítulo serão desenvolvidos os mecanismos psíquicos desintegradores da sexualidade, a começar pelas anomalias sexuais, as quais podem ser congênitas ou adquiridas. Nesse universo, há também as sexopatias e tantas outras anormalidades sexuais. Para facilitar essa discussão exige-se a divisão de tais anomalias em dois universos: masculino e feminino. Descobre-se, portanto, que fatores biológicos e sociais são decisivos para melhor avaliar moralmente esses casos. O capítulo dedica-se, ainda, ao estudo e avaliação antropológica do autoerotismo. Uma vez que o autor admite a centralidade da sexualidade na condição humana, torna-se necessário abordar o tema mencionado. O autoerotismo será focado em três dimensões do desenvolvimento da pessoa: adolescência, juventude e vida adulta.

Segundo Marciano Vidal, esse comportamento requer ser compreendido de acordo com o processo evolutivo do indivíduo. Leva-se em consideração a presença de valores não somente psíquicos como também biológicos. As “falhas” dessa área podem estar relacionadas com fatores do desenvolvimento sexual do ser humano. Seguindo os ensinamentos psicanalíticos freudianos, o teólogo pontua as possíveis fixações que estão sujeitas a ocorrer ao longo da vida das pessoas. Por isso, a avaliação moral precisa levar em consideração as motivações de tal comportamento. Adverte-se também que sexualidade significa alteridade. Trata-se de um compartilhar com outrem do mesmo *Dom*. O autoerotismo, por sua vez, refere-se a um ato contrário a esse princípio de alteridade presente

na sexualidade humana. Quais as motivações que levam à prática masturbatória? Para melhor avaliar eticamente o autoerotismo, exige-se, primeiramente, descobrir essas motivações.

Já a *Filosofia da Sexualidade* mostra que a pessoa, segundo o autor, precisa ser concebida como alguém sexuado. Isso justifica sua adesão ao menos a três filósofos: Merleau-Ponty, Paul Ricoeur e Martin Buber. Porém, adverte primeiro que a filosofia ao longo do tempo mostrou-se silenciosa diante da discussão da sexualidade. O filósofo Michel Foucault ganhou notoriedade ao se posicionar diante desse tema. No âmbito da filosofia a principal virtude está em afirmar que o ser humano consiste num ser sexuado. Não apenas tem estruturas biológicas sexuais, mas sua natureza corresponde a um ser sexuado, pois o sexual faz parte da condição existencial. Ao seguir as orientações de Merleau-Ponty, Marciano Vidal explica que a sexualidade possui significado existencial. A noção de corporeidade justifica a condição humana como alguém sexuado.

Não há diferença entre sexualidade e existência. Entretanto, a primeira não se identifica com a segunda, mas confere a ela o sentido da expressão devido à não dissociação entre sexualidade e corpo. A projeção sexual evidencia que o corpo faz parte da “zona erótica”: de uma “função erótica imanente” atuante através da relação dos corpos. O corpo, nesse sentido, não pode ser visto como inimigo da alma, ou realidade divorciada da sexualidade. Nem reduzida aos órgãos genitais. Mas, nessa perspectiva, o corpo se ocupa de ensinar que a sexualidade faz parte da totalidade da pessoa. Fenomenologicamente, a sexualidade significa uma linguagem intersubjetiva de comunicação. A importância da contribuição filosófica (antropológica) consiste em lembrar a instância afetiva que há na sexualidade. O capítulo descreve as considerações afetivas da sexualidade, de acordo com a interpretação feita pelo autor das descobertas de Paul Ricoeur nessa área: a sexualidade além de ter um dinamismo instintivo goza também de uma dimensão humana.

A sexualidade como dimensão humana não deve ser compreendida fora de sua finalidade, a qual consiste em estabelecer relação. Ou melhor, como assegura Martin Buber, trata-se de um dinamismo interpessoal por meio do “entre”. Cabe, portanto, à filosofia insistir na defesa da sexualidade como realidade que promove a relação do “eu” – “tu” – “nós”. O outro convida para a possibilidade da relação. Emerge desse processo a consciência de conceber a sexualidade como lugar de encontro e realização. Com essa finalidade, o autor insiste na defesa de que o ser humano faz parte de uma estrutura “aberta”. Trata-se de ser visto como alguém com uma potencialidade “genitiva”, “oblativa” e “dativa”. Por meio desses conceitos descobre-se que a sexualidade pertence à realidade extensiva e social. As

considerações filosóficas sobre esse tema mostram que ela, sem alteridade, padece no seu próprio narcisismo. A defesa do autor consiste na opção pelo caráter oblato da sexualidade. Essa constrói o “eu” que leva ao “tu” e à construção do “nós” para posteriormente desembocar no “vós”.

O corpo na Filosofia da Sexualidade é concebido como realidade de abertura e encontro. Descobre-se a linguagem performática do corpo, sobretudo no final do século XX e início do século XXI. Segundo a filósofa Judith Butler, esse processo traz consequências para a sexualidade, sobretudo ao admitir que ela encontra-se plasmada por meio de imagens no corpo performático. Os estudiosos mostram que as descobertas de Friedrich Nietzsche muito contribuíram para ver o corpo além de sua “linguagem espiritual”. Positivamente Edmund Husserl soube captar essa intuição de Nietzsche, o que contribui para compreender o corpo como realidade fenomenológica. Ao extrapolar o reducionismo espiritual, ele ganha configuração como “entidade” intencional, concebido em sua condição de alteridade. Fala-se, portanto, da dimensão dialógica presente nos corpos no âmbito da sexualidade humana.

O capítulo dedica uma parte à reflexão da fenomenologia dos gestos carnavais com o intuito de discutir o sentido da relação. Para essa finalidade seguirá algumas orientações de Xavier Lacroix. Na Moral da Sexualidade, Marciano Vidal chama esses gestos de “ética da carícia”. Emergem desse processo os aspectos íntimos da dimensão pessoal da sexualidade humana. A carícia erótica adota diversas formas de manifestações, por exemplo, através do beijo, abraço, penetração etc. Esses comportamentos são chamados de fenomenologia dos gestos carnavais. Eles são, por sua vez, ambivalentes por entender que suas manifestações podem significar diversas realidades: desde a proteção até a dominação afetiva do outro na relação.

A última parte do capítulo pretende colocar em discussão a difícil temática relacionada ao homossexualismo. Esse tema aparece com frequência na Moral da Sexualidade do autor estudado. Ao abordar essa discussão, prioriza-se o percurso feito pelo teólogo: desde as considerações bíblicas até o estado da questão entre os teólogos católicos. Porém, adverte-se quanto ao tema mencionado que sua aparição tanto no Antigo quanto no Novo Testamento recebe uma avaliação negativa. Geralmente, o Antigo Testamento serve-se do relato de Sodoma para discutir a “violação homossexual”. Já o Novo Testamento, por meio dos Evangelhos, não se debruça sobre essa discussão. A mesma é de responsabilidade da teologia paulina. Paulo discorre no âmbito das proibições por compreender que esse comportamento

vai contra a “lei da natureza”. Na verdade, a Sagrada Escritura não dedica muitas passagens a esse tema.

Porém, o homossexualismo foi matéria de estudo através da posição eclesial ao menos em três períodos da história: Patrística, Idade Média e Época da Moral Casuística. Na primeira condena-se a homossexualidade através dos textos dos Santos Padres, sobretudo pela defesa não pró-criativa do comportamento homossexual. Além dos Santos Padres, os concílios também se posicionam diante dessa temática. Já na segunda, a condenação do homossexualismo é feita pelos teólogos através do conceito de “*secundum naturam*”. Entretanto, é na Idade Média que vigora um dos períodos de maior “tolerância” em relação ao homossexualismo. Mas a Moral Casuística, que corresponde ao período que vai desde o Concílio de Trento até o Concílio Vaticano II, mantém a postura condenatória. Assume a postura biologicista ao colocar em discussão a finalidade pró-criativa do homossexualismo.

O capítulo se dedica ainda, de acordo com Marciano Vidal, à exposição da Doutrina do Magistério Eclesiástico recente sobre o assunto. O que obriga a recorrer aos principais documentos que tratam do tema em debate, sobretudo para mostrar que a visão quanto à realidade “patológica” desse comportamento, muitas vezes presente em alguns documentos pontifícios, passa por significativas avaliações. A posição do autor dá preferência à tolerância e à não redução da pessoa à sua condição sexual. Quanto às discussões relacionadas à homossexualidade, sentiu-se necessidade de concluir essa parte colocando em discussão a linguagem como forma de resguardar a realidade humana da homossexualidade. Para isso, utilizam-se outros pensadores da área psicanalítica e teológica além de Marciano Vidal, mas sempre em diálogo com o autor estudado.

Leva-se em consideração que na atual conjuntura o termo *homossexualismo* encontra-se viciado, por ser tratado como “doença” ou “desvio”. Opta-se, portanto, pelo conceito de *homoerotismo* por saber que este não tem ligação explícita com os comportamentos desordenados muitas vezes atribuídos ao homossexualismo, conforme afirma o psicanalista Jurandir Freire. Ou ainda, pela Erótica, que não apresenta relação exclusiva com o homossexualismo. Nesse contexto, Marciano Vidal ensina que a homossexualidade corresponde a uma realidade humana. Para isso serve-se dos estudos biológicos, psicológicos, sociológicos e antropológicos, que muito contribuem para discutir e retirar o homossexualismo do universo das patologias. Segundo o teólogo, o conceito que melhor colabora para situar a complexa realidade da homossexualidade consiste na postura da “provisoriamente”, por entender que as áreas de conhecimento até o momento não conseguiram

decifrar o enigma do fenômeno homossexual. Daí a necessidade de apresentar um discurso provisório, o qual precisa ser revisto e avaliado constantemente, pois o estudo desse comportamento encontra-se sempre em evolução. Com essa postura, torna-se mais fácil apresentar uma valoração moral do comportamento em discussão.

Após as considerações da Psicologia e da Filosofia da Sexualidade, o quarto capítulo se dedica, ainda, ao estudo da *Teologia da Sexualidade*. Para essa finalidade, parte das fontes bíblicas da sexualidade presentes nos Relatos Sacerdotal e Javista. O teólogo serve-se do relato Sacerdotal do Livro dos Gênesis (1,26-28) para explicar que Deus cria homem e mulher unitariamente. Porém, Deus cria na diferença por considerar a “separação” importante para um ulterior ato de desejo e de busca pelo sexo oposto. Nesse relato, Deus abençoa sua criação, pois esse ato está relacionado com a fecundidade: “crescer e multiplicar”. Descobre-se que a sexualidade faz parte da “imagem e semelhança” do ser humano com Deus.

O Relato Javista (2,18-24), por sua vez, narra a sexualidade. Como explica o autor, a sexualidade aparece como forma de encontro e de abertura a outrem. Homem e mulher pertencem à mesma “carne”. Significa que são da mesma espécie e humanidade. A Sagrada Escritura e a Teologia se voltam para um mesmo objetivo: descobrir e ensinar a humanização da sexualidade. Ou ainda, no âmbito da teologia, como, aliás, explica Marciano Vidal, os dois relatos bíblicos ensinam que a sexualidade não pode ser “sacralizada” como ocorreu, por exemplo, através dos mitos e ritos ao longo da história do Cristianismo. Os dois relatos descrevem o mistério do amor presente na sexualidade humana. O Antigo Testamento volta-se mais para as discussões das normas sexuais, sobretudo quanto ao matrimônio. Já o Novo Testamento, através da teologia paulina, concebe o matrimônio nem sempre focado aos fins pró-criativos. Condena o adultério e o pecado da fornicação.

No Cristianismo primitivo a sexualidade foi também objeto de investigação, especialmente pelos Padres Apostólicos do primeiro ao segundo séculos. E mais adiante Santo Agostinho defende o tema do pecado original pautando-se no ato sexual conjugal. Na Idade Média esse tema não ganha muito relevo devido à repetição dos sermões dos papas e dos decretos dos bispos. Destaca-se positivamente Santo Tomás de Aquino, por dedicar-se ao estudo da moral sexual pautando-se no tema da temperança como experiência oferecida por Deus ao ser humano. Mesmo assim, ao longo da história, o Cristianismo tem demonstrado dificuldades no diálogo com a sexualidade. Que conflito há entre sexualidade e Cristianismo? O autor explica que a origem desse conflito encontra-se nas diversas correntes não cristãs que

foram incorporadas ao longo dos tempos na constituição do Cristianismo. O *estoicismo* foi uma delas. Assim, pergunta o autor: “o que tem de ‘cristã’ a moral sexual Católica?”

Percebe-se que há uma “crise” instalada na moral sexual cristã. Nesse sentido, o autor fala da necessidade da “des-construção” tendo em vista uma “re-construção” da Moral da Sexualidade na perspectiva cristã e católica. Com esse processo descobre-se o que realmente tem de cristã a Moral da Sexualidade. Em seu entender torna-se difícil propor uma ética cristã da sexualidade sem, antes, fazer uma teologia. Essa se dedica a compreender a “cosmovisão cristã da sexualidade” para ensinar que se trata de uma realidade positiva na existência humana. A Teologia da Sexualidade proposta por Marciano Vidal contempla os principais temas da teologia em diálogo com a sexualidade, tais como: Cristologia, Trindade, Ecclesiologia e Escatologia. Por isso, o capítulo procura mostrar a relação entre sexualidade, Teologia Dogmática e Sistemática.

De acordo com as orientações do Concílio Vaticano II, o autor enfatiza que a partir desse fato histórico a Teologia Moral passa a ser mais centrada na Cristologia. Ou ainda, como lembra a Encíclica *Veritatis Splendor*, sobre a “*sequela Christi*, no seguimento de Jesus”.²⁵ Assim, se descobre que a Revelação plena de Cristo tem implicações para a sexualidade do ser humano. A Revelação, nesse sentido, é concebida como manifestação do amor de Deus pela pessoa. Significa que a sexualidade não pode ser debatida e compreendida sem o auxílio da antropologia e da Cristologia. Descobre-se que a Revelação indica a maneira de viver a humanização da sexualidade através de três dimensões: Encarnação, Salvação e Santificação. Os conceitos indicam que Deus deixa-se tocar pela humanidade sexuada.

O autor faz um estudo sobre alguns pontos relacionados à Santíssima Trindade de acordo com Santo Agostinho e São Boaventura. Do primeiro encontra os elementos teológicos para mostrar os traços da Trindade na pessoa humana: a vida do cristão recebe por meio de imagens e semelhança a estrutura do dinamismo trinitário. Moralmente, o comportamento do ser humano precisa conter sinais da bondade de Deus. E, de São Boaventura, recolhe o ensinamento dos três movimentos unitários no estudo da Trindade: razão (filosofia), fé (teologia) e oração (mística): as pessoas trinitárias vivenciam o processo de comunhão fraterna (*circumincessio*). O conceito mais importante de todo esse processo chama-se relação. Ser *em* e ser *para*. Segundo o autor, um dos elementos mais relevantes

²⁵ JOÃO PAULO II, Papa. *Veritatis Splendor*: encíclicas de João Paulo II (1978-1995). São Paulo: Paulus, 2006, n.15.

elaborado pelo místico franciscano consiste no conceito de relação. O mesmo auxilia na estruturação de um estilo de Teologia Moral pautada na comunhão da Santíssima Trindade.

Descobre-se a necessidade de introduzir a raiz trinitária no estudo da Teologia Moral, por considerar que o Mistério da Trindade precisa ser o seu fundamento. É daí que emerge o sentido da unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo na dinamicidade eclesial. Da utilidade da Trindade aplicada à Teologia Moral, o autor articula três benefícios: a relação como modelo para a vida pessoal através da doação e comunicação; ela é modelo para a construção das relações interpessoais, sobretudo, na caridade; e paradigma para a vida social. A realidade teológica da Trindade tem sua expressão por meio da relação humana. Assim, a Trindade pode ser colocada como modelo por compreendê-la na condição de caráter sapiencial na orientação de todas as áreas da teologia, o que contempla a Moral da Sexualidade.

Por meio da Trindade se assume o outro na relação. As pessoas trinitárias indicam o sentido do *Dom* que há na sexualidade. Deus é amor e só pode ser compreendido como relação. Se esse paradigma contempla todos os possíveis dinamismos relacionais, inclui-se aí também a sexualidade humana. Nessa perspectiva, o autor ressalta a contribuição positiva de Karl Barth por lembrar dois significados da Trindade à sexualidade: primeiro, o paradigma emerge como convite à comunicação e à relação sexual, o que contrapõe a defesa da sexualidade na ótica individualista. Em segundo, em detrimento de uma sociedade cada vez mais liberal perante a sexualidade, a qual está sujeita a conceber o outro da relação como objeto, esse paradigma resguarda o outro como sujeito autônomo e reprova a instrumentalização de outrem.

A sexualidade encontra-se vinculada também à Teologia Dogmática. A realidade institucionalizada da sexualidade através do matrimônio e da vida consagrada indica que ambas são vividas por meio da experiência eclesial. O matrimônio no Antigo Testamento simboliza a Aliança de *Iahweh* com seu povo. Segundo o autor, o casamento do profeta Oseias é usado como metáfora para compreender a relação entre Deus e seu povo, Israel. Já o Novo Testamento indica, segundo o Evangelho, que o matrimônio é lugar do Reino de Deus, pois Jesus realiza as núpcias de Deus com a humanidade. E o matrimônio recorda o sacramento do amor de Cristo pela Igreja. A vida consagrada celibatária se mostra como outra forma da vivência da sexualidade no âmbito eclesial no seguimento de Cristo. Lembra, ainda, que a sexualidade necessita institucionalizar-se, pois não corresponde somente a uma realidade individual, mas possui dimensões sociais. Ambos os estilos de vida são, portanto,

formas distintas de se viver o Dom da sexualidade numa mesma dimensão que, aqui, se chama experiência eclesial.

Escatologia e sexualidade caminham juntas. O ser humano encontra-se presente no tempo e espaço. A ele cabe tomar consciência de que pertence a um passado, porém esse passado indica um presente e um futuro. De modo que o comportamento do cristão está marcado e condicionado pela história salvífica de Cristo. Ora, a pessoa carrega em sua condição existencial os traços de alguém que possui uma sexualidade. A presença do Reino de Deus encontra-se em todos os dinamismos humanos, inclusive na própria sexualidade. O teólogo lembra com frequência que a sexualidade está marcada pelo “mistério”. Entende-se até certo ponto que essa indicação corresponde ao mistério da vida e da morte.

Após a articulação da sexualidade com a Teologia Sistemática e Dogmática, o capítulo se preocupa em discorrer sobre o cruzamento das Matrizes antropológicas juntamente com os dados da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade. Será utilizado um diagrama para melhor descrever a relação estabelecida através das Matrizes (*axiológico-kantiana*, *ôntico-social* e *fenomenológico-hermenêutica*). A pessoa indiscutivelmente consiste no centro da Teologia Moral de Marciano Vidal. Segundo o autor espanhol, no “reino dos fins” de Kant todos têm dignidade. Assim, para a *Matriz axiológico-kantiana*, a pessoa é concebida sempre como “fim em si mesmo” e jamais deve ser tratada “como meio”. Emerge como critério o zelo pela dignidade da pessoa. Dessa preocupação nasce, ainda, o *fundo ético* dessa Matriz. Essa descoberta torna-se importante para situar o papel da Ética no âmbito da sexualidade, sobretudo ao constatar a não separação entre pessoa e sexualidade.

A *Matriz ôntico-social* procura se colocar diante da difícil pergunta: é possível definir a pessoa? O conceito de alteridade faz parte dessa Matriz por levar em consideração que a pessoa refere-se a alguém compreendido como ser relacional. Essas considerações são importantes para mostrar a realidade social da sexualidade. E, além do mais, não existe personalismo sem ética. Já a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* concebe a pessoa como realidade concreta e não abstrata. Sua construção se dá no mundo, sobretudo pela experiência relacional. Tais descobertas indicam repercussões positivas no mundo da sexualidade.

Além de descrever a relação entre as Matrizes, o capítulo dedica sua última parte ao estudo e à influência da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade em cada uma das Matrizes antropológicas. Assinala que a Psicologia da Sexualidade está presente na *Matriz fenomenológico-hermenêutica* e vice-versa. O diagrama nessa parte facilita para mostrar esse processo. Os elementos psicológicos indicam que a pessoa passa por processos

psicoevolutivos em todas as dimensões, inclusive sexuais. Assim, para ambas (Psicologia da Sexualidade e *Matriz fenomenológico-hermenêutica*), pessoa e sexualidade são concebidas como uma realidade única que se dá na dimensão concreta do existir.

Já a Filosofia e a Teologia da Sexualidade demonstram mais sintonia com a *Matriz ôntico-social*, devido à alteridade. As dimensões filosóficas da sexualidade ilustram os aspectos relacionais da condição sexual da pessoa. E o percurso teológico indica tacitamente que a sexualidade corresponde ao caráter relacional, a exemplo da Filosofia da Sexualidade, porém marcada pelo Evento Cristo. De modo que há um intercâmbio reflexivo entre filosofia, teologia e *Matriz ôntico-social* em relação à sexualidade humana. Diferentemente das duas Matrizes mencionadas, a *axiológico-kantiana* se ocupa dos elementos éticos que muito contribuem para a formulação da *Ética Fundamental da Sexualidade* e conseqüentemente na construção da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. As perguntas que o capítulo procura responder se formulam assim: as Matrizes antropológicas correspondem a três visões de pessoa? Ou ainda: elas indicam três visões de sexualidade?

O quinto capítulo, finalmente, apresenta a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. As Matrizes antropológicas oferecem os elementos necessários para a construção da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. A sexualidade é concebida como lugar de humanização. Porém, pode tornar-se sinônimo de desumanização. A Ética “na” e “da” sexualidade tem como finalidade cuidar da pessoa, sobretudo, num contexto cada vez mais erótico, em que a sexualidade corre o risco de se tornar “objeto” de consumo. A sexualidade não corresponde a uma “coisa”, mas significa “linguagem de pessoas”. Para a construção da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*, esse capítulo segue um processo pedagógico em vista da delimitação do termo Ética, a começar pela distinção semântica de “ética” e “moral”. A primeira lembra a capacidade reflexiva sobre a possibilidade de uma moral. Trata-se, portanto, de uma postura pensante acerca da existência. Já a segunda está relacionada com o *Ethos*. Esse, por sua vez, recorda o fundo social dos valores e das práticas humanas. Portanto, a “Moral” está associada com as normas de uma experiência social. Cabe à “Ética” colocar-se como postura reflexiva filosófica diante da possibilidade de uma “Moral”.

Requer-se, ainda, além dessa primeira explicação, compreender mais três delimitações da palavra e significado de Ética, para depois chegar à formulação da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. Trata-se da compreensão de *ética cristã*, *ética cristã da sexualidade* e *ética civil*. A primeira está indiscutivelmente associada com a tradição bíblica e posteriormente formulada pelos diversos períodos históricos, tais como Patrística, época

Medieval, etapa Casuística etc. Essa ética tem relação com a atitude religiosa do indivíduo. Sua principal referência é Jesus de Nazaré. Por um lado ela tem suas raízes no Antigo Testamento, sobretudo pela Teologia da Moral da Aliança. Por outro, encontra nos Evangelhos a prática ética de Jesus como o principal modelo a ser seguido. Não significa que Jesus ensinou somente ética, mas a *ética cristã* encontra-se relacionada à sua condição messiânica.

A *ética cristã da sexualidade* encontra-se vinculada ao Evento da Encarnação. Porém, se pergunta: o que tem de “cristã” a chamada moral sexual cristã? Cabe a ela lembrar que a sexualidade corresponde a uma realidade boa. Essa foi criada por Deus e oferecida como *Dom* ao ser humano. E por ser *Dom* necessita ser cuidada e respeitada. Seu objetivo visa, portanto, criar consciência para que as relações no âmbito da sexualidade não prejudiquem e não depreciem a dignidade da pessoa. A *ética civil*, segundo o autor, em nada fere a ética cristã. Significa que não se opõe a ela, mas lembra que a ética cristã não pode ser colocada como a única opção no âmbito reflexivo e existencial. Diante do pluralismo ético, a *ética civil* constitui uma opção para tentar responder as demandas da sociedade através do princípio da convergência social. Essa não se encontra vinculada a nenhuma confessionalidade religiosa, por levar em consideração a laicidade. A sociedade não vive sem ética, caso contrário cairia na barbárie. Daí emerge a importância da *ética civil*. Ela se preocupa com todas as dimensões da existência humana, não se resume somente ao dinamismo sexual, o que seria imprudente da sua parte.

A ética sexual de Marciano Vidal tem como princípio-matriz a pessoa. Trata-se de uma postura em vista de sublinhar a dimensão positiva da sexualidade. Ressalta, ainda, a exigência da responsabilidade nas relações por meio do compromisso com outrem. A pessoa diz respeito a alguém que vai se construindo em suas relações sociais. A ética lida com essa construção subjetiva do ser humano. Ora, não existe construção de personalidade sem o confronto do “eu” com as realidades intramundanas. Os valores são decisivos na configuração do sujeito para melhor agir eticamente. O ser humano se encontra em meio às realidades econômicas, sociais e religiosas. Significa que esse processo lhe exige confronto no âmbito das decisões. Emerge a necessidade de fazer escolhas, ao passo que esse indivíduo não consegue escolher tudo ao mesmo tempo. Ao integrar o sentido ético, a pessoa paulatinamente segue uma orientação na sua realidade existencial. Por isso, a Ética torna-se uma necessidade básica na vida do ser humano.

O autor explica também a mudança de paradigma “da” moral casuística “à” moral renovada. Não se trata de negar o valor que teve a Moral Casuística, pois foi nesse período que a Teologia Moral tornou-se independente dos demais setores da Teologia. A pesquisa mostra os principais fatores que motivaram o surgimento das *Institutiones Moralis* no início do século XVII. Esse modelo de Teologia Moral prevaleceu até o Concílio Vaticano II. Segundo Marciano Vidal, a Teologia Moral renovada procura se distanciar da casuística para melhor discutir os temas de seu interesse, como, por exemplo, a sexualidade. Para isso fundamenta-se na Sagrada Escritura e estabelece diálogo com as demais áreas teológicas. A meta do teólogo consiste em distanciar a Moral Renovada do exclusivismo legalista predominante na casuística. Essa necessidade não é exclusividade somente do autor estudado, mas outros importantes moralistas, como Xavier Thévenot, Josef Fuchs e Bernard Häring, insistem na centralidade de Cristo na Teologia Moral. Aliás, o próprio Magistério Eclesiástico através da Encíclica *Veritatis Splendor* acentua a Moral na Revelação.

A passagem “da” Moral Casuística “à” Moral Renovada nos escritos de Marciano Vidal recebe, além da fundamentação bíblica, apoio nas ciências humanas. O teólogo entende que através do Concílio Vaticano II se encerra o período da casuística. Nesse intuito, explica que a moral funciona como ética teológica. Entretanto, essa ética teológica do ponto de vista da cientificidade necessita do amparo da psicologia, sociologia e filosofia. Entende-se que a Teologia Moral passa por dois níveis de saberes: o saber ético e o saber de sinal teológico. Positivamente, esse processo pedagógico torna-se valioso para as discussões no universo da sexualidade humana. A ética necessita da autonomia teônoma para propor a realidade da libertação ao ser humano, inclusive na própria vivência da sexualidade. Por isso, o princípio-matriz no sistema teológico moral não deve ser outro senão a própria pessoa. A ética tem como escopo zelar pelo ser humano. A esse processo, Marciano Vidal chama “Ética da pessoa”. Nessa parte do capítulo se pretende mostrar que o centro da Ética é a pessoa humana. Retomam-se algumas ideias-chave de Kant para evidenciar a importância da dignidade da pessoa em seu dinamismo ético. De modo que o sujeito da moral é a pessoa e não outra realidade.

Para discorrer acerca da ética sexual exige-se a estruturação dos pressupostos epistemológicos e metodológicos. Esses, por sua vez, encontram-se subentendidos num duplo “lugar teológico”: Revelação e Antropologia. As normas sexuais precisam ser avaliadas e compreendidas de acordo com a Revelação. Já a antropologia se preocupa com o modo da realização e do compromisso da sexualidade. De um lado a Revelação (epistemologia) e de

outro a Antropologia (metodologia). Daí a necessidade da epistemologia, cuja finalidade visa mostrar a passagem da “lei natural” à “antropologia sexual”. Os antecedentes históricos indicam que a “lei natural” tem sua origem na filosofia estoica e foi muito bem acolhida pela cultura romana. Nesse contexto, ocorre o entrelaçamento entre “lei natural” e experiência cristã.

Como fazer a passagem da “lei natural” para a “antropologia sexual”? Descubra-se que tal passagem exige fecundo diálogo com a Sagrada Escritura, com as ciências humanas e também com alguns escritos do Concílio Vaticano II, como, por exemplo, a *Gaudium et Spes*. A sexualidade não deve ser enquadrada nas velhas mediações ou formulações, como sustenta a “lei natural”. A antropologia sexual insiste na necessidade da interpretação da sexualidade. O princípio da “lei natural” não pode ser a única forma para os diversos questionamentos e possíveis respostas no âmbito da sexualidade. As discussões acerca da “lei natural” estão relacionadas com o controle da natalidade por meio do sacramento do matrimônio. Porém, com a publicação da Encíclica *Humanae Vitae* (1968), esse conceito atingiu não somente a Moral do Matrimônio como também todas as discussões em torno da sexualidade. O teólogo admite os esforços empregados nos últimos anos pela Comissão Teológica Internacional no intuito de encontrar novas maneiras de abordar esse tema.

O capítulo procura mostrar a metodologia empregada pelo autor, cuja finalidade consiste em superar a visão “casuística” a um sistema de “orientação” em sua Moral da Sexualidade. Para o casuísmo, a sexualidade correspondia mais aos órgãos genitais. Não havia preocupação em concebê-la como relação. Essa era tomada a partir do ponto de vista das proibições. A Moral da Sexualidade desse período histórico foi pensada sem a afetividade, pois o pensamento estoico considerava as paixões como uma experiência não digna de valor. O “sistema de orientação” ensina, primeiramente, que as normas sexuais na atual conjuntura da Igreja encontram-se desacreditadas pela sociedade. As proibições não funcionam mais como antes. Nesse sentido, o “sistema de orientação” procura refletir acerca do sentido de tais normas para melhor situar o *ethos* cristão no universo da sexualidade. Lembra o princípio da responsabilidade como forma de orientação sexual. Resgata as discussões positivas sobre a relação entre corpo e sexualidade.

Ainda sobre o sistema de “orientações”, esse recebe das *insistências antropológicas e teológicas* o suporte necessário que muito contribui para compreender a sexualidade como realidade humana. A antropologia consiste no fundamento crítico da Teologia Moral e estende-se até a compreensão da sexualidade. Ensina que ela não pertence

somente ao universo pró-criativo e genital. Daí emerge a necessidade de substituir a “lei natural” pela “antropologia teológica”. Nesse sentido, sexualidade e amor fazem parte de uma mesma realidade. Não pertence ao universo do pecaminoso, pois se trata de uma linguagem de amor. As insistências antropológicas resgatam também a relação positiva que há entre pessoa e sexualidade.

A Ética tem papel positivo no universo da sexualidade, pois apresenta um caminho reflexivo em vista ao bem do ser humano. As *insistências teológicas* procuram lembrar ainda mais que a sexualidade diz respeito a uma dimensão positiva na existência humana. De acordo com a Sagrada Escritura, o teólogo mostra que a sexualidade é Dom. Revelação e sexualidade estão entrelaçadas. O Corpo de Cristo afeta diretamente o corpo do ser humano, o que se estende até a sexualidade, por ser este um corpo sexuado. Essas insistências lembram ainda a referência positiva da sexualidade com a Santíssima Trindade e outras dimensões teológicas. As insistências teológicas recordam que a sexualidade jamais deve ser compreendida como sinônimo de pecado.

Faz parte, ainda, do segundo bloco, a leitura diacrônica e sincrônica dos escritos do autor voltados para as discussões da sexualidade. A primeira análise corresponde à obra *Moral do amor e da sexualidade* (1971). Trata-se, portanto, do primeiro escrito de Marciano Vidal voltado para a área da sexualidade. Essa análise tem como escopo responder a uma pergunta: há evolução ou mudança no pensamento do teólogo em relação à maneira de compreender a sexualidade? Mostram-se as variações e mudanças que a obra mencionada sofreu, sobretudo, ao ser comparada a outras edições, como, por exemplo, a de 1985. Essas mudanças correspondem à estrutura e conteúdo. Já os *escritos posteriores* mostram as obras voltadas ao estudo da Moral do Matrimônio. Os escritos dessa área começaram a ser publicados em 1972 e depois se estenderam de 1980; 1986; 2001 a 2003.

Quanto aos escritos de *sexualidade e ética*, o capítulo mostra em ordem cronológica a produção do autor. Primeiramente, as obras: *Ética da sexualidade* (1991); *Feminismo e ética: como “feminizar” a moral* (2000); *Psicologia do sentido moral* (2008) e *Sexualidade e condição homossexual na moral cristã* (2008). A pesquisa apresenta, ainda, uma simples análise dos três volumes da *Moral de atitudes* (*Moral de atitudes: moral fundamental, v.1; Moral de atitudes: ética da pessoa, v.2; Moral de atitudes: moral social, v.3*) por entender que o tema estudado encontra-se também nesses escritos. Porém, não tem como finalidade analisar se há ou não evolução de uma edição para outra. Após esse percurso será possível se posicionar diante da pergunta: *há evolução ou mudanças?*

O último bloco do quinto capítulo se dedica ao estudo da *Ética Fundamental da Sexualidade* e, posteriormente, à *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. Para isso segue as orientações de um *diagrama* para mostrar o processo pedagógico a ser seguido: parte-se da *Matriz axiológico-kantiana*, depois se esboça a *Ética Fundamental da Sexualidade*. E, no terceiro momento, se constrói a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* de acordo com os dois passos seguidos anteriormente. Como formular a normativa ética diante do comportamento sexual? Que sentido há em discutir os aspectos éticos na sexualidade? A sexualidade sem o amparo da ética corre o risco de ser concebida como uma “coisa” entre as outras. Ou um comportamento lúdico em vista da distração. Diferentemente dessa postura, a *Ética Fundamental da Sexualidade* se propõe a refletir sobre a dimensão ética e moral da pessoa. E, depois, situa a *Ética Teo-Lógica* na configuração da sexualidade, por levar em consideração a pessoa como “lugar” da Ética.

A *Ética Fundamental da Sexualidade* ensina que se faz necessário passar do “sentido” da sexualidade à “decisão”. É do seu interesse, por exemplo, a exploração do significado da responsabilidade. Não se trata de seguir sem refletir o dever kantiano, mas descobrir que a Ética se volta para o princípio do desejo por compreender que esse promove o cuidado do outro na relação. O cuidado remete ao entendimento do *dom* e da *graça*. Nesse contexto fala-se da ética “na” e “da” sexualidade. Emerge dessa consideração o sentido humano da ética no universo da sexualidade. Sem ética não há humanização da sexualidade. Com esse percurso chega-se ao constitutivo da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. O *Teo-Lógico* ressalta o dado antropológico onde a sexualidade se encontra. Descobre-se aí a manifestação enigmática do “Ser” concebido em diversas linguagens. Esse é *Dom* que se manifesta ao mundo. O “Ser” não se compreende a não *ser-com-os-outros no mundo*.

Não há ética sem ontologia. Por isso, o *Teo-Lógico* necessita da contribuição filosófica hermenêutica, pois essa lembra o caráter da alteridade que “afeta” o ser humano. Deus fala através desse outro com quem convivo. A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* assume a postura pedagógica de ensinar que a sexualidade não deve ser concebida como “algo” fora da condição humana. Não se entende a pessoa desvinculada de seu sexo. Ou ainda, ela não está separada de seu corpo. A *Teo-Lógica* lembra que Deus se revelou em Cristo por meio de um corpo. Trata-se, portanto, da Revelação “de” Deus em Cristo. Significa que o Filho torna-se humano através da “carne”, porém não vive segundo a “carne”. Essa, por sua vez, é concebida como lugar de humanização de Cristo no ser humano enquanto manifestação na forma da corporeidade sexuada. Trata-se da incorporação a Cristo por meio da sexualidade.

A Encarnação do Filho “afetou” o ser humano em todos os sentidos, inclusive no dinamismo da própria sexualidade. Em decorrência da relação entre Corpo de Cristo e corpo humano, pergunta-se: o que o sexo tem feito comigo? Emerge desse questionamento o sentido da responsabilidade, ao passo que esse corpo carnal marcado pela sexualidade é convidado a configurar-se no dinamismo pneumatológico, como ensina a teologia de Paulo. “Incorporar-se” a Cristo significa antes, porém, estabelecer vínculo com outrem. Daí o fato de o teólogo ensinar que a pessoa é a meta da *Ética Fundamental da Sexualidade*. Numa sociedade cada vez mais fragmentada, torna-se urgente lembrar a necessidade de conceber a pessoa sempre como “fim em si mesmo” e não “meio”.

Tal necessidade aumenta devido à constatação do erótico muito bem representado através dos corpos humanos. A pessoa na condição de meta da *Ética Fundamental da Sexualidade* precisa descobrir e experimentar sua própria humanização na humanidade com outro. E essa humanidade passa pela noção de corporeidade. Trata-se de conceber o corpo “como caminho de Deus”. Essa metáfora lembra que a procura inconsequente pelo gozo deforma e empobrece a sexualidade humana. Não somente Adolphe Gesché defende essa postura, mas importantes teólogos da moral e outros pensadores, como o próprio Marciano Vidal, Xavier Lacroix e Guy Debord, pontuam os riscos de se conceber a sexualidade nas zonas erógenas.

O quinto capítulo dedica-se, ainda, ao estudo da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*, porém conforme as *Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*. Dá preferência à *Matriz axiológico-kantiana*. A *Ética* tem como meta “personalizar” a pessoa em conformidade aos princípios teológicos. Deus não se contrapõe à realidade sexual do ser humano, mas essa é entendida na *Lógica da Revelação*. Sexualidade significa relação. Ou ainda, está circunscrita na “carne” por essa indicar o caminho da alteridade. Cristo encontra-se “presente” na realidade “sexual” e “carnal” do ser humano.

O papel da *Ética Teo-Lógica* consiste em lembrar que o fato de a pessoa ser “carne” não significa que deva agir segundo a “carne”. Deixa-se guiar não pela força da “carnalidade”, mas segundo o “Espírito”. A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* indica um caminho. Por um lado contempla três conceitos teológicos aplicados ao dinamismo da sexualidade: *Encarnação, Santificação e Salvação*. Por outro, pontua que a *Matriz axiológico-kantiana* oferece o suporte antropológico que a *Ética Fundamental da Sexualidade* exige. Em segundo, a defesa da pessoa na condição de “fim em si” e não “meio” tem um fundo teológico. Abrem precedentes para as discussões da Teologia da Imagem e do respeito

absoluto ao ser humano, de acordo com os ensinamentos de Kant retomados por Marciano Vidal.

O capítulo não se detém somente nas considerações teóricas. Além de mostrar o significado da Ética no universo da sexualidade, preocupa-se também em evidenciar os aspectos práticos. A esse processo chama-se de “Ética Fundamental” à “Moral Concreta”, cuja finalidade consiste em sublinhar o passo do “fundamental” ao “concreto”. Significa que o teólogo se preocupa com os temas mais candentes da moral setorial. Por exemplo, as discussões práticas sobre o aborto e a eutanásia etc. Essas discussões se estendem até a sexualidade humana: primeiro, coloca-se a problemática que envolve o tema. Em segundo, as considerações éticas. Para ilustrar a passagem do “fundamental” ao “concreto”, o capítulo recorre brevemente a dois temas discutidos ao longo da pesquisa. Trata-se do comportamento homossexual e do matrimônio. Porém, concentra-se na proposta da *educação sexual* por entender que essa evidencia com mais clareza, ainda, o papel da Ética na formação da consciência do ser humano para a vivência da sexualidade de maneira mais responsável.

A Ética voltada para a Educação da Sexualidade se preocupa com o comportamento responsável do ser humano. A humanização da sexualidade passa necessariamente pela exigência da Ética. A educação visa proporcionar o bem e o crescimento da pessoa. Assim, sua ligação com a sexualidade mostra que essas duas realidades não se contrapõem. A educação corresponde a um bem público. A sexualidade engloba essa finalidade da educação por ser considerada um fenômeno social presente em todas as etapas da pessoa. Ou melhor, a sexualidade contempla a totalidade da pessoa.

O autor ressalta as instâncias responsáveis diretamente pela educação sexual. A primeira corresponde à *família*. Dessa espera-se não a formação intelectual do tema, mas o testemunho da vivência da sexualidade na convivência com os filhos. A segunda instância responsável é a *escola*. A ela cabe oferecer as orientações acadêmicas, em sintonia com a colaboração dos pais. A terceira instância responsável pela educação sexual corresponde à *sociedade*. Espera-se dessa uma postura que possa contemplar a discussão da temática em todas as etapas de desenvolvimento da pessoa: fase infantil, adolescência, juventude e vida adulta. É de seu escopo propor não somente políticas de programas de saúde com fins informativos, mas também a formação da consciência responsável. A quarta e última instância responsável pela educação sexual é a *comunidade cristã*. Essa precisa trabalhar ao menos na esfera catequética a importância da iniciação da vivência da sexualidade no mistério cristão.

Ressaltar que a sexualidade faz parte da fé cristã. Quanto aos objetivos e conteúdo da educação sexual, percebe-se que o autor insiste na junção da pessoa com a sexualidade.

Objetivos e conteúdos não devem focar somente as informações sobre a sexualidade ou meramente seu conhecimento científico. Portanto, os objetivos se voltam, primeiramente, para o reconhecimento e a necessidade da educação sexual. Contemplam os sistemas éticos e jurídicos etc. Já o conteúdo se preocupa com as dimensões da sexualidade humana: biológica, afetiva e social. De certa maneira, a proposta da educação sexual de Marciano Vidal leva em consideração as exigências da *Declaração Universal dos Direitos Sexuais*, vigente em muitos países da Europa. A declaração entende que a sexualidade consiste numa parte integral da personalidade do ser humano. Torna-se um direito do ser humano e obrigação do Estado. Os direitos sexuais são, por sua vez, direitos humanos universais juntamente ao lado do respeito pela dignidade do ser humano.

Após este percurso explicativo dos cinco capítulos que compõem a tese, ressalta-se que a última parte do quinto capítulo se posiciona perante a pergunta e a hipótese que a tese se propõe a responder. Embora a pergunta²⁶ já tenha sido, de certa forma, respondida no terceiro capítulo, aqui ela se volta para o aprofundamento, sobretudo após a conclusão dos capítulos, e a hipótese²⁷, cuja finalidade consiste em dizer se a *ética da sexualidade* de Marciano Vidal exige os matizes relacionados ao conceito de pessoa. Se assim proceder, qual será a influência na formação da sexualidade?

No estudo da pessoa e da sexualidade na obra de Marciano Vidal é necessário levar em consideração alguns textos bíblicos utilizados pelo teólogo para construir sua Moral da Sexualidade e também alguns pensadores utilizados pelo próprio teólogo a fim de aprofundar certos aspectos de seu pensamento. Uma parte significativa da tese procura contemplar os três passos utilizados pelo autor no estudo da Moral da Sexualidade: ênfase psicológica, filosófica e teológica. Outros aspectos da Moral da Sexualidade do autor estudado não serão contemplados na pesquisa. Não se estuda, por exemplo, a problemática eclesial dos casais de segunda união, por ser este objeto de estudo especificamente da Moral do Matrimônio. Sobre esse tema, a pesquisa prioriza apenas as considerações bíblicas dessa parte da obra do autor.

²⁶ Como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, no intuito de articular a relação entre pessoa e sexualidade?

²⁷ É possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?

Também não se pretende entrar na questão das formas e métodos anticoncepcionais, como aborto, preservativos etc. A pesquisa não se apresenta, portanto, como estudo completo da Moral da Sexualidade de Marciano Vidal, mas como uma reflexão teórica em que se procura mostrar a relação entre pessoa e sexualidade e as implicações dessa relação para a formação ético-antropológica da sexualidade. Uma vez lançados os pressupostos da pesquisa, inicia-se, pois, com o primeiro capítulo, o caminho que conduzirá a uma compreensão mais detalhada, interpretativo-ético-antropológica da sexualidade na obra de Marciano Vidal.

CAPÍTULO 1: MARCIANO VIDAL: VIDA E OBRA

O primeiro capítulo desta tese encontra-se dividido em duas partes. A primeira descreve a vida e as obras de Marciano Vidal; a constituição de seu pensamento; influência teológica e filosófica e o reconhecimento de sua produção teológico-moral. A segunda, por sua vez, abarca as discussões sobre alguns antecedentes históricos subjacentes ao Concílio Vaticano II e à Teologia Moral. Os dados da vida e os escritos de Marciano Vidal evidenciarão sua dedicação ao estudo e ao ensinamento da Teologia Moral. Já são mais de trinta anos de profícuo trabalho: desde a produção de suas obras teológicas a importantes funções acadêmicas, tais como diretor e fundador de centros de estudo de Teologia Moral, trabalhos em importantes revistas teológicas, a exemplo da revista *Concilium*.

Os escritos mais importantes encontram-se nos três volumes de *Teologia Moral*: moral fundamental (I); moral da pessoa e bioética teológica - moral do amor e da sexualidade (II) e moral social (III). Demonstrar-se-á que os escritos próprios ultrapassam mais de 60 livros. Até a data dessa pesquisa, contabilizam-se mais de 400 artigos publicados na área de Teologia Moral. Devido à sua extensa produção teológica, o primeiro capítulo dedica-se à constituição de seu pensamento. Adianta-se que o teólogo segue a exortação do Concílio Vaticano II formulado no Decreto *Optatam Totius*, n.16, na exposição científica da moral cristã. Para melhor compreender a constituição de seu pensamento, suas obras foram divididas entre *Livros Maiores* e *Livros Menores*. Trata-se, portanto, de uma divisão didática para melhor delimitar as obras voltadas para a finalidade do trabalho.

Ainda, sobre a constituição do pensamento de Marciano Vidal, o capítulo explicará as influências filosóficas e teológicas que ele recebeu. Primeiramente, no universo filosófico, o teólogo espanhol adere à proposta de Immanuel Kant, Ortega y Gasset, Xavier

Zubiri, José Luis Aranguren e Juan Marías. Na dimensão teológica, recebeu influências de Santo Tomás de Aquino e Santo Afonso Maria de Ligório. O conceito de *Moral da Benignidade* de Santo Afonso será determinante para a produção teológica de Marciano Vidal. Além desses dois teólogos, o pensador espanhol sentiu-se atraído pelas ideias de Francisco de Vitória (séc. XVI-XVII), sobretudo em relação à metodologia empregada no estudo da Teologia Moral. Já no século XX, inspira-se em Bernard Häring quanto ao ideal de renovação da Moral Cristã Católica. Descobrir-se-á que a produção teológico-moral de Marciano Vidal encontra-se atual. O parecer de alguns moralistas se encarregará de mostrar a importância de seus escritos para a Teologia Moral, o que inclui a Moral da Sexualidade.

A segunda parte do capítulo destina-se a explicar resumidamente alguns antecedentes subjacentes ao Concílio Vaticano II e à Teologia Moral. Na Europa, nos séculos XVII e XVIII, a sociedade depara-se com a crise da consciência e da religião entrelaçada ao surgimento do Iluminismo, Racionalismo e Materialismo. De um lado emerge o *jansenismo*, o qual trará consequências negativas para o Catolicismo. De outro, na área da Teologia Moral, surgem duas importantes encíclicas publicadas pelo Papa Leão XIII: *Aeterni Patris* (1879) e *Rerum Novarum* (1891). E, depois, no século XX, Pio X através da Encíclica *Pascendi* (1904) irá condenar o modernismo. Porém, no âmbito da Moral do Matrimônio, o Papa Pio XI oferece uma nova perspectiva sobre esse tema por meio da Encíclica *Casti Connubii* (1930), ao colocar em discussão o significado do amor no matrimônio.

Após a metade do século XX, o teólogo alemão Bernard Häring, através de sua monumental obra *A lei de Cristo*, abrirá novas perspectivas que muito contribuirão para a renovação da Moral Cristã Católica. Suas ideias foram decisivas ao longo do Concílio Vaticano II (1962-1965). Com o advento desse Concílio, a Teologia Moral passou por um profundo processo de renovação, o que inclui a Moral da Sexualidade. A Declaração *Persona Humana* (1975) justifica essa afirmação. O primeiro capítulo recordará que os teólogos da moral defendem Marciano Vidal na condição de teólogo pós-conciliar voltado para a renovação da Teologia Moral. Este capítulo aponta, portanto, necessariamente para o segundo, do qual decorrerão o terceiro, o quarto e o quinto capítulos.

1 Vida e obra

Marciano Vidal¹, teólogo espanhol e redentorista, nasceu em São Pedro de Trones, província de León, Espanha, a 14 de junho de 1937. Coursou Humanidades no *Colégio Seminário Espino*, no município de Miranda do Ebro, província de Burgos, no período de 1949-1950/1954-1955. Realizou o noviciado no município de Nava del Rey, província de Valladolid, em 1955-1956, e fez a profissão religiosa na *Congregação do Santíssimo Redentor* (Redentoristas) em 15 de agosto de 1956. Estudou Filosofia e Teologia no *Seminário Maior Santo Afonso*, em Laguna de Duero, também em Valladolid, nos anos de 1956-1957/1962-1963. Foi ordenado presbítero em Laguna de Duero no dia 9 de setembro de 1962.

Quanto aos títulos acadêmicos, licenciou-se em Teologia pela *Universidad Pontificia de Salamanca*, nos “Cursos Complementários”, de 1963 a 1964. Obteve o grau de Licenciatura em 13 de julho de 1964. Posteriormente, realizou os estudos de Teologia Moral na *Academia Alfonsiana*, em Roma, de 1965 a 1967, obtendo o doutorado em Teologia com especialização em *Moral*, a 9 de dezembro de 1967, com trabalho cujo título foi *O comportamento do apóstolo na Missão segundo os ensinamentos de Mt 10,8b-16*². Nesse período, na Praça de São Pedro, em Roma, participou da eucaristia do encerramento do Concílio Vaticano II, a 8 de dezembro de 1965. Após o doutorado, realizou estudos de Psicologia Clínica na *Escola de Psicologia e Psicoterapia da Universidad Complutense de Madrid*, nos anos de 1968/1969 e 1969/1970.

Exerceu importantes cargos acadêmicos, como diretor do *Instituto Superior de Ciências Morais*, em Madrid, Espanha, entre os anos de 1975; 1976-1978; 1981-1983; 1996-1999. Foi diretor do *Departamento de Teologia da Práxis* na *Faculdade de Teologia da Pontificia Universidad Católica de Comillas*, em Madrid, de 1984 a 1987. Diretor do *Instituto Universitário Matrimônio e Família* da *Pontificia Universidad Católica de*

¹ Cf. RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido: homenaje a Marciano Vidal*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 2003, p.53-62. Trata-se de uma homenagem acadêmica a Marciano Vidal por ocasião da comemoração de seus sessenta e cinco anos. A obra possui cinquenta e três artigos, sendo cada um deles escrito por um teólogo da Moral. São teólogos de várias partes do mundo que expressam o carinho e o reconhecimento a Marciano Vidal pelo seu empenho na renovação da Teologia Moral Católica.

² Cf. VIDAL, M. El comportamiento del apóstol durante la Misión según las consignas de Mt 10,8b-16. *Pentecostés*, Madrid, n.16, p.3-63, 1968.

Comillas, de 1985 a 1994. Exerceu outros cargos nessa mesma Universidade, no período de 1996-1997.

Desempenhou outras funções importantes na área teológica na condição de fundador e diretor da *Cátedra de Moral* “Santo Afonso”, Madrid, que, posteriormente, tornou-se o *Instituto Superior de Ciências Morais*. Foi membro-fundador da *Associação dos Teólogos Moralistas Espanhóis (A.T.M. E.)*, na qual assumiu a presidência responsável pela área metodológica. Foi também diretor-técnico da coleção *Antropologia e Moral Cristã*, da Editora Perpétuo Socorro; co-diretor da coleção Estudos de ética teológica, do *Instituto Superior de Ciências Morais*, também da Editora Perpétuo Socorro; membro do comitê de direção da Revista *Concilium*, de 1989 a 1999; membro-fundador da *Associação Europeia de Teólogos Católicos*, em Mainz, Alemanha, em dezembro de 1989; e vice-presidente da junta de *Direção da Seção espanhola*, de 1991 a 1999.

Suas principais reflexões estão contidas em uma série de três volumes dedicados ao estudo da Teologia Moral. O primeiro destina-se à *Moral fundamental* (volume I). O segundo, por sua vez, compõe-se de duas partes, dedicadas respectivamente à *Moral da pessoa e da bioética teológica* e à *Moral do amor e da sexualidade* (volume II). O terceiro volume ocupa-se da *Moral social* (volume III). As obras próprias somam um total de 60 livros. Livros com outros autores correspondem a 14 obras. As colaborações em livros coletivos somam o total de 148 escritos. Artigos publicados ultrapassam o montante dos 400. Prólogos de livros em 27 obras. Recensões em revistas teológicas, como *Pentecostés*, *Pastoral Missionera*, *Salmanticensis*, *Miscelânea Comillas*, *Vida Nueva* e *Moralia*, somam um total de 18. Entrevistas em periódicos e televisão relacionadas ao tema da Moral são 47. Como se percebe, com a intensa publicação do autor ao longo dos anos, faz-se necessária a compreensão da constituição de seu pensamento.

1.1 Constituição do pensamento

Ao completar sessenta e cinco anos de vida, Marciano Vidal recebeu uma homenagem do *Instituto Superior de Ciências Morais*, de Madrid, que resultou numa monumental obra com diversos temas referentes à Teologia Moral. A obra foi escrita por vários teólogos da moral como tributo à incansável dedicação do teólogo espanhol ao estudo da Teologia Moral. Na primeira parte dessa obra, Marciano Vidal apresenta uma biografia pessoal entrelaçada com a Teologia Moral pós-conciliar. Para abordar a constituição de seu

pensamento, o próprio autor descreve como foi assimilando e construindo seu pensamento teológico-moral; as influências recebidas da filosofia e da teologia; e a assimilação pessoal das exigências impostas pelo Concílio Vaticano II ao empenho da renovação da Teologia Moral.

Em 1974, Marciano Vidal publicou a primeira edição de sua *Moral fundamental*. Já haviam transcorrido nove anos do término do Vaticano II quando essa obra foi concluída com os traços da inspiração e as exigências da renovação da Teologia Moral Católica assinalada pelo Concílio. No ano de 2000, o teólogo publicou outra obra especificamente de *Moral Fundamental: Nova moral fundamental*³, agora com insistências sobre os âmbitos axiológicos e espirituais que oferecem a ética cristã de acordo com as éticas seculares. Há mais de trinta anos a dedicação teológico-moral de Marciano Vidal volta-se para a exortação do Concílio Vaticano II, formulada pelo Decreto *Optatam totius*, n.16:

Tenha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, nutrida com maior intensidade pela doutrina da Sagrada Escritura, deverá mostrar a excelência da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de produzir frutos na caridade para a vida do mundo⁴.

Diante das inúmeras obras escritas pelo teólogo em mais de trinta anos de trabalho, faz-se necessário observar que há uma divisão em *Livros Maiores* e *Livros Menores*⁵. Os *Livros Maiores*⁶, de acordo com o autor, têm como finalidade recorrer às mais valiosas contribuições da tradição teológica, dialogar com os saberes antropológicos do mundo e propor um projeto ético para a realização das pessoas e para a construção de um mundo justo e solidário. Sinteticamente, podem-se resumir os principais traços da Teologia Moral de Marciano Vidal nos seguintes termos: *Moral fundamental*: destina-se ao estudo das categorias de opção fundamental e de atitudes, à categoria de discernimento ético, à

³ Cf. VIDAL, M. *Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

⁴ COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Decreto Optatam Totius*, n.16.

⁵ Consideram-se como *Livros Menores* na estrutura da pesquisa realizada os escritos menos significativos para o desenvolvimento do tema da *Moral da Sexualidade*, porém importantes para a compreensão do pensamento de Marciano Vidal. O mesmo aplica-se aos artigos publicados pelo autor.

⁶ Os *Livros Maiores* estão agrupados em três volumes, a saber: *Moral fundamental: Moral de actitudes*, v.1; *Moral da pessoa e bioética teológica: Moral de actitudes*, v.2 – 1ª parte; *Moral do amor e da sexualidade: Moral de actitudes*, v.2 – 2ª parte; *Moral social: Moral de actitudes*, v.3, 1995. A obra *Nova moral fundamental* (2000) faz parte dos *Livros Maiores*. Especificamente no campo da *Moral da Sexualidade*, além da 2ª parte do volume 2 da *Moral fundamental*, consideram-se como *Livros Maiores* as obras: *Moral do amor e da sexualidade* (1972); *Ética da sexualidade* (1991); *Sexualidade e cristianismo: orientações éticas e perspectivas sobre a homossexualidade* (2009). Essa divisão corresponde à finalidade da pesquisa bibliográfica realizada para melhor facilitar a compreensão do pensamento de Marciano Vidal.

conceitualização de pecado e, de modo especial, do pecado estrutural, e à caridade como síntese da moral cristã.

Em *bioética*, volta-se para a investigação do valor da vida humana, a eutanásia, as técnicas de reprodução humana assistida, questões fronteiriças como a ética da SIDA (Síndrome de Imunodeficiência Adquirida – Aids) e da clonagem. Em *moral sexual*, dedica-se aos temas do matrimônio e da família, às relações pré-matrimoniais, à homossexualidade, às pessoas não casadas e ao juízo ético frente às novas formas de família. Na área de *moral social*, concentra-se no estudo e significado da Doutrina Social da Igreja, à moral pública, aos valores da ética diante do capitalismo, à paz e à guerra, à ética das empresas e à objeção de consciência⁷.

Os *Livros Maiores* de Marciano Vidal, desde 1974, dedicam-se a colocar em prática a dimensão da Moral Renovada, como exorta o Concílio Vaticano II. Esse é o motivo da excelente receptividade de suas obras entre professores de Teologia Moral e, sobretudo, entre os estudantes de Teologia Moral espalhados por diversos países e culturas diferentes. Outro dado importante sobre a constituição do pensamento do teólogo espanhol consiste na renovação e atualização da tradição moral *alfonsiana*⁸. Sobre essa particularidade escreve:

Existe na Congregação do Santíssimo Redentor “um profundo e filial compromisso com Santo Afonso Maria de Ligório, guia luminoso dos moralistas”. Seríamos infiéis a nosso dever eclesial se não trabalhássemos por dar à Igreja essa resposta de nossa vocação dentro do trabalho comum do Corpo Místico de Cristo⁹.

Com a difusão de suas obras em âmbito internacional, exerceu diversos trabalhos em outros países, entre conferências e aulas sobre Teologia Moral, principalmente em alguns países da Europa, América Latina, América do Norte, África (Angola, Congo, Quênia) e Ásia (Coreia do Sul e Japão).

Quanto à pesquisa teológica, lança-se na busca da identidade da Moral Cristã: “o conteúdo do número 22 da *Gaudium et Spes* tem constituído para meu trabalho teológico um ponto de referência irrenunciável: ‘Realmente o mistério do homem somente se esclarece no

⁷ Cf. RUBIO, M.; GARCIA, V.; MIER, V. G. Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.51-52.

⁸ Cf. VIDAL, M. *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral: Alfonso de Liguori (1696-1787)*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1986, p.11-228. O empenho na renovação e atualização da moral de Santo Afonso encontra-se também em alguns artigos escritos por Marciano Vidal.

⁹ VIDAL, M. Renovación de la teología moral: Congreso de Madrid, 13-16 de octubre de 1965. *Pentecostés*, Madrid, n.10, p.77, 1966.

mistério do Verbo Encarnado”¹⁰. Considera a Revelação Cristã como “horizonte de sentido tão radicalmente novo que origina uma permanente alternativa ética para cada indivíduo, para cada cultura e para toda época histórica”¹¹. A moral cristã como “estilo de vida”, tem como meta a orientação para o “seguimento de Jesus”. Seu pensamento estabelece articulação com as necessidades e exigências da atualidade. Nesse intuito, considerou importantes os acontecimentos históricos que marcaram o século XX e que exigiram confrontação em seu pensar teológico:

O século XX, em sua metade, conheceu a Declaração Universal dos Direitos Humanos. A seu final, se vislumbra outra declaração que ampliou o compromisso moral da humanidade mediante uma Declaração Universal das Obrigações Humanas. Eu desejo que nessa proposta, junto às obrigações que emanam da igualdade e da justiça, sejam incluídas as que devem surgir da solidariedade e fraternidade. Tenho-me ocupado de fundamentar esta opção em um estudo sobre essa nova sensibilidade ética, que considero ao mesmo tempo como virtude pessoal e como princípio ético da vida social¹².

Viu-se obrigado a estabelecer um diálogo entre ética cristã e ética civil. No âmbito espanhol, foi um dos primeiros pensadores a propor a importância da educação moral comum para todos, “baseada precisamente nos valores universalmente compartilhados”¹³. Concebendo a ética civil como riqueza do corpo social e “justificativa da convivência pluralista e democrática”¹⁴, considera a ética cristã como “Lei da Graça”, nada interferindo em sua articulação com a ética civil.

Por outro lado, em sua formação como redentorista, reconhece a herança recebida por parte da *Moral Casuística*, não negando, entretanto, “o valor que teve a moral casuística em ordem à formação dos sacerdotes. Porém o que começou sendo bom, agora já não serve”¹⁵. Assim, às “escondidas” lia a monumental obra de Teologia Moral *A lei de Cristo*, de Bernhard Häring, com a qual se identificou desde cedo. Uma característica de seu pensamento consiste em propor a igualdade ética entre homem e mulher. A esse ato, atribui a educação

¹⁰ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G.Una biografía personal entrelazada con la Teología Moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.36.

¹¹ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G.Una biografía personal entrelazada con la Teología Moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.36.

¹² RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G.Una biografía personal entrelazada con la Teología Moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.37.

¹³ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G.Una biografía personal entrelazada con la Teología Moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.37.

¹⁴ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G.Una biografía personal entrelazada con la Teología Moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.37.

¹⁵ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.100.

recebida ainda criança, por meio da “escola mista”, a rica convivência com o sexo feminino e o despertar posterior aos escritos da “ética dos gêneros”¹⁶.

Uma crítica que se faz a seus escritos corresponde às inúmeras citações bibliográficas em suas obras. O próprio autor reconhece que cita demasiadamente, porém ressalta que confere pessoalmente todas as citações utilizadas em suas obras. Seu modo de escrever é simples, claro e objetivo. Primeiramente, coloca o “estado da questão”, por isso, sua excelente capacidade de síntese: “creio que minha capacidade de síntese, conjugada com a amplitude do horizonte temático, tem-me favorecido não somente para minhas exposições em classes e em conferências, mas também para haver-me decidido, bem cedo, a fazer um Manual de Teologia Moral”¹⁷.

1.2 Influência teológica e filosófica

Outra característica importante na constituição do pensamento de Marciano Vidal consiste na matização reflexivo-personalista. O próprio autor reconhece esse traço de seu pensar teológico-moral:

Sem dúvida alguma, em meu pensamento existe uma ordem moral de indicação personalista, devida fundamentalmente ao encontro com a cultura europeia dos anos posteriores a segunda guerra mundial e as leituras de pensadores espanhóis como Ortega, Zubiri, Marías, Laín, Aranguren. Tenho procurado ter sempre em conta os dados das ciências antropológicas, sobretudo, a psicologia¹⁸.

Em sua juventude dedicou-se ao estudo da psicologia por constatar a necessidade de sua articulação com a Teologia Moral. O acento personalista foi também uma exigência do Concílio Vaticano II em vista da renovação da moral católica. Reconhece a influência moral de Santo Tomás de Aquino na constituição de seu pensamento teológico: “tem-me parecido convincente prestar particular atenção ao pensamento moral de Santo Tomás, ao qual dediquei um estudo já nos anos de 1974”¹⁹. Outro teólogo a quem ressalta como importante para a consolidação de seu pensamento, sobretudo com o renascimento *tomista* dos séculos XVI-

¹⁶ VIDAL, M. *Feminismo y ética: como “feminizar” la moral*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 2000, p.11-17.

¹⁷ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.41.

¹⁸ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.41.

¹⁹ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.48.

XVII ligado a Escola de Salamanca, é Francisco de Vitória: “tem sido também para mim um modelo a imitar tanto nos aspectos metodológicos como nas preocupações temáticas”²⁰.

Um terceiro clássico da Teologia Moral presente na constituição do pensamento do autor corresponde a Santo Afonso Maria de Ligório²¹. O teólogo descreve seu deslumbramento por ter descoberto ao longo de seu trajeto intelectual o espírito da Moral *alfonsiana*. O interesse pelos escritos de Santo Afonso na área da moral foi um desejo particular: “enfrentei-me com a grande obra alfonsiana *Theologia Moralis* e a submeti a uma minuciosa análise utilizando uma metodologia que denominei ‘sociobiográfica’, ou seja, correlacionando o pensamento *alfonsiano* com os condicionamentos biográficos, sociais, e eclesiais”²².

Descobriu o caráter da *Moral da Benignidade* de Santo Afonso, por isso insere o carisma redentorista dentro da tradição cristã católica por meio da experiência pastoral como orientação salvífica, a benignidade pastoral, a referência imediata à consciência pessoal. Configura o projeto *moral-alfonsiano* “como uma moral da benignidade pastoral, alternativa frente ao rigorismo moral e causa da abundante salvação cristã”²³.

Além de Santo Tomás, Francisco de Vitória e Santo Afonso, Marciano Vidal assimilou outros saberes teológicos e filosóficos presentes no decorrer do século XX: “dois mestres, um de ética filosófica e outro de ética teológica, José Luis L. Aranguren e Bernhard Häring”²⁴. A Bernhard Häring, refere-se como mestre que o inspirou para o trabalho da Moral Renovada: “Não posso deixar de recordar a figura do mestre Bernhard Häring, de quem bebi o entusiasmo para a renovação da teologia moral de acordo com as orientações dadas pelo Concílio Vaticano II”²⁵. Nos escritos do autor é recorrente sua simpatia por Laín Aranguren,

²⁰ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.48.

²¹ Obras escritas por Marciano Vidal dedicadas a Santo Afonso Maria de Ligório: Frente ao rigorismo moral, benignidade pastoral: Afonso de Ligório (1696-1787), 1986; A família na vida e no pensamento de Afonso Maria de Ligório, 1995; Deus misericordioso e consciência moral: a proposta antijansenista de S. Afonso Maria de Ligório (1696-1787), 2000; A espiritualidade de Santo Afonso: projeto de vida cristã, 2004.

²² RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.43 (grifos do autor).

²³ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.44.

²⁴ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.38.

²⁵ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.45.

bem como pela proposta filosófica dos pensadores Immanuel Kant, Martin Buber, Merleau-Ponty, Ortega y Gasset, Xavier Zubiri e Juan Marías.

Particularmente, acerca da Moral Renovada reconhece seu próprio esforço há mais de três décadas em favor da renovação da Teologia Moral Católica. “Meu trabalho no campo teológico-moral tem tido como objetivo o de dar um ‘novo rosto’ à moral católica”²⁶. Reconhece, por outro lado, os resultados positivos que o pós-concílio tem prestado em favor da renovação da Teologia Moral Católica. Em termos gerais, explica a mudança positiva do discurso ético-teológico empenhado na variação e na forma de viver a moral nos últimos tempos. O próximo número apresenta a avaliação de alguns escritos do teólogo espanhol.

1.3 Reconhecimento da produção teológico-moral

Esta parte tem como escopo assinalar a recepção positiva de algumas obras do autor. Primeiramente, a produção voltada para o tema da *Moral da Sexualidade*. O moralista Bernardino Leers comenta o livro *Moral do matrimônio* (1992). Explica que o ponto de partida do autor é a contribuição da Revelação judeu-cristã que ilumina as formas terrenas do matrimônio e da vida familiar, apresentadas pela história do povo de Israel e pelas primeiras comunidades cristãs.

Na sucessão dos capítulos, o autor examina o amor conjugal, suas qualidades e tensões dialéticas, analisa a crise da instituição matrimonial, faz uma avaliação das relações sexuais extraconjugais, aborda com clareza o problema da indissolubilidade e do divórcio e discute a procriação e a paternidade responsável. O que impressiona nestes capítulos densos, mas de estilo simples e comunicativo, são a relação constante que o autor consegue estabelecer entre a realidade dinâmica cultural e a reflexão ética cristã, a coragem e a franqueza com que ele enfrenta a problemática complexa, e a sinceridade com que propõe pistas e orientações matizadas para a vida prática dos casais²⁷.

No âmbito da sexualidade merece destaque por parte de outro moralista o comentário da obra *Feminismo e ética: como “feminilizar” a moral* (2000):

Dentro do campo da teoria ética começa a consolidar-se um capítulo importante que leva por título *ética do Gênero*. Este novo capítulo abarca mais a ética feminista, já que tem por objeto a área da realidade delimitada pela condição do Gênero (feminino e masculino) na existência humana²⁸.

²⁶ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar. In: *La ética cristiana hoy*, p.46.

²⁷ LEERS, B. Recensão de “Moral do matrimônio”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n.210, p.486-487, 1993.

²⁸ J. M. G. Recensión del “Feminismo y ética: como ‘feminizar’ la moral”. *Moralia*, Madrid, n.86, p.248, 2000. A especificação da sigla não foi encontrada.

Por isso a perspectiva do gênero feminino apresenta maiores contribuições e a partir dela adquire a cidadania acadêmica à consideração geral da ética do Gênero. No *Moral de atitudes 1: moral fundamental* (1994), Majorano escreve que a opção do autor é pelo paradigma da “autonomia teônoma” reinterpretado a partir da “ética da libertação” com a possibilidade de integrar o modelo da ética da autonomia teônoma com o modelo de ética da libertação. Autonomia e libertação são dois aspectos ineludíveis do discurso teológico-moral. A autonomia é a estrutura do homem e o suporte imprescindível da ética. A libertação é o horizonte ético-religioso da existência cristã. Outro tema importante dessa obra volta-se para a “parte das principais questões de antropologia moral, preocupando-se em evidenciar o *homem integral* como sujeito do comportamento moral, antes de analisar a responsabilidade humana fruto da voluntariedade e da liberdade”²⁹. Aborda-se, ainda, o tema da consciência moral, após a síntese do desenvolvimento histórico sobre a tradição na teologia e a dinâmica do juízo na estrutura humana. O livro conclui tratando dos elementos fundamentais da educação moral.

Quanto à importância da *Moral fundamental*, Terence Kennedy, ao analisar a mesma obra, além de afirmar a importância de Marciano Vidal para a Teologia Moral, acentua que o manual possui as principais diretrizes que indicam uma excelente exposição acerca da moral de Santo Tomás por ele ter introduzido a distinção entre “moral geral” e “moral particular”, que muito contribui para a análise dos casos particulares de Teologia Moral. Recorda positivamente da herança kantiana assumida pelo autor. Pontua a relação entre ética e sociologia. Descreve a justificativa filosófica para fundamentar a moral teológica e a ligação da Sagrada Escritura com os demais setores da Teologia Moral. Analisa o significado que a ética cristã concede à autonomia teônoma³⁰.

Pierino Montini analisa a obra *Moral de atitudes 2: ética da pessoa* (1979). Explica que, nesse volume, o autor utiliza um discurso dedicado ao estudo da reflexão ética da pessoa, esforçando-se para responder duas perguntas: pode a pessoa ser considerada a depositária de uma dimensão moral? Quais são os âmbitos mais significativos nos quais se manifestam as condições fundamentais de ser pessoa? “A instância ética do homem se focaliza, segundo Vidal, na consistência real do homem, na retenção do homem como sujeito do agir, na valoração da pessoa enquanto sujeito ético: todos os problemas éticos da pessoa se

²⁹ MAJORANO, S. Recensione di “Manuale di etica teologica, 1: morale fondamentale”. *Studia Moralia*, Roma, n.2, p.473, 1995.

³⁰ Cf. KENNEDY, T. Recensione di “Manuale di etica teologica 1: morale fondamentale”. *Gregorianum*, Roma, n.3, p.611, 1995.

reduzem ao núcleo moral da subjetividade”³¹. Nesse escrito, opera-se uma identificação entre “humanismo ético” e “humanismo da responsabilidade”. Acentua que Marciano Vidal reconhece que a ciência ética considera a pessoa humana como princípio formal e faz dela sua tematização. Assim, é consequente a afirmação que define moralmente bom somente o comportamento capaz de personalizar o ser humano. Em decorrência da relevância dessa obra para a pesquisa, merece destaque o enfoque do parecerista sobre pessoa e sexualidade:

Partindo da aceitação espontânea de um peso axiológico das ações inerentes a pessoa mesma, recuperado no filão da tradição antropológica tomasiana, o autor apresenta uma aproximação interpretativa de alguns dos problemas que interrogam os homens de hoje. Como, por exemplo, o problema das drogas, pouco debatido. Mas, o argumento em torno ao qual o autor se delonga é o da problemática a soluções inerentes a *sexualidade*: argumento já tratado num outro volume que tem por título *Moral do amor e da sexualidade*³².

E, para completar a recensão dos três volumes da *Moral de atitudes*, a revista do Instituto Siciliano de Bioética³³ reconhece no *Moral de atitudes 3: moral social* (1998) um escrito extremamente precioso que completa o Manual de ética teológica de Marciano Vidal. Descreve que nesse volume encontram espaço temas não muito debatidos nesse âmbito, como os direitos humanos, a moral econômica entrelaçada à política e à economia. Discute-se violência social, fanatismo, guerra e paz. Propõe o caminho de uma ética mundial pela construção do reino de Deus. Há, ainda, o reconhecimento dessa mesma obra por parte de Bernhard Häring³⁴ por considerá-la importante em decorrência da cuidadosa análise de Marciano Vidal quanto aos novos problemas sociais que afetam o *ethos* cristão.

Merece destaque o reconhecimento dos escritos dedicados a Santo Afonso, *Deus misericordioso e consciência moral*: a proposta antijansenista de Santo Afonso Maria de Ligório (2000). Os dez estudos que integram o livro situam-se dentro da mesma perspectiva hermenêutica e pretendem um único objetivo: ressaltar a força inovadora da moral *alfonsiana* mediante sua opção por uma proposta não rigorista e mais evangélica. Recordar-se da importância do tema da *consciência* por ser o mais emblemático da Teologia Moral de Santo

³¹ MONTINI, P. Recensione di “L’atteggiamento morale 2: etica della persona”. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, n.50, p.309, 1981.

³² MONTINI, P. Recensione di “L, atteggiamento morale 2: etica della persona”, p.309.

³³ Cf. BIOETICA E CULTURA. Appunti di “Manuale di etica teologica 3: morale sociale”. Sicília, n.1, p.122, 1999.

³⁴ Cf. HÄRING, B. Recensione di “Moral social: moral de actitudes III”. *Studia Moralia*, Roma, n.2, p.841-842, 1989.

Afonso³⁵. E o livro *Moral e espiritualidade: da separação à convergência* (1997) oportunamente identifica a necessidade da integração entre “espiritualidade” e “teologia espiritual”. Sublinham-se, ainda, dois pontos importantes: primeiro, a relação entre espiritualidade e moralidade na vida cristã. Segundo, a relação entre disciplina acadêmica de Teologia Moral e teologia espiritual³⁶.

Nas discussões quanto às recensões, há as observações do teólogo Martin Benzerath sobre a produção teológica de Marciano Vidal como “um autor fecundo”³⁷. Especialmente após a cuidadosa análise dos *Dez anos de teologia moral: a temática moral nas revistas no decênio 1980-1989*. De acordo com Martin Benzerath, nesses dez anos, o teólogo espanhol publicou uma nova edição notavelmente revisada dos volumes I, II, 1 e II, 2 da sua *Moral de atitudes*, uma *Ética da sexualidade* e, ainda, um *Dicionário de ética teológica* particularmente bem aceitos pelas instituições acadêmicas. Além dessas publicações contam-se também inúmeros artigos de Teologia Moral publicados de 1982 a 1988 na revista *Moralia* do *Instituto de Ciências Morais* de Madrid, Espanha.

Reconhece a intensa referência à filosofia, às ciências humanas, à moral filosófica e, sobretudo, à moral de atividade científica e técnica estendida à moral profissional. Em relação à renovação ou a mudanças, Martin Benzerath constata que o autor demonstrou, nesses dez anos de intensa produção teológica, “novas tendências” no vasto campo da moral, como, por exemplo, na área da bioética (ao estudo da guerra e da paz, opressão e libertação, ecologia e moral) e as *características* da reflexão teológico-moral (ensinamento moral de João Paulo II e a “crise” da Teologia Moral) na década de 1980³⁸. Idêntica avaliação encontra-se nas palavras do teólogo J. T. Bretzke³⁹, ao comentar o mesmo período de produção teológica do pensador espanhol. Observa-se, portanto, que são dizeres importantes que destacam a relevância e aceitação dos escritos do autor em âmbito internacional. Seguem

³⁵ Cf. F. C. Recensión del “Dios misericordioso y conciencia moral: la propuesta antijansenista de Santo Alfonso Maria de Liguori (1696-1787)”. *Moralia*, Madrid, n.86, p.246-247, 2000. A especificação da sigla não foi encontrada.

³⁶ Cf. BILLY, D. Recensione del “Moral y espiritualidad: de la separación a la convergencia”. *Studia Moralia*, Roma, n.2, p.644-646, 1998.

³⁷ BENZERATH, M. Recensione del “Diez años de teología moral: la temática moral en las revistas en el decênio 1980-1989”. *Studia Moralia*, Roma, n.29, p.525, 1991.

³⁸ Cf. BENZERATH, M. Recensione del “Diez años de teología moral”, p.526.

³⁹ Cf. BRETZKE, J. T. Appunti di “Diez años de teología moral: la temática moral en las revistas en el decênio 1980-1989 (Estudios de ética teológica, 9)”. *Gregorianum*, Roma, n.3, p.611, 1991.

resumidamente algumas explicações teológicas e filosóficas antecedentes ao Concílio Vaticano II para posteriormente explicar a Teologia Moral Renovada de Marciano Vidal.

2 Alguns antecedentes históricos subjacentes ao Concílio Vaticano II

A chegada da modernidade é um processo histórico muito complexo, que compreende profundas perturbações econômicas, sociais e políticas. A evolução das ideias, parte importante desse processo, é marcada por uma transformação da representação do mundo, uma mudança da natureza do conhecimento científico e uma modificação da relação com o tempo e com a ação. Essa revolução múltipla, que começa, sob certos pontos de vista, na Idade Média, apresenta aspectos estreitamente solidários⁴⁰.

A Europa presenciou, entre os séculos XVII e XVIII⁴¹, a crise da consciência humana e religiosa através do Iluminismo, do Racionalismo e do Materialismo. Como consequência, emerge dessa nova configuração a valorização do indivíduo. Ocorre a separação entre religião e política e o nascimento do Direito natural e da consciência individual. Surge, por outro lado, o conceito de Moral laica, a Revolução Industrial, novos paradigmas propostos pela ciência por meio de Galilei e Newton. Inicia-se o processo de secularização e descristianização. A filosofia abandonou o interrogativo moral apoiando-se nos escritos de René Descartes⁴², Malebranche, Spinoza e Leibniz. A Escolástica, por sua vez, encontrava-se em decadência e, por isso, pode-se afirmar que não há originalidade nos manuais de teologia.

Quanto ao processo histórico no âmbito da Teologia Moral, impera o *laxismo* em decorrência da dificuldade da não adaptação da moral ao mundo moderno. O *jansenismo* propõe uma antropologia pessimista pautada no pecado original, especificamente na crença da corrupção da natureza humana, concebendo-a como incapaz de fazer boas obras e com demasiada inclinação para realizar o mal. Destacam-se como defensores do *jansenismo* Cornélio Jansenio e Antonie Arnauld.

Na Alemanha, o filósofo Immanuel Kant⁴³ defendia o primado da moral, pautando-se pelo critério da razão e do imperativo categórico. Na área da teoria do

⁴⁰ HOTTOIS, G. *Do Renascimento à Pós-Modernidade: uma história da filosofia moderna e contemporânea*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p.53.

⁴¹ Cf. GERARDI, R. *Storia della morale: interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana – periodi e correnti, autori e opere*. Bologna: Edizione Dehoniane, 2003, p.359-404.

⁴² Cf. DESCARTES, R. *Os pensadores: meditações cartesianas*. São Paulo: Nova Cultura, 1999, p.262.

⁴³ Cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.59. O imperativo categórico kantiano tem como escopo ordenar universalmente uma ação: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma Lei Universal”.

conhecimento, escreve em sua obra *Crítica da razão pura* (1781): que posso conhecer? Que devo fazer? E o que me é permitido esperar? A última questão abre uma nova perspectiva para os acontecimentos que os séculos XIX e XX presenciariam, sobretudo, nas esferas econômica, social, filosófica e teológica.

Ainda sobre os séculos XVII e XVIII, destaca-se, no universo do pensar teológico-moral, Santo Afonso Maria de Ligório (1696-1787), que escreveu diversas obras voltadas para a dimensão pastoral. Coloca como princípio da vida cristã o chamado universal à santidade⁴⁴, demonstra-se apaixonado por Deus⁴⁵, valoriza o tema da consciência no estudo da Teologia Moral e estabelece um diálogo entre *rigorismo* e *laxismo*, propondo o *equiprobabilismo*. Como teólogo da moral, deteve-se no objetivo de formar *pastores d'alma*, confessores e diretores espirituais.

A Europa, entre os anos de 1870 e 1936, sofreu diversas mudanças, especialmente nas áreas social, cultural e religiosa. Lentamente, a história começou a acompanhar o fim do predomínio positivista na filosofia e a influência da cultura, por meio dos saberes originados da sociologia e, particularmente, da psicologia⁴⁶ e da psicanálise de Sigmund Freud⁴⁷. Na área do psiquismo humano, “Freud desenvolveu uma teoria do homem, uma ‘psico-logia’ no sentido mais estrito do termo. Com essa teoria, colocou-se na grande tradição filosófica e ao abrigo de critérios filosóficos”⁴⁸. No âmbito da filosofia, o século XIX⁴⁹ assistiu à morte do filósofo alemão Friedrich Nietzsche e à influência de seu pensamento nitidamente marcado pelos traços de sua filosofia existencial.

⁴⁴ Cf. GERARDI, R. *Storia della morale*, p.401.

⁴⁵ Cf. LIGORIO, San Alfonso María de. *Práctica del amor a Jesucristo*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1989, p.9-47.

⁴⁶ Cf. SCHULTZ, D. P.; SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. São Paulo: Cultrix, 1981, p.75-89.

⁴⁷ Cf. FREUD, S. *Esboço de psicanálise*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.39. Freud, por meio da psicanálise, inaugura uma nova maneira de abordar o significado da existência humana, pautando-se no significado da linguagem. Através da verbalização, o sujeito da experiência vivida toma consciência do passado e das “experiências encobridoras”. Com o advento da psicanálise, inaugura-se uma nova forma de abordar o psiquismo humano e o tema da consciência. Assim escreve Freud sobre a origem da psicanálise: “a Psicanálise é criação minha; durante dez anos fui a única pessoa que se interessou por ela” (p.39).

⁴⁸ MARCUSE, H. *Eros e civilização*. São Paulo: Guanabara, 1990, p.30 (grifo do autor).

⁴⁹ Cf. PETRÀ, B. Teologia morale di Basílio Petrà: prospettive pratiche. In: Canobbio, G.; Coda, P. (Org.). *La teologia del XX secolo: um bilancio*. Roma: Città Nuova, n.3, p.97-99, 1998.

2.1 A Teologia Moral

No meio católico, ocorreram vários contrastes vinculados ao pontificado do Papa Leão XIII (1878-1903), que foi marcado em vários aspectos: na reflexão sobre o matrimônio⁵⁰, na questão social, no tema da filosofia, nos estudos bíblicos, na unidade da Igreja etc. Particularmente, no âmbito da Teologia Moral surgiram duas importantes encíclicas: *Aeterni Patris*⁵¹ (1879) e *Rerum Novarum*⁵² (1891). Resumidamente, a *Aeterni Patris* propõe o retorno a Santo Tomás tendo como escopo dar uma resposta filosófico-católica aos desafios da modernidade. A *Rerum Novarum* voltou-se para o protagonismo da Igreja diante das questões sociais e o empenho dos católicos na vida social e política.

Desde Leão XIII o ensino social dos pontífices se vem expressando como um *corpus* doutrinal que se enriquece e se articula gradualmente, inspirado na palavra revelada por Jesus Cristo e com a assistência do Espírito Santo. Nessa dinâmica, existe a possibilidade de distinguir, mais ou menos claramente, determinadas fases da evolução histórica desse discurso. É possível também encontrar certas nuances de diferenciação no momento de fixar a passagem de um período a outro⁵³.

Com a morte de Leão XIII, emerge um novo século e o *neo-tomismo* é colocado à prova em meio aos desafios da modernidade, especialmente na ótica da fé e da cultura moderna perante a autonomia da razão e o sentido da história. A Igreja Católica até esse momento não havia presenciado o significado dos questionamentos em decorrência da modernidade. Logo, emergiram os primeiros questionamentos: qual a natureza da Revelação? Qual é a autoridade do Magistério? Qual é a autonomia da razão humana?

O Magistério Eclesiástico, por meio da Encíclica *Pascendi* (1904), do Papa Pio X, condena duramente o modernismo e estabelece o controle teológico, principalmente através dos institutos teológicos e da formação dos presbíteros. Em 1917, cria-se o *Codex juris canonici* (C.J.C.). Como consequência, “a teologia moral recebe do *CJC* uma ulterior fonte normativa dotada de retidão sistemática e autoritária”⁵⁴. O século XX⁵⁵ pode ser visto antes,

⁵⁰ Cf. Carta Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, p.671-673. A encíclica de Leão XIII, *Arcanum Divinae Sapientiae*, tratava da divina instituição do matrimônio, da sua dignidade de sacramento e da sua inquebrantável perpetuidade.

⁵¹ Cf. Carta Encíclica *Aeterni Patris*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p.668-670.

⁵² Cf. Carta Encíclica *Rerum Novarum*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p.695-698.

⁵³ GASDA, E. E. *Trabalho e capitalismo global: atualidade da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011, p.63.

⁵⁴ PETRÀ, B. *Teologia morale di Basilio Petrà*, p.98.

⁵⁵ Cf. GERARDI, R. *Storia della morale*, p.449-476.

durante e após o Concílio Vaticano II. Com a *Rerum Novarum*⁵⁶, de Leão XIII (1891), e a *Quadragesimo Anno*⁵⁷, de Pio XI (1931), nasce uma preocupação com a dimensão social. Por outro lado, Pio XI (1930) publicou uma importante encíclica voltada para a Moral do Matrimônio, a *Casti Connubii*⁵⁸, que trata da natureza do matrimônio cristão e da sua dignidade, concebendo-o como instituição religiosa e humana.

Essa encíclica desenvolve o significado teológico do matrimônio como sacramento que Cristo recomendou à Igreja, denuncia o divórcio e subscreve os bens do matrimônio, e ressalta o dever dos pais perante os filhos, dever este que consiste não somente em transmitir a vida aos filhos, mas também em educá-los. No âmbito teológico-moral, a Encíclica *Casti Connubii* marca o século XX, uma vez que retoma a tradição bíblica do matrimônio presente no Antigo e no Novo Testamento. Além disso, recorre à doutrina agostiniana⁵⁹ e à postura equilibrada de Santo Tomás de Aquino sobre sexualidade e matrimônio⁶⁰. Porém, as novas mudanças que surgiram no século XX não são consideradas, notadamente, as novas descobertas científicas da medicina que afetaram diretamente a sexualidade e o modelo de família vigente. Positivamente, trata-se do primeiro documento eclesiástico a abordar o tema do amor no matrimônio. Os escritos eclesiásticos surgidos depois da metade do século XX referentes à Moral do Matrimônio⁶¹ têm como base teológica a Encíclica *Casti Connubii*.

No universo da Teologia Moral, destaca-se o teólogo alemão Bernhard Häring (1912-1998) com uma importante obra teológica: *A lei de Cristo*. O teólogo propõe a passagem da lei para a liberdade responsável: “as conclusões a que temos chegado a nossas precedentes considerações se aplicam maravilhosamente em uma teologia moral orientada a

⁵⁶ Cf. Carta Encíclica *Rerum Novarum*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p.697.

⁵⁷ Cf. Carta Encíclica *Quadragesimo anno*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p.805-806.

⁵⁸ Cf. Carta Encíclica *Casti Connubii*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p.795.

⁵⁹ A doutrina agostiniana sobre a sexualidade no matrimônio seguia o seguinte esquema: *sexo – procriação – sem prazer*. Sexualidade reduzida unicamente à procriação e à condenação do prazer.

⁶⁰ Cf. Carta Encíclica *Casti Connubii*, n. 6. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p.795. A encíclica explica que no matrimônio há duas vontades: divina e humana. E que o matrimônio é fruto do consentimento entre o homem e a mulher. O Papa recorre à *Suma teológica*, de Santo Tomás, para justificar seus pressupostos teológicos.

⁶¹ Cf. PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Humanae Vitae e outros documentos sobre a regulação da natalidade: Documentos Pontifícios* 176. Petrópolis: Vozes, 1969.

união com Cristo, em uma Moral baseada no *reino de Cristo* e seu *seguimento*, na qual se realiza plenamente o conceito de responsabilidade”⁶².

Tendo em vista a importância de Bernhard Häring para a renovação da Teologia Moral, Marciano Vidal o reconhece como um dos teólogos mais importantes após a segunda metade do século XX. Em suas palavras, “sua contribuição à teologia moral católica é um dos dados mais relevantes da Igreja durante a segunda metade do século XX. A história do pensamento católico saberá colocar Häring entre as figuras mais destacadas da reflexão teológico-moral”⁶³. Como fruto do Concílio Vaticano II surgiram importantes documentos conciliares: *Dei Verbum*, *Optatam Totius*, *Dignitatis Humanae*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* e, posteriormente, discussões sobre a Moral Matrimonial e Sexual, como a *Humanae Vitae*, de Paulo VI (1968).

A propósito da renovação da Teologia Moral, já nos anos de 1930, havia um apelo em alguns países da Europa, como Alemanha, Bélgica e França, para a renovação do pensar teológico-moral. Mas “a teologia moral italiana, também durante o Concílio, mantinha ainda uma forte característica *manualística* e *casuística*”⁶⁴. Devido à influência de Bernhard Häring⁶⁵ como teólogo conciliar, o Decreto *Optatam Totius*, n.16, seguiu o modelo teológico proposto por ele: “um contato mais vivo com o mistério de Cristo e com a história da salvação”⁶⁶. O Concílio Vaticano II estabeleceu um impulso dinâmico no universo da Teologia Moral: orientação cristocêntrica e ético-racional⁶⁷.

Transcorridos alguns anos após o Concílio Vaticano II, é de interesse para o estudo da Moral da Sexualidade a publicação da Declaração da Congregação da Doutrina da Fé, *Persona Humana* (1975), na qual se abordam algumas questões éticas referentes à sexualidade e ressalta-se a importância da antropologia no abarcamento do estudo da sexualidade. Nesse mesmo período, inicia-se um novo pontificado com João Paulo II (1978).

⁶² HÄRING, B. *La ley de Cristo: principios fundamentales de la vida cristiana*. Barcelona: Herder, 1968, v.1, p.96. A partir do tema da responsabilidade, ramifica-se a Teologia Moral de B. Häring em torno a dois grandes núcleos: o chamado de Cristo e a resposta do ser humano. Cristo chama todos ao seu seguimento por meio da liberdade da consciência do ser humano (grifos do autor).

⁶³ VIDAL, M.; SCHURR, V. *Bernard Häring y su nueva teología moral católica*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1989, p.70.

⁶⁴ PETRÀ, B. La teologia morale italiana dal Concilio Vaticano II a oggi. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, n.166, p.166, 2010 (grifos do autor).

⁶⁵ Cf. PETRÀ, B. La teologia morale italiana dal Concilio Vaticano II a oggi, p.166.

⁶⁶ COMPÊNDIO DO VATICANO II. Decreto *Optatam Totius*, n.16.

⁶⁷ Cf. PETRÀ, B. La teologia morale italiana dal Concilio Vaticano II a oggi, p.169.

Seu pontificado, no que se refere à Teologia Moral, pautou-se pela Moral da Sexualidade e pelo tema da família, e também pela doutrina social da Igreja, nova economia, globalização, bioética, ecologia; e ainda, pela elaboração de um personalismo cristocêntrico em diálogo com o Magistério da Igreja e fiel ao Evangelho. Fala-se de um “Personalismo Magisterial”, sendo a Encíclica *Veritatis Splendor* (1993) polemicamente orientada contra a Teologia Moral da autonomia⁶⁸.

O moralista italiano Basílio Petrà⁶⁹ ressalta a influência da Moral Fundamental elaborada por teólogos não italianos, como K. Demmer, J. Fuchs, B. Häring e, sobretudo, Marciano Vidal, através da obra *Nova moral fundamental*, como teólogo pós-conciliar empenhado na renovação da Teologia Moral. O pós-concílio abriu novas perspectivas para o diálogo entre Igreja e sociedade. A Teologia Moral passa a se preocupar mais com as questões legalistas, debate-se acerca da especificidade material da moral e, conseqüentemente, do significado da moral autônoma. A Igreja volta-se para os problemas econômicos, o meio-ambiente, a relação entre homem e mulher, a paz e as questões relacionadas ao tema da bioética, no sentido de alcançar “justiça”, “fraternidade” e “uma organização mais humana nas relações sociais”⁷⁰.

Em linhas gerais,

o que unifica a cultura na época moderna e contemporânea é a busca não de uma salvação exclusivamente religiosa, como podia acontecer em épocas passadas, e sim a busca de uma humanidade sã, íntegra e digna de ser vivida. Todas as ciências, que não existiam nas épocas passadas, se movem nesta direção⁷¹.

O teólogo italiano Renzo Gerardi conceitua Marciano Vidal como teólogo pós-conciliar empenhado em atualizar a mensagem moral do Cristianismo. Para isso, “coloca-se em um fecundo diálogo com o saber antropológico”⁷² ao lado do teólogo italiano Tettamanzi, que propõe, por sua vez, a renovação da Teologia Moral com um acento antropocêntrico.

3 Conclusão

Os dados da vida e os escritos de Marciano Vidal mostraram o quanto ele tem se dedicado à pesquisa e ao ensinamento da Teologia Moral. Nesses mais de trinta anos o

⁶⁸ Cf. PETRÀ, B. La teologia morale italiana dal Concilio Vaticano II a oggi, p.173-177.

⁶⁹ Cf. PETRÀ, B. La teologia morale italiana dal Concilio Vaticano II a oggi, p.179.

⁷⁰ COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n.35.

⁷¹ GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p.339.

⁷² GERARDI, R. *Storia della morale*, p.500.

teólogo exerceu importantes cargos acadêmicos, como diretor e fundador de centros voltados exclusivamente para a renovação da Teologia Moral. Trabalhou em importantes revistas teológicas, como a revista *Concilium*. As obras mais importantes estão contidas numa série de três volumes: *Moral fundamental*; *Moral da pessoa e bioética teológica - Moral do amor e da sexualidade* e *Moral social*. Os escritos próprios ultrapassam mais de 60 livros. Até o momento contabilizam-se mais de 400 artigos publicados em diversas revistas de Teologia Moral.

O primeiro capítulo dedicou-se também à constituição do pensamento do autor. Primeiramente, sublinhou-se que o teólogo segue a exortação do Concílio Vaticano II formulado no Decreto *Optatam Totius*, n.16, na exposição científica da moral cristã em sintonia com a tradição bíblica. Suas obras são divididas em *Livros Maiores* e *Livros Menores*. Na constituição de seu pensamento, notam-se influências filosóficas e teológicas. No âmbito filosófico, reconhece-se sua adesão à proposta filosófica de Immanuel Kant, Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Pedro Laín, Juan Marías e José Luis López Aranguren. No universo teológico, recebeu influências de Santo Tomás de Aquino e Santo Afonso. Do segundo, aderiu à proposta da *Moral da Benignidade*. Sentiu-se atraído também pelo pensamento teológico de Francisco de Vitória (séc. XVI-XVII) quanto à metodologia e preocupação temática na área da moral. Na teologia moderna, teve como mestre de inspiração para a renovação da Teologia Moral Bernhard Häring.

Demonstrou-se, ainda, o reconhecimento da produção teológico-moral de Marciano Vidal. Essa parte contou com a avaliação de importantes moralistas, tais como Bernardino Leers, Sabatino Majorano, Pierino Montini, Terence Kennedy, Bernhard Häring, Martin Benzerath e J. T. Bretzke. Os teólogos explicaram a importância de algumas obras do autor. Partiu-se da *Moral da Sexualidade*, como o matrimônio e a Ética do gênero, até as questões de bioética. Percebe-se, portanto, a excelente aceitação e atualização dos escritos do pensador espanhol em todos os setores da Teologia Moral. A avaliação de dez anos de produção teológica do autor (1980-1989) mostrou que ele fez a revisão dos manuais de Teologia Fundamental e publicou diversos artigos científicos e produziu, ainda, um dicionário de Teologia Moral.

Depois dessa parte, evidenciou-se que nos séculos XVII e XVIII a sociedade assistiu à crise da consciência e da religião simultaneamente ao surgimento do Iluminismo, do Racionalismo e do Materialismo. Nesse período, ocorreu também o florescimento do *jansenismo*. Sublinhou-se a influência da filosofia nesse período da história. No âmbito da

Teologia Moral, mencionou-se a publicação de duas importantes encíclicas: *Aeterni Patris* (1879) e *Rerum Novarum* (1891), pelo Papa Leão XIII. Já no século XX, o Papa Pio X, por meio da Encíclica *Pascendi* (1904), condena duramente a modernidade e, com isso, a Teologia Moral vê-se vinculada ao Direito Canônico. Para a Moral da Sexualidade, sobretudo no âmbito do matrimônio, a Encíclica *Casti Connubii* (1930), de Pio XI, abriu perspectivas para refletir sobre o significado do amor na relação matrimonial. Os demais documentos do Magistério relacionados à sexualidade no matrimônio, ao longo do século XX, tiveram como base a encíclica de Pio XI.

Em meados do século XX, destaca-se o teólogo alemão Bernhard Häring, com a obra *A lei de Cristo*, propondo uma nova estimativa para a renovação da Moral Cristã Católica. Suas considerações foram decisivas para a renovação da Teologia Moral no decorrer do Concílio Vaticano II. Após esses acontecimentos históricos surgiram tentativas de renovação da Moral, inclusive da Moral da Sexualidade, por meio da Declaração *Persona Humana* (1975). Pode-se afirmar que o Concílio Vaticano II foi fruto de inúmeros acontecimentos históricos (assinalados na segunda parte do primeiro capítulo). Explicou-se, ainda, que teólogos da moral inserem Marciano Vidal como teólogo pós-conciliar empenhado na renovação da Teologia Moral. O segundo capítulo ocupa-se da descrição de Marciano Vidal e a Teologia Moral Renovada.

CAPÍTULO 2: MARCIANO VIDAL E A TEOLOGIA MORAL RENOVADA

O segundo capítulo desta pesquisa encontra-se dividido em duas partes. A primeira descreve os traços fundamentais da moral renovada; a exigência antropológica na renovação da teologia moral; a pessoa como centro na moral de atitudes; método empregado no estudo da teologia moral; dificuldades encontradas no âmbito da renovação da teologia moral; Moral Renovada e Moral da Sexualidade; a crise instalada na Moral da Sexualidade e uma nova estimativa reflexiva para sair da crise da moral sexual.

A segunda abarca as discussões sobre a sexualidade; o significado do corpo na atualidade; a distinção semântica entre *corpo* e *corporalidade*; cultura e sexualidade; corpo, erotismo e sexualidade; sexualidade e publicidade: a realidade visual sexualizada; prazer e sexualidade; o prazer na Moral da Sexualidade; as consequências dos avanços da biologia para a Moral da Sexualidade; a situação atual da sexualidade e a simbólica da sexualidade no pensamento do autor. Alguns temas serão antecipados, ainda que apareçam com mais clareza nos capítulos sucessivos.

O teólogo espanhol não somente repete o saber já existente em Teologia Moral, como parte de uma perspectiva em busca da renovação da Moral adaptando-a e configurando-a diante dos desafios da atualidade. A Moral Renovada, na ótica de Marciano Vidal, remete, pois, aos conceitos fundamentais da Teologia Moral. Sua abordagem teológica está vinculada com o saber das *ciências humanas*. Assim, que balanço faz acerca do pós-Concílio Vaticano II? O que significa afirmar que apresenta uma reflexão teológica em vista da renovação da Teologia Moral? Que método utiliza para propor a renovação da Teologia Moral? Quais as principais dificuldades encontradas no âmbito da renovação da Teologia Moral? Este capítulo

procura responder a essas e outras questões ligadas ao tema da sexualidade, fazendo com que se entre na Teologia Moral de Marciano Vidal, nos seus conceitos, na originalidade de sua proposta, tendo em vista a Teologia Moral Renovada e, particularmente, o campo da Moral da Sexualidade.

O capítulo procura alcançar dois objetivos: a busca da hermenêutica empregada por Marciano Vidal em favor da Teologia Moral Renovada e a matização das principais discussões utilizadas por ele na esfera da Moral da Sexualidade. O referido capítulo limita-se à análise dos principais pontos que nortearam a renovação da Teologia Moral de acordo com a visão do autor estudado, associada à urgência da renovação da Moral da Sexualidade. Limita-se também à explicação dos principais temas discutidos na Moral da Sexualidade. O capítulo termina, portanto, com uma possibilidade de articulação do pensamento do autor sobre a *Simbólica da Sexualidade* como recurso linguístico para melhor abarcar o “mistério” e o “enigma” da sexualidade humana. A abordagem teológica de Marciano Vidal mostra-se marcadamente vinculada à perspectiva da moral renovada proposta pelo Concílio Vaticano II.

1 Traços fundamentais da Moral Renovada na perspectiva de Marciano Vidal

O autor estudado é visto como teólogo empenhado na renovação da Teologia Moral após o Concílio Vaticano II. Marciano Vidal¹ recorda que o desejo da renovação da Teologia Moral foi uma realidade aclamada antes mesmo do Concílio Vaticano II. Em sua avaliação, em alguns países surgiram manifestações através de “folhetos” teológicos que pediam com urgência a renovação da moral católica². O teólogo espanhol dá um acento especial à influência do teólogo redentostista Bernhard Häring para a renovação da moral católica:

Especial importância e decisivo impulso teve a publicação em 1954 de *A lei de Cristo* de B. Häring; é o primeiro manual que trata de introduzir na exposição

¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, v.1, p.114. A publicação do “folheto” de teologia do teólogo G. Thils, professor da Universidade de Lovaina, sobre “Tendências atuais em Teologia Moral” (1940), colocava em discussão as novas inquietudes entre os teólogos da Teologia Moral.

² Marciano Vidal explica que na Alemanha os teólogos Sailer e Hirscher, no século XIX, e Mausbach, em 1931, discutiam a urgência da renovação da Teologia Moral Católica. O teólogo Tillmann (1953) já assinalava a impostação bíblica e o acento cristocêntrico cujo ponto será importante para a renovação teológica moral no Concílio Vaticano II.

sistemática da Moral as tendências renovadoras. O autor, Häring, e a obra, *A lei de Cristo*, são durante alguns anos o símbolo da moral renovada³.

O padre Bernhard Häring tornar-se-ia, nos anos de realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), um dos teólogos mais expressivos na área da Teologia Moral: “De todos é sabido que o P. Häring foi um dos principais redatores do parágrafo que fala do ensinamento da Teologia Moral nos seminários”⁴. Além de Bernhard Häring, outros teólogos contribuíram decisivamente para a renovação da Teologia Moral, como assinala Marciano Vidal⁵. Recorda, portanto, que no último terço do século XX, vai constituindo-se um novo modelo de Teologia Moral

que pretende recorrer à originalidade genuína do Evangelho e adaptar-se à nova situação do homem atual. A falta de uma denominação comumente aceita pode assinalar o nome de Moral Renovada. Aludindo a sua configuração, o modelo de Teologia Moral poderia ser chamado modelo secular, modelo da autonomia teônoma, modelo de atitudes, modelo de ética cristianamente redimensionada, etc⁶.

O Concílio Vaticano II, na sua avaliação, “não pode ser considerado como um Concílio de Moral; as aporções concretas e as valorações morais dos problemas não são frequentes em seus documentos”⁷. Contudo, alguns documentos conciliares⁸, mesmo não sendo específicos do campo da moral, fazem menção à importância da “compreensão de uma moral de sinal eclesial”⁹, como a *Lumen Gentium*, que ressalta o papel da Teologia Moral como doutrina da vida cristã na perspectiva do desenvolvimento humano¹⁰; a *Dei Verbum*, que faz referência à fundamentação bíblica da moral; a *Sacrosanctum Concilium*, que assinala o tom mistérico e sacramental de todo comportamento cristão. Continua o autor: “porém onde mais aparece a dimensão moral do Concílio é na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, em que se afrontam temas concretos e decisivos da vida e do comportamento dos cristãos”¹¹.

³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.114 (grifo do autor).

⁴ VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.76.

⁵ O teólogo espanhol descreve a importância de outros teólogos empenhados na renovação da Teologia Moral, como E. Mersch (1957), G. Gillemann (1957) e J. Stelzemberg (1965).

⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.113.

⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.117.

⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.117.

⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.117.

¹⁰ Cf. VIDAL, M.; SCHURR, V. *Bernard Häring y su nueva teología moral católica*, p.84-86. Ao explicar a influência de Bernhard Häring durante e após o Concílio Vaticano II, o autor faz um excelente esclarecimento dos principais Documentos que o Concílio Vaticano II produziu no âmbito da Moral Renovada: A Constituição sobre a liturgia (SC); a Constituição sobre a Igreja (LG); a Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual (GS); o Decreto sobre o ecumenismo (UR); a Declaração sobre a liberdade religiosa (DH) e o Decreto sobre a formação sacerdotal (OT).

¹¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.117 (grifo do autor).

Entretanto, sublinha que o Concílio Vaticano II elaborou algumas orientações precisas, como já ressaltado, sobre o modo de realizar a renovação da Teologia Moral. Trata-se do n.16 do decreto sobre a formação sacerdotal, *Optatam Totius*¹². Que balanço faz Marciano Vidal acerca do pós-Concílio Vaticano II? Primeiramente, explica que, se o Vaticano II não tivesse dito nada explícito sobre a Teologia Moral, “bastaria recorrer ao espírito geral do Concílio para elaborar uma profunda renovação da moral”¹³.

Esclarece que a ética teológica, em vista da cientificidade, encontra-se na interdisciplinaridade teológica, pois o Método Teológico-Moral, presente no Decreto *Optatam Totius*, n.16, evidencia positivamente o papel da *Doutrina da Sagrada Escritura* como base para a renovação da moral. O autor segue essa exortação¹⁴. Sobre o lugar da Sagrada Escritura em seu discurso teológico-moral, expressa: “considero que seja importante o referimento do discurso teológico moral à Sagrada Escritura”¹⁵. Em sua análise, a Moral *pós-tridentina* sofreu um processo de “eclesialização”. Fechou-se sobre a vida intraeclesial. Positivamente, a moral, após o Concílio Vaticano II, assumiu outra postura: “a moral atual pretende viver uma vida de diálogo, de abertura, de convivência”¹⁶.

Esse diálogo realiza-se por meio de diversos e distintos níveis: diálogo com todo o conjunto do saber teológico (com a teologia sistemática, na área da exegese, com a história da Igreja), diálogo com as ciências sociais (sociologia e psicologia) e uma sólida fundamentação antropológica¹⁷. O “estatuto epistemológico”¹⁸ da Teologia Moral, para o autor, encontra-se na interdisciplinaridade do universo do saber¹⁹. A moral atual procura responder às exigências de um novo estilo de humanidade num rápido processo de secularização. O surgimento do “homem secular” e da “cidade secular” necessariamente obrigou a moral a repensar sua mensagem: “o que significa ‘vontade de Deus’ quando sobre ela se funda a moral cristã; que

¹² Cf. VIDAL, M.; SCHURR, V. *Bernard Häring y su nueva teología moral católica*, p.85.

¹³ VIDAL, M.; SCHURR, V. *Bernard Häring y su nueva teología moral católica*, p.85.

¹⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1979, v.3, p.56. Adotou-se, na pesquisa, a primeira edição deste livro de Marciano Vidal, publicada em 1979.

¹⁵ VIDAL, M. *L’etica teologica nell’era della globalizzazione*, p.187.

¹⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.122.

¹⁷ Cf. VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy: hacia una moral crítica del pecado*. Madrid: Propaganda Popular Católica, 1974, p.25. A proposta da renovação da Teologia Moral de Marciano Vidal resalta o caráter positivo e necessário do uso das mediações antropológicas, como, por exemplo, no estudo sobre o pecado. Entre as mediações antropológicas, seus escritos demonstram sintonia com os avanços da psicologia como recurso antropológico no estudo do comportamento humano.

¹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.126-128.

¹⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.122.

relação tem a fé em Cristo com o comportamento moral dos cristãos; quais são os modos e as causas da intervenção da Igreja nas questões do mundo?”²⁰.

Já nos primeiros anos como teólogo moralista, escreve frequentemente sobre as orientações atuais da Teologia Moral à luz do Vaticano II. Seu empenho na renovação da moral católica tem início nos primeiros anos após o encerramento do Concílio Vaticano II²¹. Ao longo da sua história, essa parte da teologia tem sido objeto de uma autocrítica, porém não como nos últimos anos antecedentes ao Concílio Vaticano II e, sobretudo, após o Concílio:

O edifício das *Institutiones Theologiae Moralis*, que tem servido para a formação das gerações sacerdotais e para a pastoral do povo cristão, não pode manter-se já em pé. As formas de encarnação da Teologia Moral têm sofrido uma mudança grande e tem-se feito caduca. Essa mudança na Moral é uma mudança irreversível e uma mudança que tem que avançar ainda mais. Está respaldado autenticamente pelo Concílio Vaticano II²².

A renovação da Teologia Moral ocorreu em decorrência das exigências da sociedade em evolução e já não tão cristã como antes. Torna-se fator decisivo após o Vaticano II e, especificamente na atualidade, a sociedade pluralista na qual se encontra a pessoa, pois diante da moral cristã católica surgiram outros valores nascidos de outras experiências religiosas e de outras concepções de vida. Em sua análise, a sociedade, antes do Concílio Vaticano II, gozava do privilégio de oferecer as leis para seguir mantendo o espírito em que se vivia. Tratava-se de uma sociedade fechada. No entanto, agora, “ao surgir a sociedade pluralista, outros horizontes se desenham diante do cristão, que se pergunta pela originalidade de sua síntese e pela beleza de sua concepção humana e cristã”²³.

Por outro lado, enfatiza que as respostas às dificuldades da atualidade na área da moral não podem surgir da *casuística*:

Mas de uma síntese, de uma apresentação gozosa da beleza do conjunto cristão. Essa síntese da qual falamos não tem que buscá-la desde o Direito. Agora, o moralista tem de acorrer mais ao sociólogo que ao jurista. Por razão de que a sociedade atual é uma sociedade dinâmica em evolução e o Direito não pode captar esse dinamismo por sua natureza estática²⁴.

O autor faz um balanço positivo do Concílio Vaticano II. Porém, explica que, com o término do Concílio, não se concluiu o trabalho de renovação da Teologia Moral; ao contrário, após o Concílio, o trabalho de sua renovação começa a tomar proporções e a

²⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.122-123.

²¹ Cf. VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.81.

²² VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.81 (grifo do autor).

²³ VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.81-82.

²⁴ VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.81-82.

intensificar as discussões em vista do propósito da renovação. “É difícil fazer um balanço da reflexão teológico-moral depois do Vaticano II por carecer de suficientes perspectivas. Atrevemo-nos, não obstante, a consignar uma série de dados que em seu conjunto ajudam a formar uma ideia do estado atual da Teologia Moral”²⁵.

Sobre esse tema Marciano Vidal²⁶ vê sinais de renovação por meio dos *Documentos Pontifícios* e, sobretudo, por meio dos novos Centros de Estudos na área da Teologia Moral. Destaca dois centros especializados no estudo voltados somente para a Teologia Moral: a *Academia Alfonsiana* (Roma)²⁷ e o *Instituto de Ciências Sociais de Madrid* (Espanha). Sublinha como importantes as associações de moralistas (italianos, espanhóis, franceses, africanos etc) empenhados na reflexão da renovação da moral. Ressalta positivamente a criação da revista *Societas ethica*, de caráter interconfessional, e, ainda, o surgimento de revistas dedicadas exclusivamente ao tema da moral²⁸. O teólogo ressalta que, na década de 1980, a Teologia Moral oferece um panorama positivo de notáveis traços de desenvolvimentos e “decidido progresso de causas abertas por onde seguiu avançando”²⁹. Assim, conclui que “o balanço do pós-concílio é francamente positivo no que se refere à reflexão teológico-moral”³⁰.

1.1 A exigência antropológica na renovação da Teologia Moral

O que significa afirmar que Marciano Vidal apresenta uma reflexão teológica em vista da renovação da Teologia Moral? Primeiramente, faz a relação entre dois conceitos decisivos para alcançar esse objetivo: o conceito de *antropologia teológica* e sua aplicação na compreensão da *pessoa humana*. A reflexão antropológica empregada por ele após o Concílio Vaticano II encontrou em Santo Tomás de Aquino o suporte teológico seguro para fundamentar suas considerações sobre a pessoa como convergência do discurso teológico moral.

²⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.118.

²⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.119.

²⁷ Cf. VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.77.

²⁸ Revista de Teologia Moral *Dehoniane*, de Bolonha; *Moralia*, do Instituto Superior de Ciências Morais de Madrid; *Studia Moralia*, da Academia Alfonsiana de Roma; e a revista *Concilium*, que dedica a cada ano um número com o tema referente à Teologia Moral.

²⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.120.

³⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.120.

É com essa finalidade que, já no início da década de 1970, dedica-se a apresentar “a figura de Santo Tomás na renovação da Moral”³¹. Explica que a moral *tomasiana* refere-se a uma construção ampla, sólida e bem fundamentada. Para Marciano Vidal, Santo Tomás de Aquino, quanto à sua magnitude, é comparado, na história do pensamento ético ocidental, a Aristóteles e a Immanuel Kant. Explica, ainda, que “dentro da moral cristã é um tópico afirmar a primazia de Santo Tomás em sua vertente especulativa, assim como a de Santo Afonso na vertente prática ou casuística”³².

O Concílio Vaticano II marca o final da etapa *casuística* ou *pós-tridentina* em decorrência de uma nova estimativa em vista da moral renovada. Sobre a relação de Santo Tomás e a moral renovada, o teólogo pergunta-se: “que papel à desempenhado a figura e a obra de Santo Tomás”³³. Porém, adverte que, ao falar de “Moral de Santo Tomás”, os estudiosos não podem pensar em um bloco autônomo, independente da Teologia Dogmática. Recorda, ainda, que Tomás de Aquino não utiliza propriamente o termo *Theologia Moralis*. Santo Tomás “fala de *moralis consideratio*, ou seja, da dimensão moral da existência cristã”³⁴. Nesse contexto, reconhece o mérito intrínseco como o influxo da doutrina de Santo Tomás na renovação da Teologia Moral.

Considera a fundamentação da moral cristã decisiva e nem sempre abordada de forma expressiva pelos moralistas, desde a antropologia teológica, pois essa é o fundamento da moral. Desse ponto emerge a importância do legado de Santo Tomás de Aquino no sistema teológico moral de Marciano Vidal em vista da moral renovada:

Cremos que a fundamentação *tomasiana* da moral à que buscá-la a partir de uma perspectiva antropológica. A compreensão teológica do homem é ao mesmo tempo o ponto de arranque, o conteúdo e a meta de toda a reflexão de Santo Tomás sobre a dimensão moral da existência cristã³⁵.

A moral em Santo Tomás, na visão do teólogo, não somente tem uma orientação cristã, mas entra na estrutura do saber estritamente teológico. Mais ainda: “com Santo Tomás

³¹ VIDAL, M. Antropología teológica y moral. *Pentecostés*, Madrid, n.36, p.5, 1974.

³² VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.6.

³³ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.6.

³⁴ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.8 (grifo do autor).

³⁵ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.10 (grifo do autor). Contudo, Marciano Vidal adverte que “é necessário afirmar que a reflexão moral de Santo Tomás não tem suas raízes na filosofia, mas na teologia. É certo que Santo Tomás utilizou largamente os materiais da filosofia moral, sobretudo, de Aristóteles. Desde as explicações de Abelardo sobre *Ética a Nicômaco* é forte a influência aristotélica no pensamento de Santo Tomás [...]. Entretanto, apesar dessas influências filosóficas, a construção moral de Santo Tomás é plenamente teológica; não é em vão a moral ser inserida homogênea e indivisivelmente na unidade da *Suma teológica*. A razão moral da filosofia permanece no interior do saber teológico, dando maior consistência e encarnação, porém sem aliená-la em puro saber humano” (p.11).

a dimensão moral da existência cristã passa a ser teologia. Recebe a fundamentação e coerência do saber teológico. Podemos dizer que é a primeira vez na história do pensamento cristão que a moral alcança essa classe de criticidade teológica plena”³⁶.

A moral, para Santo Tomás, corresponde a uma realidade cristã de saber teológico. Esse saber teológico, por sua vez, “é uma dimensão de Deus”³⁷. Para Santo Tomás, a teologia é o saber sobre Deus. A moral requer ser entendida “dentro dessa perspectiva teocêntrica. Será precisamente o teocentrismo o que dá garantia teológica à moral cristã”³⁸. Com esse propósito, descreve a divisão da *Suma teológica* acentuando a genialidade de Tomás de Aquino, pois “a dimensão ética da existência cristã pode entrar na teologia porque é o mesmo Deus enquanto fim”³⁹. Explica que Deus, para Tomás de Aquino, é compreendido como “finalizante” enquanto objeto do saber teológico-moral.

Para melhor clarificar essa afirmação, coloca uma pergunta: “por que Santo Tomás introduz a moral no tratamento sobre Deus, sendo que o ético pertence ao mundo do humano”?⁴⁰ Como resposta, explica que Santo Tomás “teologiza” a moral a partir do momento em que descobre sua criticidade teológica em referência teocêntrica porque “teologiza” o homem. A consideração teológica utilizada por Santo Tomás para descrever esse aspecto da “transcendência” do homem consiste em matizá-lo como *imagem de Deus*. Esse traço antropológico permite a Santo Tomás realizar a “fundamentação teológica (e nesse sentido, teocêntrica) da moral sem que essa perca seu contínuo apoio no homem”⁴¹.

Feito esse esclarecimento,

a antropologia constitui, pois, o fundamento crítico da moral cristã. Teocentrismo teológico e antropocentrismo axiológico ou moral não se contrapõem nem se contradizem na compreensão cristã da moral, contanto que não caiamos na tentação de uma consideração “heterônoma” de Deus nem fechemos o homem numa falaz e inumana “autonomia”⁴².

A partir de Santo Tomás de Aquino, Marciano Vidal sente-se autorizado a falar de um autêntico “giro antropológico” em vista da moral renovada que ele próprio assume em seu sistema teológico moral: “o que dá sentido ou razão crítica à dimensão ética da existência

³⁶ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.11.

³⁷ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.11.

³⁸ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.11.

³⁹ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.12.

⁴⁰ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.12.

⁴¹ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.12.

⁴² VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.13.

cristã é a pessoa entendida teologicamente, ou seja, a pessoa ‘*transcendida*’⁴³. Ainda neste capítulo, ao tratar especificamente da *Moral Renovada* e da *Moral da Sexualidade*, serão apresentadas outras considerações sobre o papel da antropologia teológica no âmbito da *Moral da Sexualidade*. Por ora, serão feitas algumas referências gerais sobre o significado da antropologia teológica como chave para a renovação da moral de acordo com o autor em sintonia com o pensamento de Santo Tomás de Aquino.

1.2 A pessoa como centro na Moral de Atitudes

O autor estrutura sua reflexão teológico-moral em vista da renovação da Teologia Moral no sentido de compreender antropologicamente a pessoa humana. Trata-se de uma moral da pessoa e para a pessoa, considerando o valor da “autonomia” e o significado da moral da “responsabilidade” diante do comportamento humano. Em outras palavras, “o novo modelo de Moral situa no centro do sistema ético a pessoa. O homem é ‘sujeito’ da moral e ‘objeto’ das valorações éticas”⁴⁴.

A Teologia Moral de Marciano Vidal⁴⁵ difere da moral de Santo Tomás e de Santo Afonso, embora, como matizado, ambos tenham influenciado a formação de seu pensamento. Ele não concebe a *moral* como *atos*, como o fazem Santo Tomás e Santo Afonso. Entretanto, redimensiona o significado do ato atrelado à opção fundamental e à atitude. Ao descrever o conteúdo do projeto moral *alfonsiano*, ressalta: “a síntese teológico-moral alfonsiana, além de ser uma ‘moral do ato’, é uma ‘moral do preceito’”⁴⁶.

Os *atos* não levam em consideração a totalidade da pessoa, e sim a especificidade do comportamento traduzido reduzidamente através desses *atos*. “O Homem Integral” é sujeito do comportamento moral. “O sujeito do comportamento moral não é nem a ‘boa

⁴³ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.14 (grifo do autor).

⁴⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, v.1, p.120.

⁴⁵ Cf. VIDAL, M. La “práxis”: rasgo característico de la moral alfonsiana y reto a la teología moral actual. *Studia Moralia*, Roma, n.25, p.299-326, 1987.

⁴⁶ VIDAL, M. *Frente al rigorismo moral, benignidade pastoral*, p.148. O autor discorre nessa obra acerca da estrutura do pensamento moral de Afonso Maria de Ligório através dos quatro volumes da *Theologia Moralis*, do doutor da Igreja e patrono dos moralistas. O sentido da palavra “preceito” na engenharia da *Theologia Moralis*, de Afonso, remete, segundo Marciano Vidal, ao significado da *moral concreta*, que se organiza em categorias de preceito. O campo dos preceitos é dividido em quatro setores: os preceitos das virtudes teológicas, os preceitos do decálogo, os preceitos da Igreja e os preceitos particulares dos estados de vida. Segundo Marciano Vidal, Afonso considera a moral como um saber ordenado à salvação. Não entende a reflexão teológico-moral como uma simples busca da verdade moral objetiva, muito menos ainda como exercício da capacidade discursiva da mente humana. Para ele, a reflexão teológico-moral identifica-se com a busca da verdade concreta que salva.

vontade' (Kant), nem a 'vontade deliberada' (*Casuístas*), nem tampouco nenhuma outra das potências ou funções humanas. O sujeito do trabalho moral é o homem integral"⁴⁷. A moral dos atos, por sua vez, não contempla a totalidade da pessoa, pois se detém unicamente nos atos humanos. Por outro lado, a *Moral de Atitudes* abarca outra perspectiva: "a nossa Moral é uma Moral de Atitudes. E estas atitudes não se definem pela matéria da ação, e sim pela Intencionalidade das pessoas"⁴⁸.

As orientações atuais sobre a opção fundamental levam em consideração três aspectos que se encontram unidos: opção fundamental, atitude e ato.

Frente à hegemonia do "ato" enquanto realidade antropológica da vida moral se tem formulado um esquema mais diversificado e ao mesmo tempo mais em consonância com a unidade da pessoa. Essa se expressa nuclearmente através da "opção fundamental", a qual se concretiza em "atitudes" e estas, por sua vez, em "atos". A que ter em conta que essas três categorias não são realidades separadas, mas dimensões da única realidade que é o "comportamento" responsável. De tal maneira que todo comportamento leva consigo a tripla dimensão de opção fundamental, de atitude e de ato; segundo prevaleça mais uma delas assim se julgará a peculiaridade do dito comportamento: comportamento-opção fundamental, comportamento-atitude, comportamento-ato"⁴⁹.

Positivamente, toma o ser humano em sua totalidade: corpo e alma. O *Sujeito Moral* é todo o homem, "Sujeito Integral"⁵⁰. Essa maneira antropológica de conceber o ser humano, sobretudo após o Concílio Vaticano II, tornou-se importante no processo da renovação da moral, pois o autor sublinha a relevância antropológica como forma de abarcar o estudo acerca da pessoa humana, o que ele chama de "giro antropológico" na Teologia Moral. Ao colocar a pessoa⁵¹ como centro dos valores morais, o teólogo desempenha uma metodologia necessária e urgente em vista da renovação da moral. Em seus primeiros escritos na área da Moral Fundamental⁵², se nota a preocupação em apresentar um sistema pedagógico que contemple a renovação da moral: oferecer uma introdução ao estudo da ética teológica,

⁴⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.243 (grifo do autor). As discussões e o aprofundamento do significado filosófico e teológico de "Homem integral" nos escritos do autor encontram-se no terceiro capítulo deste trabalho. O conceito de "Homem integral" exige, primeiramente, a matização das três Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa: *Matriz axiológico-kantiana*, *Matriz ôntico-social* e *Matriz fenomenológico-hermenêutica*. Como também as explicações da doutrina *tomasiana* no sistema teológico moral do autor.

⁴⁸ VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy*, p.44.

⁴⁹ VIDAL, M. *Opción fundamental y conciencia moral en la Encíclica Veritatis Splendor*. *Moralia*, Madrid, n.61, p.6-7, 1994.

⁵⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.245.

⁵¹ Encontra-se no terceiro capítulo desta pesquisa o desenvolvimento da *gênese do conceito de pessoa* na Teologia Moral de Marciano Vidal através da matização das três Matrizes antropológicas subjacentes ao significado filosófico de pessoa: *Matriz axiológico-kantiana*, *Matriz ôntico-social* e *Matriz fenomenológico-hermenêutica*.

⁵² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.6.

levando em consideração a tradição teológica-moral até a renovação impulsionada pelo Concílio Vaticano II. Reconhece, portanto, o avanço operado na Teologia Moral após o Vaticano II.

1.3 Método empregado no estudo da Teologia Moral

Que método utiliza para propor a renovação da moral? Para renovar o pensar teológico moral, o autor recorreu e continua recorrendo à Moral bíblica e às ciências humanas. O fecundo diálogo com a tradição bíblica conjugada com as ciências humanas possibilitou a Marciano Vidal desenvolver, na esfera da moral, o “Humanismo da Responsabilidade”⁵³. Situa as questões morais sob o olhar das ciências antropológicas e sob o prisma da *autonomia-teônoma*, buscando positivamente uma solução moral a partir de polaridades éticas formais que são a integração do psicossocial, do espírito disciplinado, do racional e do divino humano.

Para o autor, a primeira fonte para a Teologia Moral é a Sagrada Escritura. Ela contém a palavra de Deus e renova em vitalidade a Igreja: “um dos pontos de atenção em todo o movimento de renovação da moral é a renovação bíblica”⁵⁴. De acordo com Vidal, a natureza da Teologia Moral exige o acento bíblico, “porque o objeto da Teologia Moral é a divinização do homem por Cristo e através de Cristo: o ‘homem novo em Cristo’ (2Cor 2,2; Col 1,28). E isso somente se conseguirá ver desde a luz da Palavra do mesmo Deus”⁵⁵. Nesse sentido, concebe a Sagrada Escritura como fonte e luz da Teologia Moral. A antropologia revelada oferece a noção justa do homem: sua criação à imagem e semelhança de Deus, sua chamada à participação da vida pessoal de Deus.

O Antigo Testamento recorda ao moralista o tema do pecado e da conversão, o sentido teológico da esperança, com suas perspectivas de redenção, e evoca o significado simbólico da *Aliança* integrado ao Decálogo e ao tema da justiça de Deus, temporal e escatológica, juntamente com a paz social e internacional descrita pelo profeta Isaías (11,1-9;

⁵³ VIDAL, M. La solidaridad: nueva frontera de la teología moral. *Studia Moralia*, Roma, n.23, p.117-118, 1985. A proposta teológica do autor sobre o “Humanismo da Responsabilidade” está presente no decorrer dos demais capítulos. Por ora, vale dizer que Marciano Vidal ressalta que a origem do “Humanismo da Responsabilidade” encontra-se na *Gaudium et Spes*, n.55.

⁵⁴ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.83.

⁵⁵ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.83.

32,15-20)⁵⁶. O Novo Testamento, por sua vez, oferece o significado da Escatologia cristã, o ideal de Corpo de Cristo, a imitação de Cristo e do Pai vinculado ao amor e à caridade. Os traços da Moral Renovada, em sua perspectiva, nascem diretamente do Dogma e se enquadram dentro da História da Salvação. Uma moral preocupada com o sentido comunitário e não individual.

Ao moralista, exigem-se notáveis conhecimentos da *Sagrada Escritura*, mais que de *Direito Canônico*, e uma visão prévia nas linhas bíblicas da *História da Salvação*. Por isso, alguns dos primeiros escritos de Marciano Vidal, logo após o Vaticano II, versavam sobre a relação entre Moral e Liturgia: *Moral mistérico-litúrgica*. O teólogo reforça que a Bíblia é a primeira fonte da moral; diante de uma moral sem vitalidade bíblica é necessário construir e elaborar uma Moral bíblica. Da relação entre moral e sacramentos, escreve:

Na sistematização e ensinamento da moral, tanto nos cursos universitários como nos cursos seminarísticos e nos de formação religiosa, o aspecto mistérico-litúrgico ficava quase totalmente abandonado. Uma mostra: os sacramentos. São vistos e considerados “como um campo a mais de obrigações”; obrigações que por outra parte são vistas desde um ponto de vista excessivamente jurídico. O que mais se admite é uma conexão extrínseca dos sacramentos com a moral: neles se nos dá a Graça para cumprir as obrigações cristãs⁵⁷.

Resumidamente, a *Moral mistérica*, não se baseia em princípios éticos humanos, mas no *Mistério de Cristo* atualizado na Igreja, pois “todo viver cristão é um viver *mistérico*: a vida cristã é viver o Mistério de Cristo Morto e Ressuscitado; e o vivemos de um modo ‘mistérico’, isto é, mediante uma participação dos Feitos e Pessoa de Cristo, que são celebrados na Igreja”⁵⁸. Primeiramente, concebe a participação do cristão mediante a Fé: a Igreja como Comunidade de Fé. Através da Celebração do Mistério de Cristo pela Palavra e participação Nele pela Fé. Em segundo lugar, mediante o Culto: a Igreja como Comunidade de Culto, lugar de celebração do Mistério de Cristo pelos sinais e participação em Cristo pela ação cultural. E, por último, mediante a Vida: a Igreja como Comunidade de Caridade.

A liturgia há de ter uma influência na moral concedendo-lhe matizações e características singulares. Sentido comunitário: uma moral, como moral eclesial a serviço do bem de todo o Corpo Místico de Cristo. Sentido cristológico: trata-se da Moral da Presença de Cristo no ser humano, assim como a Liturgia tem seu último e definitivo apoio na Presença de

⁵⁶ Cf. VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.84. O autor explica que o Antigo Testamento, “por sua moral desse mundo, legitima o humanismo cristão, dando lugar aos valores terrestres”: cf. Sl 128 (127); Eclo 13,30; Eclo 2,10; 11,9; 5,18; 2,24; 8,15.

⁵⁷ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.86.

⁵⁸ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.88 (grifo do autor).

Cristo. Sentido trinitário: Moral trinitária, como dom de Deus. Os sacramentos são “iniciativas do Pai”, por isso a moral é também em última instância dom de Deus, iniciativa do Pai⁵⁹. A Teologia Moral desenvolvida pelo teólogo nos anos sucessivos ao encerramento do Concílio Vaticano II estabeleceu diálogo com todas as áreas da teologia. Primeiramente, uma Moral escatológica:

Em oposição à mera consideração da escatologia como “prêmio” a que se reduzem muitos manuais de moral, é necessário elaborar uma Teologia Moral suficientemente dinâmica. Desde esse ponto de vista se abre uma perspectiva grandiosa: a vida cristã como contínuo crescimento, o cumprimento cada vez mais perfeito do mandato central “sede perfeitos”, a concepção cristã e comunitária da esperança, a visão escatológica de sinais sacramentais⁶⁰.

Em segundo lugar, uma Moral cristocêntrica. Trata-se de uma moral pautada na graça, porém graça em Cristo: “Cristo é para nós a Lei por seu espírito vivificante, que interioriza em nós sua Palavra e nos faz compreender e seguir as diretrizes da Igreja”⁶¹. Em terceiro, uma Moral do Reino de Deus, pois “imitar a Cristo é viver o Mistério do Reino. A Teologia Moral encara assim a dimensão social dos diferentes problemas. Todos os temas morais têm de receber uma importância comunitária e eclesial”⁶². E, por último, refere-se à relação entre Moral e Sacramentos, o que ele chama de Moral sacramental⁶³.

Ainda sobre o *Método teológico-moral* empregado para a renovação da Teologia Moral, além da *Sagrada Escritura*, o teólogo estabelece como fonte da Teologia Moral um amplo diálogo com as *ciências humanas*. Entretanto, Marciano Vidal não parte das Ciências Sociais para a Teologia Moral, mas da Teologia Moral para as Ciências Sociais. Seu método teológico estabelece nexos com as mediações antropológicas⁶⁴. Outros importantes moralistas, como Joseph Fuchs, colocam como traço da Moral Renovada para demarcar sua cientificidade o diálogo com as ciências humanas:

A exposição da teologia moral da vocação em Cristo não pode ser verdadeiramente científica sem a suficiente reflexão sobre determinados dados da antropologia teológica, filosófica ou psicológica. Não pode compreender-se plenamente a aceitação dessa vocação e sua realização em concreto, sem antes conhecer a natureza e o modo de ser do homem.⁶⁵

⁵⁹ Cf. VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.89.

⁶⁰ VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.82.

⁶¹ VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.82.

⁶² VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.82.

⁶³ Cf. VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.82.

⁶⁴ Cf. VIDAL, M. *El discernimiento ético: hacia una estimativa moral cristiana*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, p.32.

⁶⁵ FUCHS, J. *La moral y la teología moral postconciliar*. Barcelona: Herder, 1968, p.70.

As ciências humanas, no pensamento teológico de Marciano Vidal, têm um objetivo claro: a sociologia, que está relacionada ao caráter comunitário presente nas relações sociais do ser humano e que proporciona a realidade eclesial na experiência de fé compartilhada através da eclesialidade. A psicologia ressalta a dimensão psíquica que forma a estrutura mental do ser humano, pois esse dado tem relevância para a análise do comportamento moral da pessoa. A filosofia, por outro lado, ressalta o aspecto racional e reflexivo da consciência no âmbito moral relacionado ao significado existencial de autonomia na configuração do *sujeito moral*.

Numa sociedade secular, pluralista e com as mudanças ocorridas dentro do saber teológico, a Teologia Moral precisa de um método capaz de dialogar com as novas exigências da sociedade. Em contrapartida, o saber teológico-moral tem que “submeter-se à crítica permanente de sua constituição enquanto saber”⁶⁶. O saber teológico-moral precisa passar por dois momentos complementares: “enquanto saber ético e enquanto saber ético de sinal teológico”⁶⁷. A *Moral Fundamental* do autor oferece à ética teológica, na perspectiva da renovação, uma justificativa crítica e filosófica necessária para a Teologia Moral. O teólogo propõe o diálogo com três mediações do saber:

Dialogando-se com a linguística se veem as estruturas da linguagem moral e suas aportações para uma fundamentação da eticidade no homem; dialogando com as ciências antropológicas se colocarão em relevo os fatores sociológicos, culturais e psicológicos que entram nas expressões da moralidade e dali se poderá perguntar pela estrutura ética enquanto tal; dialogando com a filosofia se tratará de encontrar a justificativa última da moralidade humana⁶⁸.

Defende que somente a reflexão bíblico-religiosa na atualidade não consegue sustentar a demanda do agir ético da pessoa. Com isso, justifica-se a necessidade de buscar referências nas *ciências humanas* e filosóficas que proporcionem ao homem a compreensão do valor do próprio existir, contribuindo no processo de humanização da ética. Com esse objetivo, desenvolve-se a temática da pessoa como centro dos valores morais. “A ética teológica se encontra perante um desafio de grande significado histórico: afrontar as crises da civilização e propor um horizonte axiológico que devolva a ilusão à desmoralizada existência humana”⁶⁹.

⁶⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.8.

⁶⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.8.

⁶⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.10.

⁶⁹ VIDAL, M. *La solidaridad*, p.100.

Reconhece que o pós-concílio, até meados da década de 1980, exigiu dos teólogos moralistas, em sintonia com as orientações do Concílio Vaticano II, uma “singular preocupação para o ‘*aggiornamento*’ da Teologia Moral”⁷⁰. A Teologia Moral viu-se obrigada a organizar seu saber em diversos tratados de ética teológica setorial: bioética, Moral da Sexualidade, moral conjugal e familiar e moral social. Sobre o *Método teológico-moral* empregado por Marciano Vidal, faz-se necessário explicar ainda o significado das *ciências humanas* em seu sistema teológico moral. Os cientistas da Psicologia Social perguntam: “as ciências sociais têm algo a dizer sobre a responsabilidade moral?”⁷¹ Resumidamente, conclui-se que as ciências sociais,

na visão de grande parte de seus estudiosos, são entendidas como possuidoras de uma dimensão ética. Quando se consideravam positivistas e funcionalistas chegaram até a querer substituir a própria religião. Quando passam a dizerem-se neutras, não fazem senão perpetuar relações que também possuem dimensões valorativas⁷².

As ciências sociais questionam quando a sociedade promove o reducionismo do ser humano. Assumindo-o como indivíduo isolado dos demais, seu papel consiste em afirmar que o homem é ser de relação e vive comunitariamente. Além disso, alertam acerca da tentação do cientificismo que “discrimina o saber popular, o saber do sentido comum, privilegiando determinadas formas de saber que levam, indiretamente, a um autoritarismo científico, cujo resultado pode ser a exclusão de outras muitas formas de saber”⁷³.

O teólogo assim descreve a relação entre *Moral* e *Sociologia*, o que chama de *Moral Sociológica*:

Outra fonte e campo de renovação para a moral é a sociologia. A moral, toda moral, e mais a cristã, tem uma dimensão social: tem uma perspectiva sociológica. Mais

⁷⁰ VIDAL, M. La solidaridad, p.100 (grifo do autor).

⁷¹ GUARESCHI, P. Ciencias sociales y responsabilidad moral. *Moralia*, Madrid, n.85, p.51-54, 2001. Pedrinho Guareschi apresenta uma síntese sobre a relação entre Ciências Sociais e Teologia Moral. Explica, primeiramente, que “o social começa a existir e se converte em problemas quando algumas disfunções da sociedade não podem ser regulamentadas de um modo relativamente informal, ou através de algumas instituições tradicionais, tais como a religião e a tradição. Assim, o social se converte em uma nova religião, uma religião secular, e os que trabalham com o social, como os sociólogos, os psicólogos sociais e outros, são consagrados ministros religiosos dessa nova religião; são considerados como um grupo especializado cuja missão é trabalhar no campo das disfunções. Historicamente falando, pode-se dizer que o social começou com a Revolução Francesa, quando, por primeira vez, a estrutura social foi submetida a questionamentos e se começou a falar de bem comum e de direitos sociais” (p.52). Descreve, ainda, que para os fundadores da Sociologia, Comte e Durkheim, as ciências sociais foram criadas para responder a uma questão de ordem moral: como reorganizar a sociedade despedaçada pela Revolução Francesa? Ressalta, por outro lado, a importância da *Escola de Frankfurt* (Teoria Social Crítica – o “*Ideologiekritik*”), que exige a inclusão da dimensão ética nas ciências sociais. Explica que as teorias críticas diferem, epistemologicamente, das teorias das ciências naturais. As teorias das ciências são “objetificantes”, as teorias críticas são “reflexivas”.

⁷² GUARESCHI, P. Ciencias sociales y responsabilidad moral, p.71.

⁷³ GUARESCHI, P. Ciencias sociales y responsabilidad moral, p.71.

que em épocas anteriores, na atualidade, o moralista precisa fazer-se cargo da sociologia como ciência coadjuvante da moral. Em uma sociedade dinâmica, em vias de grandes mudanças, o sociólogo tem que ser consultado frequentemente; de outra sorte, nossa moral carecerá de mensagem para o momento atual⁷⁴.

Recorda, por outro lado, a importante conferência proferida por Bernhard Häring, no primeiro Congresso de Teologia Moral ocorrido em Madrid, Espanha, logo após o Concílio Vaticano II, em que o teólogo alemão acentuava a importância da sociologia para a Moral Renovada. Marciano Vidal estabelece um paralelo entre sociologia e “Cristologia”: Cristo como representante de toda a família humana. “Cristo é uma pessoa divina, porém *encarnada*: por esse elemento de Encarnação, Cristo conecta com toda a família humana. Cristo viveu em uma época e em uma determinada cultura; porém seu sentido de encarnação se projeta ao largo de toda a história para assumir todos os valores humanos”⁷⁵. O caráter sociológico lembra à Teologia Moral seu dinamismo, ou como escreve o teólogo: “se aprofunda no homem e a partir dele se chega ao divino. Aprofundando-se na sociologia se chega como por um recorte até a Teologia. E a concepção dinâmica do homem e de todos os valores faz o ponto Ômega que é Cristo”⁷⁶.

Quanto ao *Método teológico* empregado pelo autor cabe ressaltar, ainda, que a Teologia Moral tem seu próprio método científico que “não é o método nem a técnica científica do Direito. A moral é *Teologia* e seus métodos próprios são os métodos teológicos”⁷⁷. A Escritura é vista “como base imprescindível, manejada científica e constantemente, e a *Tradição*, entendida com toda sua força viva, de *Liturgia* e pregação constante da Igreja”⁷⁸. Para o teólogo, “o moralista tem de consultar mais ao psicólogo e ao sociólogo que ao canonista”⁷⁹. Marciano Vidal estrutura seu sistema moral por meio do “método teórico-sistemático” associado ao “prático-operativo”. E, influenciado pelo imperativo kantiano, concebe a pessoa como lugar proeminente em todo o sistema moral. A pessoa humana constitui o centro do valor moral, mas sempre referenciada ao absoluto de Deus configurado em Cristo e na comunidade de fé.

⁷⁴ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.89.

⁷⁵ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.89 (grifo do autor).

⁷⁶ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.91.

⁷⁷ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.97 (grifo do autor).

⁷⁸ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.97 (grifos do autor).

⁷⁹ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.97.

1.4 Dificuldades encontradas no âmbito da renovação da Teologia Moral

Quais as principais dificuldades encontradas na perspectiva da renovação da Teologia Moral? Fundamentalmente, como matizado, Marciano Vidal⁸⁰ defende que a renovação requer a transposição de quatro etapas epistemológicas: diálogo com a *Sagrada Escritura*, *Tradição*, *Magistério Eclesiástico* e diálogo com as *ciências humanas*. A Teologia Moral, numa perspectiva renovada, como acentua o autor, passa por três níveis: Eclesialidade, referência “normativa” de Cristo (Cristônoma) e referência normativa de Deus (Teônoma)⁸¹. Com o advento do Vaticano II, ocorre uma “refundamentação” da maneira de conceber a moral cristã católica.

Descobre-se a dimensão social da Teologia Moral. Ela é vivida nas relações sociais. Faz parte do cotidiano das pessoas, não como norma, mas na condição de exortação ao compromisso cristão, como acentua o Decreto *Optatam Totius*, n.16, ao propor “a excelência da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de produzir frutos na caridade para a vida do mundo”⁸², no seguimento de Cristo. Explica que um dos problemas concretos para a renovação da Teologia Moral encontra-se, até os dias de hoje, no método teológico: “se refere ao problema do método teológico-moral, a justificativa crítica da sua estrutura reflexiva é uma tarefa primordial da ética teológica”⁸³.

Até o Concílio Vaticano II, o modelo teológico-moral vigente era a “moral casuística”⁸⁴. Nos manuais de Teologia Moral não havia uma sólida base antropológica para melhor compreender o comportamento humano. Por isso decorre o apego às normas devido a ausência bíblica como suporte reflexivo e antropológico. O teólogo ressalta que até o Vaticano II a Teologia Moral ficou devedora da dimensão do “mistério”, pois havia perdido sua “substância mistérica”. Explica que, por uma parte, a Teologia Moral uniu-se excessivamente ao Direito Canônico, convertendo-se em fórmulas jurídicas. Esse estilo de moral não significa que não fosse cristã, porém ocorreu um erro de perspectiva e de

⁸⁰ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007, p.27.

⁸¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.225.

⁸² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.117.

⁸³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.126.

⁸⁴ A expressão “Moral Casuística” refere-se à Teologia Moral configurada desde o Concílio de Trento até o Concílio Vaticano II, predominantemente ancorada na norma e sustentada pelo *Direito Canônico*.

apresentação que, por sua vez, influenciou erros relacionados ao conteúdo da Teologia Moral⁸⁵.

Foi necessário, após o Vaticano II, abandonar o modelo *casuístico* em vista de um “paradigma alternativo”. Este se pautou pelo diálogo com a cultura moderna. Enfatiza-se a necessidade de uma autêntica fundamentação da ética teológica. O desafio consiste em conjugar o princípio “antropológico” que ressalta o caráter da liberdade humana com o princípio “cristológico”, pois na base da ética teológica faz-se necessária uma sólida fundamentação antropológica. Por isso, Marciano Vidal resgata da tradição *alfonsiana* o conceito e significado de “Moral da Benignidade” e aplica-o em seu sistema moral, pautando-se pelo princípio teológico da misericórdia.

O “paradigma alternativo” contrapõe o modelo casuístico, já que “a moral casuística não pode formar os confessores de que necessita a Igreja de hoje. O melhor confessor não é aquele que sabe *judgar*, mas aquele que sabe ajudar o penitente a dar o *seguinte* passo no caminho da perfeição”⁸⁶. Nesta perspectiva emerge o seu interesse pela moral da benignidade alfonsiana: “me considero agraciado por haver sido um dos primeiros que com maior insistência tem caracterizado a moral *alfonsiana* como moral da benignidade pastoral”⁸⁷. Portanto, a moral proposta por Marciano Vidal segue o modelo da “*Moral da Benignidade*”, isto é, da “*Copiosa Redenção*”.

A “Moral da Benignidade” distancia-se tanto do “rigorismo” como do “laxismo”, estabelece diálogo com a fragilidade humana, resgata o sujeito moral desfigurado da humanidade e lhe concede sua própria autonomia em Cristo como criatura nova. O teólogo espanhol propõe a mudança de “Moral da obrigação” para “Moral da responsabilidade”. Expressa os principais traços de um programa teológico-moral: “uma moral com ampla e profunda cosmovisão, garantida pelo universo da Palavra de Deus, de lá que se origina o *ethos* cristão, uma moral com larga tradição, em que se tem decantado a sabedoria que não engana e que faz da Igreja, na expressão de Paulo VI na ONU (1965), uma ‘*perita em humanidade*’”⁸⁸.

Quanto às dificuldades da renovação no âmbito da Teologia Moral, o autor constata, por exemplo, a crise presente na realização dos congressos internacionais de

⁸⁵ Cf. VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.79-80.

⁸⁶ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.101 (grifo do autor).

⁸⁷ VIDAL, M. Bernhard Häring: interprete y acrecentador de la tradición alfonsiana. *Studia Moralia*, Roma, n.43, p.135, 2005 (grifo do autor).

⁸⁸ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.26 (grifos do autor).

teologia, principalmente nos primeiros anos após o Concílio Vaticano II. Para situar essa problemática, recorda dois congressos ocorridos em Roma, em 1988. O primeiro, organizado pela *Academia Alfonsiana*, e o segundo, pelo *Instituto João Paulo II*, junto ao *Centro Acadêmico Romano Santa Cruz*. No congresso organizado pela *Academia Alfonsiana* notava-se a concepção de uma Teologia Moral pautada na tolerância e na fragilidade do ser humano. Por outro lado, no congresso sistematizado pelo *Instituto João Paulo II*, percebeu-se um estilo de Teologia Moral ancorada na rigidez e na intolerância da condição humana. O autor constata que, nesse período, há duas maneiras de abordar a Teologia Moral: de um lado, os que defendiam “uma moral exigente, porém misericordiosa (B. Häring), por outro lado, uma moral da intransigência revestida de radicalismo ético (C. Caffra)”.⁸⁹

A Teologia Moral na ótica de Marciano Vidal é focada em diversas nuances. Entretanto, após o Vaticano II, alguns teólogos da moral demonstraram amplas dificuldades em fazer a passagem da moral de princípio “legalista” à moral “renovada”, como ressalta o Decreto *Optatam totius*, n.16. Devido a esse conflito metodológico, o autor sublinha a “crise” da Teologia Moral que perdura até os dias atuais. Porém, pontua que “não se pode dizer que a crise atual da reflexão teológica-moral consiste fundamentalmente em um enfrentamento desta com o Magistério Eclesiástico global (do papa e dos bispos) em assuntos decisivos da consciência moral católica”⁹⁰. Na parte destinada à *Moral Renovada* e à *Moral da Sexualidade*, encontram-se as explicações sobre os motivos da “crise” instalada na Teologia Moral que não se restringe somente ao universo eclesial.

O programa adotado pelo teólogo, em vista da Moral Renovada no âmbito da ética teológica, estabelece, primeiramente, o diálogo com a interdisciplinaridade no campo do saber oferecido pela sociedade. Trata-se da relação da Teologia Moral com as demais áreas do saber humano⁹¹. Em segundo lugar, que é preciso devolver à Teologia Moral a dimensão bíblica que ela perdeu na *Época da Moral Casuística*. Para alcançar esse objetivo, faz-se necessário um fecundo diálogo da Teologia Moral com a Sagrada Escritura⁹². Situa a Teologia Moral dentro da Tradição da Igreja, servindo-se da Doutrina do Magistério Eclesiástico para melhor explicá-la em relação aos principais desafios e às questões mais urgentes com que a sociedade se depara na área da moral.

⁸⁹ VIDAL, M.; SCHURR, V. *Bernard Häring y su nueva teología moral católica*, p.77.

⁹⁰ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*. Navarra: Verbo Divino, 1992, p.21-22.

⁹¹ Cf. RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. *La ética cristiana hoy*, p.38.

⁹² Cf. VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*. Estella: Verbo Divino, Madrid: Paulinas, 1985, p.28-31.

Esse programa encontra-se nos três volumes que compõem o esboço da *Moral de actitudes*: oferecer mais credibilidade cultural e socialmente funcional e adulta à moral cristã para o mundo de hoje. “Em meu trabalho teológico-moral tenho procurado ter em conta a exortação do Concílio Vaticano II de expressar com linguagem de hoje a verdade revelada”⁹³. Em outras palavras, “na redação do manual *Moral de actitudes* recorro às aportações da tradição teológica, dialogo com a antropologia do momento presente, e proponho um projeto ético para a realização da pessoa e para a construção de um mundo justo e solidário”⁹⁴. Por isso, sua avaliação quanto ao Concílio Vaticano II, em relação ao tema da moral, segue sendo positiva:

O panorama da reflexão teológico-moral católica tem dado uma mudança qualitativa. Para comprová-lo basta comparar um Manual de Moral usado pelos sacerdotes nos anos quarenta e cinquenta e uma Síntese de Teologia Moral pós-conciliar. A mudança é tão notável que se pode falar de uma variação epocal na história da reflexão teológico-moral⁹⁵.

Nesse contexto, o teólogo propõe o retorno às fontes evangélicas, mudanças na busca e na apresentação da verdade moral, à insistência de um *ethos* da solidariedade que tende a superar a exclusão, à qual estão submetidas injustamente muitas pessoas: “esse programa se fará realidade se a Teologia Moral se articular dentro de um grande projeto cristão em que o ‘moral’ se articula com o ‘teologal’ e com a ‘ortopraxis’. A Teologia Moral tem que nascer da espiritualidade e precisa culminar no compromisso da solidariedade”⁹⁶. Entretanto, segundo o autor, encontram-se ainda sinais visíveis da “crise” instalada na Teologia Moral, especificamente em dois setores: na Moral da Sexualidade ligada à Bioética⁹⁷. Por isso, faz-se necessário especificar o tema da Moral Renovada e a relevância para a Moral da Sexualidade.

⁹³ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. *La ética cristiana hoy*, p.49.

⁹⁴ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. *La ética cristiana hoy*, p.51.

⁹⁵ VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre: orientación fundamental de la reflexión teológico-moral, hoy. *Moralia*, Madrid, n.45, p.19, 1990.

⁹⁶ RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. *La ética cristiana hoy*, p.53 (grifos do autor).

⁹⁷ Cf. VIDAL, M. Congreso Internacional de Bioética organizado por la Academia Alfonsiana en honor de San Alfonso de Liguori (1696-1787). *Studia Moralia*, Roma, n.26, p.287, 1988.

1.5 Moral Renovada e a Moral da Sexualidade

Marciano Vidal concebe a sexualidade como realidade que contempla a pessoa humana em sua totalidade. Explica que, ao longo da história da Igreja, os Santos Padres⁹⁸ não faziam “teologia sistemática”, como a entendemos hoje; todavia, elaboraram conceitos que são, sim, consistentes, e que foram recebidos criticamente pelos teólogos sucessivos. Porém, a sexualidade no universo teológico cristão não foi abarcada como experiência humana que contempla a totalidade da pessoa. A sexualidade ficou devedora de uma antropologia capaz de tirá-la do âmbito pró-criativo e genital⁹⁹. Dessa forma compreende-se “a difícil assimilação da

⁹⁸ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo: orientaciones éticas y perspectivas sobre la homosexualidad*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 2009, p.31. O cristianismo primitivo sobre o tema da sexualidade pode ser evidenciado através dos escritos divididos em três grupos: “padres apostólicos ou escritos *sub-apostólicos*, (s.I) padres *apologetas* (s. II) e escritos da Época Patrística (ss. III-VII)”. (p.31).

⁹⁹ A entrada do *Personalismo* na Teologia Moral Católica ocorreu de forma lenta ao longo da história. Com isso, a sexualidade foi concebida como realidade genital em vista da procriação, sobretudo, na Moral do Matrimônio. O primeiro documento do Magistério a tratar da sacramentalidade do matrimônio e a sublinhar o caráter religioso do matrimônio foi a Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880). Isso significa que lentamente começa a ocorrer a reflexão acerca do significado teológico do matrimônio e do papel da sexualidade dentro do matrimônio. No século XX, o filósofo alemão *Dietrich von Hildebrand*, professor de filosofia de Munich, foi o primeiro leigo casado a fazer uma contribuição substancial à Doutrina Católica sobre a sexualidade no matrimônio. Em suas aulas, no ano de 1925, falava, em termos líricos, sobre o coito, opondo-se ao “enfoque puramente biológico” na relação matrimonial. A Encíclica *Casti Connubii*, de Pio XI (1930), segue, por sua vez, três paradigmas importantes para refletir o significado da sexualidade no matrimônio: Trento, Santo Agostinho e Santo Tomás. A partir dessa encíclica, inicia-se uma nova fundamentação teológica sobre o matrimônio cristão católico. As ideias de Dietrich von Hildebrand sobre *Moral do Matrimônio* aparecem no Concílio Vaticano II: a relação sexual é fruto do amor conjugal. Esse filósofo alemão conhecia muito bem a teologia de Santo Tomás de Aquino, por isso dizia que a relação sexual no matrimônio consistia no cumprimento do amor conjugal e da comunidade de vida. Já Santo Tomás explicava que o sexo matrimonial deveria ser uma relação pautada no “amor-amizade”. Amizade como respeito ao outro. Outro importante pensador que contribuiu para a reflexão da sexualidade no matrimônio foi Hebert Doms (1935), que defendia a igualdade entre o homem e a mulher, pois pensava o matrimônio como uma comunidade. Ele opõe-se a Santo Tomás, pois este dizia que o homem concedia a forma (esperma) e a mulher simplesmente a matéria (óvulo). Daí seu interesse em defender a igualdade entre homem e mulher na relação matrimonial. Assim, Hebert Doms defendia a relação matrimonial como um ato que se expressava não somente através dos órgãos genitais, mas por meio do abraço, do beijo, da carícia etc. Para ele, o matrimônio não consistia em ajuda mútua e tampouco tinha como fim a procriação, mas visava formar uma comunidade fecunda comprometida a desenvolver-se e contribuir ao crescimento mútuo na relação matrimonial. Positivamente, o *Concílio Vaticano II* recupera a dimensão bíblica do matrimônio como *Aliança*. Apresenta uma reflexão que vai além de conceber o matrimônio como um *contrato social*, uma vez que se trata de uma *Aliança* configurada no amor. A sexualidade passa a ser incluída no amor conjugal. Negativamente, Santo Agostinho defendia que o ideal do casal seria viver em castidade, a exemplo de José e Maria, separando, assim, o amor da sexualidade. Para ele, os filhos não são frutos do amor, mas da união sexual dominada pela concupiscência. O ideal seria a geração dos filhos por outros meios. Diferentemente dos pressupostos de Agostinho, pode-se falar em “avanço” na maneira de se conceber a sexualidade matrimonial no Magistério Eclesiástico. A Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*, de João Paulo II, na parte destinada à reflexão da sexualidade no matrimônio, não reduz a sexualidade como dimensão exclusivamente biológica e reprodutiva. Assim escreve: “a fecundidade do amor conjugal não se reduz, contudo, somente à procriação dos filhos, ainda que seja entendida em sua dimensão especificamente humana: se amplia e se enriquece com todos os frutos da vida moral, espiritual e sobrenatural que o pai e a mãe estão chamados a dar aos filhos e, por meio deles, a Igreja e ao mundo” (*Familiaris Consortio*. Madrid: San Pablo, 2005, n. 28).

sexualidade pelo Cristianismo”¹⁰⁰, por causa da visão basicamente unilateral da sexualidade. O autor descreve a influência do *estoicismo* na teologia de alguns dos Santos Padres, como também sua difusão em todo o Cristianismo primitivo. Como consequência, “dentro do campo da moral sexual, são muitos os aspectos em que se denota a influência do estoicismo”¹⁰¹. Essa influência na “doutrina da sexualidade com fim pró-criativo do ato sexual tem perdurado até nossos dias”¹⁰².

O teólogo sublinha que houve uma mudança interna da “lei natural” para a “normatividade humana” ou antropológica. A “lei natural”, de origem estoica, encontrou na Moral Cristã Católica espaço fecundo. Perdurou por muitos séculos, como “via segura” de base da moral católica. Recorda que somente no século XX, com o teólogo Karl Rahner, a teologia muda de perspectiva, pois com ele houve novo impulso na área da antropologia teológica como mediação teológica. Marciano Vidal propõe substituir “lei natural” por “antropologia teológica”. Ressaltando que o Vaticano II propôs o “Humanismo da Responsabilidade” na ótica reflexiva, o autor segue a mesma postura e sugere um novo humanismo para a Teologia da Moral Renovada¹⁰³.

Em decorrência da “ausência” da antropologia, ou de sua inexpressividade na Moral da Sexualidade até o Concílio Vaticano II, Marciano Vidal propõe, em seu Método teológico-moral, um diálogo entre a Teologia Moral e as ciências humanas. Demarca o papel das ciências modernas na renovação da moral e, especificamente, na área da Moral da Sexualidade. O diálogo tem como meta aproximar os diversos saberes, entre eles, a psicologia e a sociologia¹⁰⁴, de modo interdisciplinar com a Moral Sexual. Emergem desse processo elementos antropológicos para melhor lidar com o tema da sexualidade. Sobre antropologia e sexualidade, escreve: “para fazer uma exposição adequada da dimensão ética do comportamento sexual humano é necessário tomar como ponto de partida a compreensão antropológica da realidade sexual”¹⁰⁵.

¹⁰⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y da la sexualidad*, v.2, p.510.

¹⁰¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.32.

¹⁰² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.33.

¹⁰³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.190-193.

¹⁰⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y da la sexualidad*, v.2, p.445.

¹⁰⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.443.

De acordo com o teólogo, a fundamentação antropológica¹⁰⁶, no estudo da sexualidade, amplia com mais solidez sua realidade “plástica”, superando seu papel meramente “biologicista”, que não contempla a pessoa em sua amplitude. A antropologia clarifica o caráter relacional da sexualidade, o que o autor chama de “linguagem de amor”. Em sua avaliação, faz-se necessário construir a moral sexual tendo como referencial a antropologia sexual. Nesse caso, o “conteúdo da moral sexual” não ficará reduzido à orientação meramente no âmbito do pecaminoso.

Resumidamente, conclui-se que a Antropologia Teológica¹⁰⁷ tem a função de ser a parte da teologia que se destina a refletir sobre a pessoa humana, à luz do evento Cristo. No entanto, para se compreender essa função da Antropologia Teológica, é preciso discorrer antes sobre seu lugar e história enquanto tratado, uma vez que é clara sua importância e contribuição desde sua recente colocação como disciplina. Assim, a partir de outros tratados reagrupados da tradição teológica nos períodos próximos e após o Vaticano II, o tratado de Antropologia Teológica surge como disciplina.

O princípio fundamental para compreender essa disciplina encontra-se na questão acerca da Revelação, pois é a partir do evento *criacional* de Deus, que continua a fazer-se na pessoa e história, que se dá a evolução do ser humano plenificado na autocomunicação realizada pela Encarnação do Verbo. Dessa forma, percebe-se a amplitude do *Tratado*, já que procura abarcar toda uma reflexão que se faz da pessoa enquanto criatura que emerge do desejo Divino de autocomunicar-se.

Na história da evolução do que se entende hoje como *Tratado de Antropologia Teológica*, muito importante é o embasamento bíblico a partir dos dois Testamentos (AT e NT), como também a reflexão trazida pela Teologia Patrística, principalmente a partir da figura de Agostinho, em seu *Tratado da Graça*. Mais à frente, encontrará grandes desafios de compreensão na Idade Média, assim como no período da Reforma, com a doutrina da justificação, que marca diferentes pontos de vista em Lutero e no Concílio de Trento. Porém, é entre os séculos XIX e XX que ocorre uma sistematização mais organizada do *Tratado da Antropologia Teológica* como se tem hoje. No embate com as teorias científicas acerca da criação e origem do homem e do universo, quando a ciência está mais distante do que crê a

¹⁰⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.453.

¹⁰⁷ Cf. LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p.11-65.

teologia, surge a necessidade de uma sistematização no diálogo com a crescente antropologia filosófica e as ciências humanas.

O século XX apresentou, com o Iluminismo, uma virada na compreensão das diversas áreas do conhecimento sobre o humano, a partir, por exemplo, de pensamentos como os de Sigmund Freud e dos estruturalistas (Levi-Strauss). Assim, torna-se reforçada a necessidade de diálogo entre esses diversos campos do conhecimento. E é a antropologia que procura fazer uma abordagem universal do ser humano. Com isso, em 1957, Karl Rahner¹⁰⁸ fala pela primeira vez em antropologia teológica, que será reforçada pelas afirmações do Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, e, mais tarde, após o concílio, se desenvolverá a partir da coleção *Mysterium Salutis* e dos primeiros Tratados de Antropologia Teológica de Flick e Alzeghy.

No que tange ao objeto principal da *Antropologia Teológica*, este é compreendido e visto a partir de sua relação com o Criador e o Verbo Encarnado, plenitude do humano e modelo do novo homem surgido do acontecimento da redenção. Sendo assim, a legitimidade do *Tratado da Antropologia Teológica* está na recuperação e acentuação da figura humana não apenas do ponto de vista do pecado e afastada de Deus, mas, antes de tudo, do lugar de criatura e filho no Filho de Deus. Em outras palavras:

Quando falamos de cristianismo e humanismo, de teologia e antropologia, de cristianismo “humanista” ou de “rosto humano”, ou de teologia em termos antropológicos, queremos dar a entender que o tema fundamental da teologia tem sido e segue sendo o homem, ou seja, Deus e o homem vivente, ou melhor, Deus que se fez homem e que como tal habita entre nós¹⁰⁹.

Falar de Deus é falar do homem, de modo que perguntar por Deus é perguntar pelo homem. Assim, “chegamos à configuração da famosa frase de R. Bultmann de que ‘falar do homem é falar de Deus’ e que, se queremos falar de Deus devemos falar de nós mesmos”¹¹⁰. Segundo Marciano Vidal, um dos motivos da “crise” da Teologia Moral encontra-se na antropologia.

A crise moral atual encontra-se nas crises antropológicas da cultura atual. Tais crises antropológicas são atribuídas a dois fatores: a concepção filosófico-cultural do

¹⁰⁸ Cf. RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969, p.13-41. “Esta exposição desejaria convencer que a teologia dogmática deve tornar-se hoje, uma antropologia teológica, que este ‘antropocentrismo’ é necessário e fecundo. Não devemos considerar o problema do homem nem a resposta a este problema como área diferente, material e localmente, dos outros domínios de expressão teológica, pois abrange toda a teologia dogmática” (p.13).

¹⁰⁹ SALAS, G. L. *Humanismo y cristianismo: ensayo de Antropodicea*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1994, p.42.

¹¹⁰ SALAS, G. L. *Humanismo y cristianismo*, p.45.

chamado “pensamento débil” (ou pós moderno), que se instala na finitude e proclama a “fugacidade” e a “leviandade” do humano; e a mentalidade secundarista e laicista¹¹¹.

Explica que “todo projeto cristão de longo alcance e de profundo significado leva uma visão de homem. Esta ‘antropologia de base’ condiciona em grande medida a originalidade, a funcionalidade e a eficácia das propostas cristãs”¹¹². Por isso, o teólogo espanhol explica que o “mal estar moral” atual da Moral encontra-se relacionado a uma área específica: “a crise atual se situa em um campo concreto: o da ética sexual com implicações na bioética e na ética matrimonial”¹¹³.

1.6 A crise instalada na Moral da Sexualidade

O autor assinala algumas realidades que evidenciam a “crise” na esfera da Moral da Sexualidade: a imoralidade de toda relação sexual prévia ao matrimônio, ainda com aqueles casais que têm uma decisão firme de casar-se dentro de um prazo prudencial; a relação da comunhão das pessoas divorciadas¹¹⁴ que voltam a casar-se, ainda que tal situação não origine nenhum prejuízo a terceiros, que não haja escândalo objetivo e suponha uma estabilidade afetiva e familiar; mediante a leitura fenomenológica do encontro sexual conjugal como uma relação em que devem dar-se juntos, cronologicamente (e, portanto, não

¹¹¹ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.83.

¹¹² VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.97-98.

¹¹³ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.23.

¹¹⁴ Cf. VIDAL, M. Propuestas para una “normalización” eclesial de las parejas católicas “recasadas”. *Moralia*, Madrid, n.109, p.87-105, 2006. O autor coloca em discussão o estado atual da doutrina sobre a situação dos católicos que se encontram em convivência conjugal depois de um divórcio ou de uma separação. Apresenta as considerações teológicas sobre o tema e os problemas pastorais que suscitam a realidade da segunda união na vida eclesial. O papel da teologia diante da realidade dos divorciados, segundo o teólogo, passa por três momentos: 1) A teologia tem como meta resgatar o caráter *sapiencial*: É preciso criar uma “teologia” do fracasso, da equivocação e da fragilidade humana. Explica, ainda, as considerações de São João Crisóstomo por ensinar a buscar soluções cristãs partindo do princípio da misericórdia; 2) Orientação *salvífica*: A comunidade cristã é por excelência uma comunidade que orienta para a salvação; 3) O valor da “*equidade pastoral*”: João Paulo II propõe como reflexão teológica o significado da harmonia entre justiça e misericórdia. Resumidamente, um dos problemas pastorais e eclesiais consiste na proibição da não comunhão na Eucaristia. Referindo-se à Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*, n.84, Marciano Vidal sublinha alguns elementos importantes adotados pelo documento como programa pastoral às pessoas de segunda união: “1) Exortam a escutar a Palavra de Deus; 2) a frequentar o sacrifício da Missa; 3) a perseverar na oração; 4) a incrementar as obras de caridade e as iniciativas da comunidade em favor da justiça; 5) a educar os filhos na fé cristã; 6) a cultivar o espírito e as obras de penitência para implorar desse modo, dia a dia, a graça de Deus”. Porém, o teólogo recorda as considerações do Papa Bento XVI por ocasião de sua visita à Diocese de Aosta, Itália, em que fez um pronunciamento acerca da participação das pessoas “descasadas” na Eucaristia: “uma Eucaristia sem a comunhão sacramental imediata certamente não é completa, falta algo essencial” (p.90).

separados), o aspecto unitário e o aspecto pró-criativo (no caso da inseminação artificial conjugal) totalmente intraconjugal¹¹⁵.

O tema da bioética na moral sexual, na avaliação do autor, tomou uma proporção considerável nos últimos tempos, pois “as técnicas de reprodução humana introduzem rupturas fundamentais no conceito e na realidade da procriação ou transmissão da vida humana”¹¹⁶. E acrescenta: “já não se trata somente de controlar os ritmos biológicos da reprodução (métodos anticonceptivos), mas de vencer os impedimentos que conduzem à esterilidade, esta originada por enfermidade ou sendo consequência do passar do tempo (idade infértil)”¹¹⁷. O desafio ético não consiste somente no fato da procriação¹¹⁸, mas também nas condições da procriação: eliminação de “deficiências” genéticas, escolha do sexo etc. As novas técnicas proporcionam o conceito da procriação como escolha¹¹⁹.

O autor, portanto, matiza os principais conflitos na esfera da Moral da Sexualidade que têm tido mais ressonância nos últimos tempos. Em sua avaliação, em algumas áreas da moral católica oficial ainda perdura a tendência à densidade e acumulações normativas. E completa: “me refiro aos âmbitos da bioética, da ética sexual e da ética conjugal e familiar”¹²⁰. Sobre a “crise” da Moral da Sexualidade, sublinha: “me refiro ao pluralismo de opiniões dentro da Moral Católica”¹²¹.

Afirma que na “crise” atual da Moral da Sexualidade perdura “a crise do Magistério suscitada por ocasião da Encíclica *Humanae Vitae*, de Paulo VI”¹²². Entretanto, ressalta que o ser humano encontra-se ainda em uma etapa da “crise” não como resultado da *Humanae Vitae*. Mas a “crise” tem-se manifestado, por parte de alguns moralistas (conservadores), em decorrência da pretensão de impor uma “interpretação maximalista sem

¹¹⁵ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.28.

¹¹⁶ VIDAL, M. *Diez palabras clave en moral del futuro*. Navarra: Verbo Divino, 1999, p.212.

¹¹⁷ VIDAL, M. *Diez palabras clave en moral del futuro*, p.212.

¹¹⁸ Cf. VIDAL, M. Existe el “derecho a procrear”? *Moralia*, Madrid, n.33, p.43, 1987. Sobre as discussões éticas relacionadas ao “direito” da “procriação humana”, escreve: “A procriação é um bem da condição humana; porém o conteúdo desse bem não é a procriação enquanto ação isolada e considerada exclusivamente por ela mesma, mas a procriação enquanto realidade processada dentro de umas condições que a ‘humanizam’ e que, conseqüentemente, a convertem em bem humano. Por isso, na categoria de ‘direito humano’ não entra adequadamente a simples procriação (‘direito a procriar’); o que cabe dentro da categoria de ‘direito humano’ é o exercício responsabilizado da função procriativa (‘direito a fundar uma família’)” (p.43).

¹¹⁹ Cf. VIDAL, M. *Diez palabras clave en moral del futuro*, p.212.

¹²⁰ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.32.

¹²¹ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.32.

¹²² VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.22 (grifo do autor).

ter em conta os matizes aportados nesses últimos vinte anos de vida eclesial; e, por outra parte, de outros moralistas (em resposta aos conservadores), em pedir os fundamentos bíblicos e tradicionais da dita leitura maximalista”¹²³. Porém, em seu modo de entender a origem da “crise” na esfera da moral, reporta-se aos séculos XVII e XVIII para contextualizar como fator desencadeador “a crise de identidade tencionada por dois extremos, o rigorismo e o laxismo”¹²⁴.

Para o teólogo, abordar o tema da “crise” na atualidade implica “um terreno de notável imprecisão semântica”¹²⁵. Fala-se, por exemplo, de “crises dos valores” devido ao caráter da fragilidade do conceito de valor. Por outro lado, percebem-se “crises dos valores morais”, focando-se no *niilismo* em que desaparece o significado da coletividade e emerge o convite ao individualismo. Por isso, a necessidade segundo o autor de fazer a distinção entre os tipos de “crises”. No uso ordinário, o termo “crise”, tem um caráter preferentemente negativo, como: perda do ânimo, situação problemática na área da economia, da política, desorientação no âmbito da cultura e da religião.

Uma segunda maneira de abordar o tema da “crise” consiste no uso desse termo de maneira culta. Este, por sua vez, procura situar o significado da palavra “crise” numa perspectiva semântica positiva, de acordo com sua etimologia grega: “juízo, discernimento, decisão final sobre um processo iniciado, mudança decisiva”¹²⁶. O autor dá preferência à segunda opção em sua análise. A “crise” não pode ser concebida como realidade que desestimula o pensar teológico, pois cada período da história apresenta um tipo de “crise” em que se exige do ser humano a capacidade reflexiva de lidar com esse fato. E acrescenta:

Nossa época não é pior que outras; talvez seja melhor que a maior parte das anteriores. O que sucede é que tem suas próprias crises, igual as que sucederam nas etapas anteriores precedentes. Tomar nota e fazer ponderações da crise moral de nossa época não é outra coisa que viver lucidamente, sem ceder nem à tentação da irresponsabilidade nem ao desânimo do catastrofismo¹²⁷.

¹²³ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.22.

¹²⁴ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.32. Sobre esse fato, Marciano Vidal explica a postura equilibrada de Santo Afonso como teólogo da moral ao propor o caminho do *probabilismo* como opção pela teologia da “benignidade pastoral” frente ao “rigorismo moral” que predominava nesse período da história da Igreja.

¹²⁵ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.22.

¹²⁶ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.16.

¹²⁷ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.16.

A “crise” por um lado, corresponde à condição do ser humano¹²⁸. Por outro, existe a crise moral em “sentido lato”. Esta corresponde à variação dos processos morais da existência do ser humano em âmbito individual e coletivo. Há ainda a crise moral em “sentido estrito”, a qual se verifica nas transformações consideráveis da moral em suas correspondentes dificuldades específicas para a existência, influenciando diretamente a vida do ser humano. É nessa perspectiva que Marciano Vidal descreve a “crise da moral atual”. A estimativa moral do homem ocidental se encontra em uma profunda “crise”, pois, “se as grandes áreas significativas da realidade (mundo, homem, Deus) sofrem obscurecimento, é normal que apareça no horizonte humano a crise moral”¹²⁹.

O teólogo coloca precisamente o significado da estimativa moral moderna em sintonia com a estrutura da autonomia: “a justificativa kantiana da ética é a raiz da moral moderna. É uma justificativa irrenunciável, assim como a autonomia é uma condição imprescindível da moral”¹³⁰. A “crise” da estimativa moral encontra-se na razão autônoma. A definição de autonomia corresponde, pois, “à estrutura do humano enquanto tem capacidade de ser e atuar como *sujeito*. Proclamar a autonomia é proclamar o ‘resgate do sujeito humano’”¹³¹. A autonomia é concebida como estrutura do humano enquanto pressuposto central para a ética.

Para Marciano Vidal o homem moderno deixa-se interpretar pelos “três mestres da suspeita”: Marx, Nietzsche e Freud. “Esses três exegetas da modernidade utilizam a chave da suspeita para analisar os produtos da consciência do homem moderno. O resultado é patentear a gênese e os mecanismos que fazem da consciência moderna uma ‘consciência falsa’”¹³². Por isso, a “crise moral” atual corresponde a uma crise de credibilidade em decorrência da exacerbação da “suspeita que conduz a duvidar não somente dos produtos morais vigentes (moral burguesa, moral convencional, moral de partido, moral da Igreja), mas da mesma faculdade estimativa do homem”¹³³.

¹²⁸ Cf. VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.17. A crise como condição humana, segundo o teólogo espanhol, está relacionada, por exemplo, à categoria biológica: crises no crescimento biológico correspondem a uma categoria psicológica; crises no desenvolvimento psíquico correspondem a uma categoria social, política, econômica, cultural e religiosa.

¹²⁹ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.19.

¹³⁰ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.20.

¹³¹ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral: lo que tiene que decir*. Madrid: Paulinas, 1976, p.37.

¹³² VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.21.

¹³³ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.21.

São orientações subjetivas da moral: relativismo cultural, *niilismo* histórico e situacionismo individualista¹³⁴. Especificamente quanto à crise na área da moral cristã, o teólogo descreve ao menos dois fatores: o excessivo moralismo relacionado ao passado, todavia não muito distante e atrelado a uma apresentação legalista pautada numa tendência heterônoma da moral cristã; e a falta de uma exposição coerente do fenômeno moral dentro da síntese cristã, em que se constata a difícil renovação teológico-moral, uma vez que não tem alcançado quantitativa e qualitativamente esse objetivo¹³⁵.

O autor lembra de uma “aposta a favor da racionalidade ética da sociedade democrática, racionalidade que se constrói sobre a base da não confessionalidade, sobre o respeito ao pluralismo, assim como sobre o diálogo e a consciência universal dos seres racionais”¹³⁶. Formula uma crítica ao modo de proceder do Magistério Eclesiástico:

Os mecanismos que utiliza a Igreja para exercer o monopólio ético costumam consistir em declarar-se a si mesma “guardiã” da ordem moral (previamente submetidos às instâncias religiosas) e em constituir-se em “intérprete” autêntica dos valores morais. Supõe uma sacralização excessiva da ordem moral¹³⁷.

Em sua análise, toda crise tem uma origem causal. Delimitando-se o foco da “crise” no universo da moral, o autor ressalta a publicação de dois documentos pós-Vaticano II que contribuiriam demasiadamente para a não estimulação do pensar teológico no campo da Moral da Sexualidade, visto que alguns teólogos que trabalhavam com entusiasmo para a renovação da moral, especificamente da Moral da Sexualidade, viram-se desestimulados em propor uma nova perspectiva para a reflexão da sexualidade. Trata-se da Encíclica *Humanae Vitae* (1968), que versa sobre o controle da natalidade, e a Declaração *Persona Humana* (1975), sobre ética sexual e comportamento homossexual¹³⁸. Por ora, vale ressaltar que o “limite” da Declaração *Persona Humana* (1975) que o autor menciona consiste no conceito de “natureza” ou “contra natureza”, no qual o documento está fundamentado¹³⁹.

¹³⁴ Cf. VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.22.

¹³⁵ Cf. VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.25.

¹³⁶ VIDAL, M. La ética cristiana en la nueva situación española. *Selecciones de Teología*, Carthaginensia, n.109, p.53, 1989.

¹³⁷ VIDAL, M. La ética cristiana en la nueva situación española, p.54.

¹³⁸ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.17.

¹³⁹ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.119-121. O autor apresenta um resumo da Declaração *Persona Humana* (1975). Trata-se do primeiro documento do Magistério Eclesiástico moderno que trabalha o tema da homossexualidade. O documento distingue dois tipos de homossexuais (n.8): o primeiro corresponde ao caráter *transitório* “que procede de uma falsa educação, de falta de desenvolvimento sexual normal, de hábito adquirido, de mau exemplo”. O segundo, *definitivo*, causado por “certos instintos inatos ou constituição patológica”. Explica, ainda, que a declaração ressalta que a primeira forma de homossexualidade “não é incurável”,

A Encíclica *Humanae Vitae* (1968) causou profundos impactos negativos. Ocorreram protestos contra as afirmações da encíclica (sobre o uso de contraceptivos)¹⁴⁰ como, por exemplo, a “Declaração de Colônia”, dos bispos da Alemanha, que afirma: “nos molesta que o Magistério pontifício tenha-se centrado tão insistentemente sobre essa classe de problemas”¹⁴¹. O autor recorda que a “crise moral” no fim dos anos 1980 e começo dos anos 1990 teve seu início nas expressões da “Declaração de Colônia” e no processo contra o moralista Bernhard Häring.

O teólogo alemão publicou um artigo na revista italiana *Il Regno*, em 15 de janeiro de 1989, em que pedia ao Papa uma reconsideração da doutrina oficial sobre a contracepção¹⁴². O protesto de Bernard Häring teve considerável expressividade a âmbito internacional por tratar-se de um tema de moral sexual. Marciano Vidal sublinha o surgimento de mais dois escritos pontifícios que assinalavam os sinais da “crise da moral”. Trata-se da promulgação do *Catecismo da Igreja Católica* (1992)¹⁴³ e, sobretudo, a publicação da Encíclica *Veritatis Splendor* (1993)¹⁴⁴, pois João Paulo II fazia referência à necessidade da “revisão da Moral Fundamental”.

O teólogo afirma que João Paulo II referiu-se com frequência à crise da Teologia Moral ao menos em três encíclicas: *Centesimus Annus*; *Veritatis Splendor* e *Fides et Ratio*. Lembra que os temas de bioética e da ética da sexualidade entraram em confronto com o Magistério de João Paulo II¹⁴⁵. Em sua avaliação, o Pontificado de João Paulo II apresentou atitudes conservadoras em três áreas da moral: “nos aspectos relacionados com a moral sexual, com a Moral do Matrimônio e com a bioética”¹⁴⁶. A crise atual da Teologia Moral na Igreja Católica tem várias causas. Desde os enfrentamentos pessoais à

entretanto, que a segunda “se tem por incurável”. Mesmo tratando-se de um documento moderno, a Declaração *Persona Humana* concebe o homossexualismo como patologia.

¹⁴⁰ Cf. PAULO VI, Papa. Carta Encíclica *Humanae Vitae*, n.11: “Deus dispôs com sabedoria leis e ritmos naturais de fecundidade, que já por si mesmos distanciam o suceder-se dos nascimentos. Mas, chamando a atenção dos homens para a observância das normas da lei natural, interpretada pela sua doutrinação constante, a Igreja ensina que qualquer ato matrimonial (*quilibet matrimonii usus*) deve permanecer aberto à transmissão da vida”.

¹⁴¹ VIDAL, M.; SCHURR, V. *Bernard Häring y su nueva teología moral católica*, p.80.

¹⁴² Cf. VIDAL, M.; SCHURR, V. *Bernard Häring y su nueva teología moral católica*, p.73.

¹⁴³ Cf. VIDAL, M. La matriz tomista de la moral general en el Catecismo de la Iglesia Católica. *Studia Moralia*, Roma, n.32, p.21-24, 1994. Marciano Vidal explica o tema da Moral no *Catecismo da Igreja Católica* publicado em 1992.

¹⁴⁴ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.17.

¹⁴⁵ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.18-19.

¹⁴⁶ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.21.

lamentável luta de determinadas instituições (Universidades, movimentos, etc) pelo controle do poder eclesiástico, é preciso reconhecer a existência de diversas concepções da função da teologia e do Magistério Eclesiástico, assim como as diversas maneiras de entender a relação entre fé e realidade humana, e sem esquecer a diversidade dos enfoques teológicos globais.¹⁴⁷

1.7 Uma nova estimativa reflexiva para sair da crise da moral sexual

Que saída propõe Marciano Vidal para lidar com o “mal estar” presente na Moral da Sexualidade? A Teologia Moral deve se apoiar no caráter filosófico-antropológico ou em apreciações de princípio prudencial; na realização do conteúdo axiológico que está subjacente à norma (“moralidade objetiva” e “responsabilidade subjetiva”) por causa do déficit moral da sociedade; e estabelecer diálogo com a moral pública que orienta como sair da “barbárie”, pois esta atinge toda a sociedade (são éticas não religiosas de princípio “laico” e “racional”). Lembra, ainda, que a ética civil não se opõe à ética religiosa¹⁴⁸. Como definição de ética civil, escreve: “se entende por ética civil ou mesmo moral comum de uma sociedade pluralista e secular, enquanto convergência moral das diversas opções morais da sociedade”¹⁴⁹.

É de interesse de Marciano Vidal propor como forma de reflexão diante da crise da moral sexual a dimensão da “sensibilidade ética” como meio que transforma e orienta a pessoa. É constante sua recorrência ao tema da moral pública, já que esta “indica a referência aos valores objetivos e a responsabilidade dos sujeitos e dos grupos”¹⁵⁰. Porém, sua proposta da moral pública não está reduzida somente à esfera do comportamento sexual ou conjugal. A esse reducionismo o autor chama de “moral visigótica”, como denominava o filósofo espanhol Ortega y Gasset¹⁵¹. A moral pública, por outro lado, abarca todas as dimensões do existir humano. Mas aqui seu foco volta-se para a análise do papel da moral pública na sociedade perante os desafios do tema da Moral da Sexualidade.

O teólogo concebe a ética como realidade antropológica. “A ética é a antropologia convertida em origem de significados para a vida humana. Os significados antropológicos constituem os valores éticos que por sua vez se manifestam através de normatividades

¹⁴⁷ VIDAL, M.; SCHURR, V. *Bernard Häring y su nueva teología moral católica*, p.76.

¹⁴⁸ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.34-61. A discussão sobre o papel da *ética civil* encontra-se no último capítulo deste trabalho.

¹⁴⁹ VIDAL, M. *La ética cristiana en la nueva situación española*, p.52.

¹⁵⁰ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.49.

¹⁵¹ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.50. O autor explica que a *Moral Pública* não pode voltar-se somente para os “escândalos públicos”, muitas vezes reduzidos exclusivamente ao comportamento da vida sexual e conjugal. Um Estado que entende por *Moral Pública* somente a conservação da “pureza sexual” entre as pessoas é um Estado visigótico, como explica o filósofo Ortega y Gasset.

necessariamente abertas”¹⁵². A “moralidade pública ou civil” torna-se uma exigência da própria vida social “enquanto critério de discernimento do humano ou lugar de apelação para todos”¹⁵³. Defende que a ausência da moral pública na sociedade necessariamente conduz à perda da moral privada, pois, “sem ética, a vida dos grupos tende a deixar-se reger pela instintividade”¹⁵⁴. Ou ainda, a ética “na” sexualidade, em sua avaliação, tem como finalidade zelar pelo cuidado de não fazer do outro uma espécie de “barbárie”¹⁵⁵ diante do prazer, uma vez que, onde não há ética, o instinto prevalece.

Sobre o lugar da moral pública na sociedade, o teólogo sublinha três aspectos para justificar seu papel na formação da consciência da pessoa, pois concebe a moral como “um programa vital” para a civilização: primeiro, eleva o repertório e o conteúdo da vida humana; segundo, denuncia e orienta para o verdadeiro bem comum; e, por último, “articula a vida humana dentro de um único projeto de ‘humanização’”¹⁵⁶. Em linhas gerais, o teólogo defende a possibilidade da vivência da racionalidade humana devido ao pluralismo moral, porque “é preciso que essa racionalidade ética seja patrimônio comum da coletividade”¹⁵⁷. Dito de outro modo, “a ética civil pretende realizar o sonho de uma moral comum para toda a humanidade”¹⁵⁸. Esta, por sua vez, encontra inspiração no ideal solitário do “reino dos fins”, de Kant¹⁵⁹.

Para o autor, se faz necessária “a busca de uma autêntica fundamentação da ética teológica”¹⁶⁰ de que os moralistas não podem esquivar-se. Nesse âmbito, concebe a sexualidade como dimensão pessoal e linguagem interpessoal. Estabelece o princípio “cristológico” como meio de evidenciar a relação entre ética e Cristo. O teólogo propõe, como já demarcado neste capítulo, a “Moral da Benignidade” como dimensão da reflexão teológica. Em seus escritos¹⁶¹ aparece com frequência esse tema, marcando o distanciamento do *rigorismo* sem misericórdia e do *laxismo* na perspectiva moral. Ao abordar o significado da benignidade pastoral na *Theologia Moralis*, de Santo Afonso, escreve:

¹⁵² VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.66.

¹⁵³ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.67.

¹⁵⁴ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil. *Sal Terrae*, Madrid, n.7, p.504, 1990.

¹⁵⁵ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.504-505.

¹⁵⁶ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.505.

¹⁵⁷ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.509.

¹⁵⁸ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.509.

¹⁵⁹ Cf. VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.510.

¹⁶⁰ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.510.

¹⁶¹ Cf. VIDAL, M. Bernhard Häring, p.135-137.

Considero que o significado histórico da obra moral de Afonso, em seu conjunto, fica suficientemente evidente mediante a expressão que indica um movimento de rechaço e de aceitação: do rigorismo (rechaço) a benignidade (aceitação). Ou seja, o passo à conversão do rigorismo moral à benignidade pastoral é chave explicativa fundamental da obra moral alfonsiana: de sua gênese, de sua configuração enquanto obra literária, de sua confrontação com outras posturas no século XVIII e de sua aceitação eclesial durante os séculos XIX e XX¹⁶².

Influenciado pela moral de Santo Afonso, especificamente pelo conceito teológico de *benignidade*, Marciano Vidal compreende que a benignidade alfonsiana não tem relação nenhuma com o laxismo:

O critério que, segundo Afonso, orienta sua opção pela benignidade é o do justo meio. Entre os excessos do laxismo e do rigorismo, Afonso traça o caminho seguro da exigente benignidade evangélica. É o que ele chama a “via do meio”, postura de equilíbrio prudencial que o sustenta¹⁶³.

Esses traços revelam que a moral cristã, “exposta por Afonso em suas múltiplas obras morais”¹⁶⁴, pode ser denominada como uma moral “desde” e “para” a Redenção cristã. Esse programa teológico-moral alfonsiano encontra-se nos escritos de Marciano Vidal. Assim como Santo Afonso assumiu o caráter da benignidade pastoral como fio condutor de sua *Theologia Moralis*¹⁶⁵, o teólogo espanhol incorpora aos seus escritos esse mesmo princípio moral. Ele deve ser visto como um teólogo da moral que vem ao longo dos anos, sobretudo após o Concílio Vaticano II, esforçando-se para distanciar a Teologia Moral renovada do modelo *casuístico*¹⁶⁶ alicerçado na lei e na norma. Para demarcar essa passagem, utiliza o método bíblico em profundo diálogo com a Tradição da Igreja e aliado aos saberes humanos, como a psicologia, a filosofia e a sociologia¹⁶⁷, sobretudo na matização acerca da Moral da Sexualidade.

A “crise” da moral não significa aumento de imoralidade. A educação moral cristã não deve apoiar-se numa visão superficial da “crise da moral”. Marciano Vidal¹⁶⁸ pontua que

¹⁶² VIDAL, M. *La redención en Cristo*. Secretariado General para la Espiritualidad: redención y moral. Perspectivas desde la tradición redentorista. Roma: Editorial Kimres, 2007, p.150.

¹⁶³ VIDAL, M. *La redención en Cristo*, p.150. Segundo o teólogo, o equilíbrio prudencial da Teologia Moral de Santo Afonso deve ser compreendido em duas perspectivas: primeiramente, para oferecer uma saída teológico-moral aos irreconciliáveis enfrentamentos teóricos entre moralistas de tendência rigorista (probabilioristas) e os de tendência laxista (probabilistas). Em segundo, para abrir um caminho de salvação e de libertação à consciência cristã escravizada pelo rigor não misericordioso, ou pelo relaxamento desesperado (p.151).

¹⁶⁴ VIDAL, M. *La redención en Cristo*, p.150.

¹⁶⁵ Cf. LIGORIO, Sancti Alphonsi Mariae de. *Theologia Moralis: Tomus Primus: tractatus de consuetudinibus, de legibus, de virtutibus theologicis et de primis sex decalogi praeceptis*. Roma: Ex Typografia Vaticana, 1905, p.3-20.

¹⁶⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.109-112.

¹⁶⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.84.

¹⁶⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.35.

Cristo ressuscitado vem ao encontro do ser humano como meta maior para superar o pessimismo frente aos desafios da crise da moral. Esta parte do capítulo demarcou alguns traços que caracterizam a “crise” da moral renovada na área da Moral da Sexualidade na ótica do autor estudado. É necessário descrever a relação entre corpo, corporalidade, cultura, sexualidade e o impacto do corpo na sexualidade, pois são temas candentes na atualidade e discutidos pelo teólogo.

2 A sexualidade na atualidade

Para discorrer sobre esse tema é preciso, primeiramente, contextualizar alguns conceitos relacionados a esse assunto na obra de Marciano Vidal: o corpo na atualidade; a distinção semântica entre corpo e corporalidade; cultura e sexualidade; corpo, erotismo e sexualidade; sexualidade e publicidade: a realidade visual sexualizada; prazer e sexualidade; o prazer na Moral da Sexualidade; consequências dos avanços da biologia para a Moral da Sexualidade; a situação atual da sexualidade; e, por último, a simbólica da sexualidade.

2.1 O corpo na atualidade

Esta parte do trabalho descreve, primeiramente, a realidade em que o tema do corpo humano vem sendo tratado nos últimos anos. Para isso, serviu-se de outros autores que discutem esse assunto para, em seguida, contextualizar os desafios em torno do corpo humano de acordo com Marciano Vidal. O teólogo espanhol apresenta uma distinção semântica entre o significado fenomenológico de *corpo* e *corporalidade*¹⁶⁹. Essa distinção abre perspectivas para a matização teológica do significado da *corporalidade* na configuração da sexualidade. A segunda justificativa da apresentação do *corpo na atualidade* consiste em descrever os impactos do corpo na sexualidade, sobretudo, por meio do erotismo, segundo a visão do autor estudado.

O corpo, neste início do século XXI, é constantemente editado e alterado. É compreendido, muitas vezes, e não sem razão, como “aparência fetichista de pura objetividade nas relações espetaculares”¹⁷⁰. Percebe-se uma busca desenfreada pela perfeição

¹⁶⁹ O autor usa dois termos para referir-se à realidade subjetiva do corpo: corporalidade ou corporeidade.

¹⁷⁰ DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p.20.

do corpo¹⁷¹. Busca-se nas aparências corporais a justificativa de um corpo belo e sem defeito. David Le Breton¹⁷² evidencia as consequências dessa busca pela perfeição da aparência corporal e observa como o corpo tem sido relacionado à estética nas últimas décadas. Assim, acertadamente define: “as qualidades do homem são deduzidas da feição do rosto ou das formas do corpo. O corpo torna-se descrição da pessoa, testemunha de defesa usual daquele que encarna”¹⁷³. Noutras palavras:

A beleza ganhou bruscamente em consistência e em imediaticidade. Nos dias atuais, percebe-se uma acentuada persistência em encontrar um corpo “perfeito”. Uma dupla tensão, para dizer a verdade, atravessa o investimento no corpo, da Renascença às Luzes, esboçando as primícias das visões de hoje: uma acentuação das imposições coletivas, uma acentuação da libertação individual¹⁷⁴.

O corpo, portanto, torna-se o lugar em que a pessoa expressa sua singularidade e alteridade. Ele é “expressão dos sentimentos”. Na dimensão da sexualidade, vem despontando, ao longo dos séculos, como realidade paradoxal. “O corpo aparece como o agente (ou a vítima) de atos sexuais transgressivos e, portanto, como lugar privilegiado de ‘crimes’ contra a religião, a moral e a sociedade”¹⁷⁵. Corpo e sexualidade caminham juntos. Observa-se, entretanto, que a sexualidade, em todas as culturas, é concebida como realidade especial: “a sexualidade foi sempre percebida como algo ‘especial’ e sempre foi coberta (diríamos com ‘pudor’) de sacralidade e de ritos”¹⁷⁶.

Ainda sobre o corpo: “ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo no qual a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator”¹⁷⁷. Na pós-modernidade, o corpo tornou-se objeto e mercadoria de consumo: “hoje assistimos à consideração, com todas as letras, da metáfora que leva a fazer do corpo humano um material disponível”¹⁷⁸. Se, por um lado, crescem de forma positiva as novas descobertas científicas

¹⁷¹ Cf. DOS SANTOS, E. A. A relação entre corpo, erotismo e sexualidade. *Pensar-Revista*, Belo Horizonte, n.1, p.94, 2011. “O corpo na contemporaneidade, em algumas realidades, é concebido como simples suporte da pessoa. Passa por diversos aprimoramentos, a exemplo de uma matéria-prima, correndo o risco de perder sua identidade pessoal. A ciência associada à técnica oferece ‘recursos’ para socorrer e reparar o corpo muitas vezes ‘desfigurado’ pelos sinais dos tempos. Para a doutrina cristã, esse corpo ‘desfigurado’ de humanidade é convidado a configurar-se ao Corpo Místico de Cristo”.

¹⁷² Cf. LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*. São Paulo: Papyrus, 2008, p.14-15.

¹⁷³ LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*, p.17.

¹⁷⁴ GÉLIS, J. *O corpo, a igreja e o sagrado: história do corpo*. São Paulo: Vozes, 2008, v.1, p.17.

¹⁷⁵ GRIECO SARA, F. M. *Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime: história do corpo*. São Paulo: Vozes, 2008, v.1, p.217.

¹⁷⁶ PAMPALONI, M. O pudor como pastor do ser: reflexão sobre a sexualidade em chave personalística. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.102, p.228, 2005.

¹⁷⁷ LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*, p.7.

¹⁷⁸ LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*, p.90.

em favor do corpo humano, especialmente na área da biologia, por outro lado, “quanto mais o corpo perde o valor moral, mais cresce o valor técnico e mercadológico”¹⁷⁹. O corpo humano na lógica do mercado pode até ser traficado em órgãos, por exemplo, para países ricos. Inclusive, cresce consideravelmente a discussão polêmica sobre a “barriga de aluguel”, a procura de embriões congelados, a manipulação genética¹⁸⁰ e tantos outros procedimentos que envolvem a temática do corpo.

No discurso científico contemporâneo, o corpo é pensado como uma matéria indiferente, simples suporte da pessoa. Ontologicamente distinto do sujeito, torna-se um objeto à disposição sobre o qual agir a fim de melhorá-lo, uma matéria-prima na qual se dilui a identidade pessoal, e não mais uma raiz de identidade do homem¹⁸¹.

A pessoa pode pensar que tem um corpo, mas esquece-se de que é corpo. O filósofo francês Merleau-Ponty resume bem essa ideia ao dizer: “mas eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou corpo”¹⁸². A biotecnologia oferece curas “milagrosas” para conter a fragilidade humana. A teologia cristã responde dizendo que Deus acolhe a fragilidade do corpo humano. O corpo passa a ser totalmente “moldável” e “cultuado”, perdendo sua vitalidade biológica para assumir uma realidade manipulável, um “corpo sem carne”. Não se pensa mais o corpo como expressão do envelhecimento, da limitação e da mortalidade. A filosofia moderna afirma que o “ser-para-a-morte” se expressa visivelmente na decadência do corpo.

Tem havido um projeto de recuperação da mortalidade do corpo. Dessa realidade surgem pelo menos dois questionamentos: está havendo uma rejeição da fragilidade do corpo e/ou uma obstinação pelo corpo perfeito? Por outro lado, existem pontos positivos: a vitória da medicina sobre o corpo enfermo. Mas faz-se necessário evitar reducionismos. O corpo não é apenas realidade biológica e nem puramente realidade espiritual, pois nele brota a dimensão da entrega e a possibilidade de uma ulterior história humana. Esse corpo ora desfigurado de humanidade, ora desfigurado em nome da estética é convidado a configurar-se ao Corpo de Cristo .

Para a Sagrada Escritura, “o corpo” é a unidade constitutiva do ser humano e a expressão na qual se manifesta. O corpo, como estrutura que constitui fundamentalmente o ser

¹⁷⁹ LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*, p.90.

¹⁸⁰ Cf. LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*, p.90.

¹⁸¹ LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*, p.15.

¹⁸² MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.207-208.

humano, é obra prima da criação divina¹⁸³. Na Cristologia de Teodoro de Mopsuéstia¹⁸⁴, por exemplo, os cristãos são associados ao mistério de Cristo, como batizados, recebem a adoção filial e são incorporados em figura ao Corpo de Cristo. Enquanto Corpo de Cristo, ligados ao Cristo Cabeça, os batizados caminham na fé e na esperança de receberem a plenitude dos bens celestes no tempo fixado. Como o Corpo de Jesus foi plenificado pela ressurreição, também os batizados esperam que seus corpos se plenifiquem na ressurreição¹⁸⁵.

O teólogo Xavier Lacroix apresenta de forma sucinta a dimensão do corpo como realidade espiritual, focando a teologia paulina e explicitando brevemente a compreensão de Teodoro de Mopsuéstia e Gregório Nazianzeno sobre os “nascimentos sucessivos do corpo”:

O único corpo atualmente espiritual é o do ressuscitado. Certamente recebemos os penhores do Espírito (2Cor 1,22; 5,5), o homem interior se renova dia a dia (2Cor 4,16), mas só seremos *soma pneumatikon* quando todo nosso ser for renovado. O corpo está em gênese, em vir-a-ser. São os “nascimentos sucessivos” do corpo do homem, tais como descrevem Teodoro de Mopsuéstia, Gregório Nazianzeno e outros Padres gregos: a vinda ao mundo, primeiro Nascimento; o batismo, segundo Nascimento; a ressurreição, terceiro Nascimento. O corpo é então: 1) corpo recebido e inacabado; 2) corpo de sacramento; 3) corpo de ressurreição escatológica¹⁸⁶.

Para tanto, será necessário caminhar na fé e na esperança, mantendo-se fiel ao compromisso com a vida de batizados. Tendo recebido o novo nascimento, mesmo que em figura, é preciso viver como tal, na esperança pela consumação. Na *mistagogia* do autor patrístico, depois do batismo, o crente está apto para aproximar-se também da mesa do Senhor¹⁸⁷. A Eucaristia, segundo Teodoro de Mopsuéstia, “dará imortalidade a vossos corpos e imortalidade a vossas almas”¹⁸⁸. Por conseguinte, a Eucaristia constitui-se o alimento digno dessa nova vida que sustenta o batizado rumo ao seu futuro: participar plenamente da Ressurreição com Cristo.

¹⁸³ Cf. CORREIA JÚNIOR, J. L. A dimensão do corpo na Bíblia. *Estudos Bíblicos: Bíblia e Corpo*. Petrópolis, Vozes, 2005, p.10.

¹⁸⁴ Cf. SPANNEUT, M. *Os Padres da Igreja: séculos IV-VIII*. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, p.98. Teodoro de Mopsuéstia (350-428) foi bispo de Mopsuéstia entre 329 e 428. É o mais conhecido representante da *Escola Antioquena de Hermenêutica*. Em Exegese realizou vários comentários exegéticos com rigor científico (método histórico e filológico). Possui 16 Homilias Catequéticas, recuperadas em 1932. Um sobre o *Símbolo Niceno* e destinadas aos catecúmenos e outras versam sobre o *Pai Nosso*, o *Batismo* e a *Eucaristia*. No que se refere à Cristologia, a obra mais importante de Teodoro chama-se *De Incarnatione*. Toda a teologia de Teodoro de Mopsuéstia gira ao redor desse escrito das duas naturezas de Jesus Cristo (humana e divina).

¹⁸⁵ Cf. McLEOD, F. *The roles of Christ's humanity in salvation: insights from Theodore of Mopsuestia*. Washington: The Catholic University of America Press, 2005, p.75.

¹⁸⁶ LACROIX, X. *O corpo de carne*, p.161 (grifo do autor).

¹⁸⁷ Cf. TEODORO DE MOPSUÉSTIA: *Homilias catequéticas 12-16*. Traduzido da tradução francesa de G. Couturier e Th. Matura, por Francisco Taborda, S J. Homilia 16, n.31, Belo Horizonte. (Material usado em sala de aula).

¹⁸⁸ TEODORO DE MOPSUÉSTIA: *Homilias catequéticas 15*, n.2.

Paulo, em 1Cor 15,35-44¹⁸⁹, recorda a sobrevivência após a morte ligada à ressurreição do corpo. Para ele, torna-se impensável a vida sem a ressurreição do corpo, pois o corpo não pode se separar do “eu” humano¹⁹⁰. Por outro lado, o dado bíblico da Encarnação tem profundo impacto na constituição corpórea do ser humano. Deus, no aspecto teológico-antropológico, manifesta-se em um corpo feito de carne. Por isso, “a carne é central na doutrina cristã da salvação, pois a encarnação é um mistério que tem a ver com a nossa salvação”¹⁹¹. Ou ainda: “o Corpo de Cristo está no centro da mensagem cristã, e o cristianismo é a única religião na qual Deus se inscreveu na história tomando forma humana: a religião do Deus encarnado”¹⁹². Percebe-se, portanto, a relevância do significado teológico do corpo e, especificamente, seu alcance para a Moral da Sexualidade, visto que, teologicamente, o corpo é afetado pelo dado bíblico da Encarnação do Verbo.

As discussões sobre o corpo têm relevância teológica e filosófica. Quanto ao caráter filosófico do corpo, os estudiosos acentuam positivamente as contribuições de Friedrich Nietzsche¹⁹³ por ser reconhecido como o iniciador “de uma mudança total de orientação na reflexão sobre o corpo. Em sua obra *Assim falou Zaratustra* um célebre parágrafo fala dos depreciadores do corpo, os pensadores idealistas, que fazem do corpo um servo do próprio eu, e não é outra coisa que seu corpo”¹⁹⁴.

A teoria de Friedrich Nietzsche acerca do corpo desenvolve uma crítica pertinente da autoconsciência, a qual considerava o corpo como um mero instrumento que servia apenas à “linguagem espiritual”. O corpo, nessa perspectiva, extrapola seu reducionismo como

¹⁸⁹ “Mas, dirá alguém, como ressuscitam os mortos? Com que corpo voltam? Insensato! O que semeias, não readquire vida a não ser que morra. E o que semeias, não é o corpo da futura planta que deve nascer, mas um simples grão, de trigo ou de qualquer outra espécie. A seguir, Deus lhe dá corpo como quer; a cada uma das sementes ele dá o corpo que lhe é próprio. Nenhuma carne é igual às outras, mas uma é a carne dos homens, outra a carne dos quadrúpedes, outra a dos pássaros, outra a dos peixes. Há corpos celestes e há corpos terrestres. São, porém, diversos o brilho dos celestes e o brilho dos terrestres. Um é o brilho do sol, outro o brilho da lua, e outro o brilho das estrelas. E até de estrelas para estrelas há diferenças de brilho. O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico ressuscita corpo espiritual”.

¹⁹⁰ Cf. FERREIRA, J. A. A corporeidade em 1 Coríntios: o embate entre as culturas semíticas e helênicas. *Interações Cultura e Comunidade*, Uberlândia, n.3, p.56, 2008.

¹⁹¹ PIXLEY, J. Erotismo e misticismo: uma prática de interpretação. *Ribla*, Petrópolis, n.38, p.79, 2001.

¹⁹² GÉLIS, J. O corpo, a igreja e o sagrado, p.23.

¹⁹³ Cf. DE BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2009. “O método do guia corporal, tomado como chave para a compreensão dos conceitos supremos que guiam a humanidade – ainda não desenvolvidos nos primeiros escritos de Nietzsche – começa a se consolidar a partir da elaboração de *Humano, demasiado humano* e *Aurora* e, posteriormente, em *A gaia ciência*” (p.19).

¹⁹⁴ COMPAGNONI, F. Corporeidade. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*. Madrid: Paulinas, 1992, p.285.

realidade puramente espiritual e alcança uma proporção por meio da autoconsciência “que, por si só, poderia captar uma pequena parte do mundo é unida ao eu como um conjunto”¹⁹⁵.

Friedrich Nietzsche criou uma polêmica “contra os cristãos como depreciadores do corpo”¹⁹⁶. É certo, portanto, que Nietzsche antecipou a reflexão fenomenológica que o século XX fez sobre o corpo. Sobre os avanços na área da filosofia acerca do estudo fenomenológico desse tema, observa-se:

Edmund Husserl (1859-1938) colocou no centro de sua filosofia os temas da vida, um mundo pré-categorial e pré-lógico, em que a consciência vem a existir. O corpo se entende como o objeto intencional que o *ego* transcendental constitui: recíproca implicação do sujeito, consciência do objeto. O próprio corpo é vivido pela consciência (*leib*), enquanto portador das sensações localizadas, de vontades e livres movimentos, constitui a realidade psíquica (*seelisch*), ou seja, manifesta propriedades que não correspondem às coisas. Tem ademais uma importante função de orientação¹⁹⁷.

As considerações de Edmund Husserl permitem dizer que o corpo humano (*leib*) é resultado da ação da alma sobre a matéria. Positivamente, esse acento filosófico de Husserl oferece orientações para a não separação entre alma e corpo. O filósofo alemão propõe um movimento inverso para estudar o tema do corpo: parte das considerações filosóficas fenomenológicas para a teológica. Dificilmente, seguindo essa perspectiva, poder-se-á negar a unidade do ser humano como corpo e alma. Por ora, basta dizer que “o corpo não é mais que presença mediadora, espaço e lugar de comunicação”¹⁹⁸.

Nesta perspectiva, o corpo é visto na condição de uma categoria moral. Assim, se reconhece como positiva a unidade entre corpo, alma e espírito presente no Antigo Testamento e desenvolvida pela Tradição neotestamentária, sobretudo, pela teologia paulina do corpo como templo do Espírito Santo. “Essas linhas de pensamento é preciso descobri-las hoje para chegar a uma ecologia da corporalidade em termos positivos”¹⁹⁹. Para isso, Marciano Vidal estabelece uma distinção semântica entre *corpo* e *corporalidade*. É o que será abordado no próximo tópico.

¹⁹⁵ COMPAGNONI, F. Corporeidade: In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.285.

¹⁹⁶ COMPAGNONI, F. Corporeidade: In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.285.

¹⁹⁷ COMPAGNONI, F. Corporeidade. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.285. Na obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, E. Husserl coloca o problema do corpo humano relacionando-o com o tema da consciência.

¹⁹⁸ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1459.

¹⁹⁹ AUTIERO, A. Sexualidade. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1696.

2.2 A distinção semântica entre *corpo* e *corporalidade*

Sexualidade e corpo são duas realidades discutidas pela moral de Marciano Vidal. O dinamismo moral da pessoa, segundo o autor, é marcado pela noção de *corporalidade*. O sentido filosófico da *corporalidade* repercute na formulação de sua ética da sexualidade. Por isso, articula a relação entre Moral e Encarnação: “a vida moral cristã consiste na progressiva conformação com a imagem do Verbo encarnado. De Cristo provém o ideal normativo da existência humana”²⁰⁰. Recorda, portanto, que as “sementes do Verbo” são reflexos do único Verbo de Deus, “que ilumina todos os homens (cf. Jo 1,9)”²⁰¹. Pontua, ainda, que a doutrina do Concílio Vaticano II ressalta o caráter bíblico sobre a presença do Verbo Encarnado no mundo. Sobre esse tema, o autor explica que o Vaticano II ensina “que o Verbo de Deus, ‘antes de fazer-se carne’ para salvar todas as coisas e recapitulá-las *Nele*, já estava no mundo como luz verdadeira que ilumina todos os homens”²⁰².

Evidencia que por meio do corpo²⁰³ o ser humano mantém conexão com o conjunto de toda a realidade material, pois se encontra imerso no contínuo devir e perecer da natureza. Entretanto, ressalta que o homem como ser corporal não pode ser tomado como objeto contingente no mundo. Tendo subjacente o dado bíblico explica que a criação do homem constitui o coroamento *ôntico* do cosmo: no homem concentra-se seu sentido, nele manifesta-se seu verdadeiro significado. O ser humano é a meta concreta, a autêntica finalidade e a cabeça fundamental do cosmo e todo o mundo material forma-se, num sentido amplo, seu corpo.

A pessoa, por meio da *corporalidade*, é o meio e a expressão das relações inter-humanas. Somente no corpo os seres humanos se fazem presentes e palpáveis para os demais. O teólogo explica que somente como seres corporalmente presentes o diálogo torna-se possível. O ser humano vive num corpo, não pode prescindir, quer queira ou não, do encontro

²⁰⁰ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.107.

²⁰¹ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.107.

²⁰² VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.112 (grifo do autor). Marciano Vidal salienta a proposta da *Gaudium et Spes*, n.57, acerca da Teologia da Encarnação.

²⁰³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona y bioética teológica*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1991, v.2 – 1ª parte, p.323-324. Nessa obra, o autor dedica uma parte à bioética teológica. Para explicar a deontologia médica à luz da mensagem cristã, Marciano Vidal conclui esse capítulo com o texto de A. Auer, *La deontología médica a la luz del mensaje cristiano*: AA. VV. *Ética y medicina*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1972, p.21-31. A deontologia médica discute as implicações científicas e o serviço prestado pela medicina ao ser humano. Daí a necessidade de Marciano Vidal concluir o capítulo com a discussão sobre o corpo humano vinculado às implicações científicas sofridas pelo ser humano em sua realidade corporal. Mesmo o texto sendo de outro autor, referimos-nos ao conceito de *corpo* e *corporalidade* nesta parte como sendo do próprio autor estudado.

e da comunhão com os outros. O ser humano não pode existir sem estar no meio dos outros, com os outros e para os outros. Porém, a personalidade há de ser completada dialeticamente com outra estrutura: a comunitária. A existência humana, através da realidade corporal, é matizada por Marciano Vidal como um “ser com”, um “existir com”²⁰⁴.

A pessoa leva em si uma estrutura traduzida essencialmente pelo caráter relacional com o outro eu. É no corpo, portanto, que a pessoa torna-se herdeira de gerações passadas e, ao mesmo tempo, progenitora que traz em si o gérmen de uma possível vida futura. Essa comunicação corpórea de gerações alcança sua maior plenitude na união amorosa dos sexos. Por meio da união do homem e da mulher, ambos sentem seus corpos como seus e, por sua vez, com mais força rompe-se a experiência da imanência e da autonomia humana. Cria-se a mais profunda comunidade, pois no corpo emerge a dimensão da entrega e a possibilidade de uma ulterior história humana.

O corpo está incontestavelmente associado à sexualidade, pois a sexualidade é um modo de perceber o outro por meio do corpo. É nesse contexto do corpo como fenômeno de intersubjetividade que Marciano Vidal pontua o avanço promovido pela filosofia moderna no estudo acerca do corpo, tendo como referencial Merleau-Ponty, que julga ser “o primeiro a dar importância ao corpo humano como meio e realizador da intersubjetividade humana”²⁰⁵. Para o autor, a fenomenologia de Merleau-Ponty explica que a percepção do mundo e a percepção dos demais se realizam pela imediatez da corporeidade. Ou ainda: “somente através do corpo existe a consciência do homem para os demais homens”²⁰⁶. O teólogo concebe o corpo como “meio e realizador da intersubjetividade humana”²⁰⁷.

A percepção do eu passa pela noção de *corporalidade*. O corpo torna-se importante para despertar a consciência, ora do próprio sujeito, ora a outrem que se revela através de sua corporalidade. O “esquema corporal” presente no indivíduo o projeta para o mundo e no mundo. O corpo é mais que realidade biológica ou fisiológica, é também realidade existencial concebido como *corporalidade*: um corpo que se faz na relação e no dinamismo sexual da existência humana, como lugar de encontro e de fecundidade e concebido como realidade fenomenológica perpassada pela noção de abertura a outrem. No

²⁰⁴ VIDAL, M. Como hablar del pecado hoy, p.151.

²⁰⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.482-483.

²⁰⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.483.

²⁰⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.483.

quarto capítulo deste estudo, encontra-se a reflexão filosófica da sexualidade nos escritos do autor e o tema do corpo visto como realidade de abertura.

Marciano Vidal sublinha em seus escritos a importância da ética da corporalidade na história da Moral. Ressalta que a moral cristã no aspecto exortativo, prático (moral vivida) e em nível de formulação teórica (moral formulada) demonstra uma preocupação notável pelos problemas relacionados à vida corporal, como, por exemplo, os temas relacionados a aborto, homicídio, suicídio, integridade física e tantos outros que envolvem discussões acerca do corpo humano²⁰⁸. Para formular suas considerações sobre esse tema, o autor matiza primeiramente o esquema moral da virtude da justiça de Santo Tomás de Aquino. E escreve: “na *Suma teológica* foi o tratado dessa virtude cardinal o que deu horizonte próprio aos problemas morais da corporalidade”²⁰⁹.

Para explicar o tema da *corporalidade*, o autor ressalta também o “esquema moral do quinto mandamento”, de Santo Afonso. Entretanto, assinala que a obra do teólogo jesuíta, *Azor*, foi considerada o primeiro manual de Moral Casuística a desenvolver os problemas morais relacionados à vida corporal, como homicídio, duelo e guerra, tendo subjacente a exposição do quinto mandamento. Mas a segurança teológica da discussão da *corporalidade* atrelada ao quinto mandamento encontra em Santo Afonso a via segura. “O tratado da moral da corporalidade dentro do esquema do quinto mandamento encontra em Santo Afonso o selo de garantia”²¹⁰. Quanto à compreensão do conceito de *corporalidade* nos escritos do autor, “a corporalidade é o caráter peculiar da condição humana; afeta a totalidade da pessoa, tanto em sua vida de intimidade como em sua relação com os demais”²¹¹.

Além dos manuais teológicos que tratavam do tema da *corporalidade* acentuado no quinto mandamento (não matarás), Marciano Vidal estrutura, por outro lado, a “ética da corporalidade nos tratados morais ‘autônomos’”. Estes, por sua vez, lidam com o tema da *corporalidade* de maneira mais sistemática: “As sínteses de Moral e Medicina abordam os

²⁰⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1977, v.2, p.198. Adotar-se-á, neste trabalho, a primeira edição desse livro de Marciano Vidal, publicada em 1977.

²⁰⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.198-199. Ressalta que Santo Tomás trata os problemas morais envolvendo o tema do homicídio, mutilação, flagelação, encarceramento na ótica da moral. Os temas da corporalidade, por sua vez, são tratados dentro dos quadros formais do *Tratado de Justitia et Jure*.

²¹⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.201. O interesse prático pastoral de Santo Afonso consistia em esquematizar teologicamente os problemas pastorais relacionados com as penas eclesiásticas que envolvia o tema do homicídio. O autor ressalta que os carmelitas de Salamanca, Salmantiences, introduziram também os problemas morais da vida corporal no quinto mandamento.

²¹¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.206.

problemas morais da corporalidade de uma maneira sistemática e com maior extensão e profundidade que os manuais de moral²¹². O teólogo ressalta, ainda, que o Magistério Pontifício de Pio XII encontrou nos problemas morais da *corporalidade* um campo de singular preferência. O problema da moral da *corporalidade* estendeu-se ao menos por três tipos de abordagens: na medicina (medicina e corporalidade), na posição do Magistério Eclesiástico através de Pio XII e dentro da Moral Profissional, sobretudo na deontologia das profissões sanitárias, como expressão máxima do estudo da corporalidade humana²¹³.

O tema da *corporalidade*, na visão do autor, é a base primeira da bioética, pois “a instância moral da corporalidade tem como fundamento de valoração e como meta de realização o sentido humano cristão”²¹⁴. Ao longo da história, o teólogo recorda que o universo filosófico demonstrou desprezo ao tema do corpo. Entretanto, ocorreu uma mudança na estimativa do tema da corporalidade. Do “desprezo”²¹⁵ do corpo emerge “uma valorização mais exata e equilibrada da condição corporal do homem”²¹⁶.

O autor sublinha a necessidade de uma nova fundamentação ou formulação sobre o tema do *corpo* e da *corporalidade*, especialmente, em decorrência dos novos avanços no âmbito da ciência que afeta o significado da *corporalidade* humana:

A moralidade da corporalidade está sofrendo atualmente o impacto das variações que se têm dado no terreno geral da ética. A bioética não pode ser formulada de costas a essas mudanças. Tem de aceitá-las na medida em que sejam convincentes e há de verificá-las no campo específico da corporalidade humana²¹⁷.

Para isso, propõe a formulação ética da *corporalidade* desvinculada dos resíduos *tabuísticos*, de uma moral excessivamente “temerosa” em relação às intervenções da pessoa perante sua realidade corporal e social. A moral da *corporalidade* deve navegar dentro de dois aspectos: da realidade da “manipulação” e da procura da “humanização”. Nesse horizonte, recorda de alguns modelos que vão contra o imperativo bíblico do quinto mandamento: a realidade do suicídio, o homicídio, a morte legalizada. Descreve outros tipos de comportamentos que colocam em discussão o significado da dignidade humana, tais como a

²¹² VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.203.

²¹³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.204.

²¹⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.206.

²¹⁵ Marciano Vidal chama atenção quanto aos exageros promovidos pela filosofia grega, sobretudo com Plotino, que considerava o corpo como inimigo do homem e, necessariamente, como túmulo ou cárcere da alma.

²¹⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.206.

²¹⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.210.

segurança no trabalho, o tráfico de drogas, a deportação de pessoas, a tortura, o aborto e a mutilação²¹⁸. São temas candentes na atualidade com que a ética teológica precisa lidar.

Na esfera da bioética, pontua o tema da eutanásia²¹⁹ e da distanásia como realidades recorrentes nos dias atuais e que, conseqüentemente, envolvem o significado da *corporalidade* e a relação entre bioética e moral sexual²²⁰. Ressalta, ainda, a polêmica da fecundação e a gestação artificial atrelada ao problema dos contraceptivos²²¹. A moral está acostumada a emitir juízos sobre a realidade existente. Por outro lado, nos dias atuais, faz-se necessário apresentar uma reflexão ética na perspectiva reflexiva e não taxativa ou proibitiva. A *ética da corporalidade*, nos escritos do autor, abarca os desafios desde a bioética, como o tema da eutanásia, passa pelo campo da engenharia genética e desemboca na avaliação ética da manipulação cerebral até a intervenção loboterápica discutida pela neuropsicologia e pela neurobiologia²²².

A leitura teológica da *corporalidade* e da *sexualidade* na ótica do autor ocorre a partir do momento em que o *corpo* extrapola seu caráter biológico e fisiológico e abre-se como dimensão social. A noção de encontro no âmbito da subjetividade permite falar de “gestos carnis” como lugar de abertura e de realização da sexualidade. A sexualidade apresenta aspectos objetivos, físicos, psíquicos, sociais, mas também, inseparavelmente, aspectos subjetivos. Esta é sempre uma sexualidade encontrada em um sujeito em vista de uma compreensão antropológica unitária, capaz de unificar e integrar vários elementos da experiência subjetiva e significativa, e de dar sentido e direção ao existir da pessoa.

O teólogo estudado abre espaço para se pensar a dimensão fenomenológica da sexualidade. Fenomenologicamente, a condição básica de toda pessoa está sublinhada pela noção de *corporalidade*, de tal maneira que nenhum ser humano é assexuado. O conceito de corpo na discussão da sexualidade nos escritos do pensador espanhol tem significado

²¹⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.215-221.

²¹⁹ Cf. VIDAL, M. *Bioética: estudios de bioética racional*. Madrid: Tecnos, 1994, p.68-79. Sobre o tema da eutanásia, explica que ao longo dos séculos foram se consolidando através de alguns pensadores as discussões sobre o porquê da não abreviação da vida. Tomás Moro (1478-1535), por meio da obra *Utopia*, evidenciava o valor da vida, mesmo diante do caos humano. F. Bacon, por outro lado, escreveu uma obra, *Atlantis*, que abordava a questão da vida e da morte. Assim, a *Eutanásia* passou a ser vista como processo de abreviação da vida. A *Ortotanásia* implica a morte digna a todas as pessoas por meio do tratamento paliativo. A *Distanásia* refere-se à prolongação da vida. A *Adistanásia* consiste em “morrer em paz”, entretanto, sem conceder ao enfermo os cuidados necessários.

²²⁰ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.68.

²²¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.223-280.

²²² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.302.

fenomenológico. Faz, portanto, uma distinção entre o conceito de *corpo* e *corporalidade*. Acentua, por um lado, o significado fenomenológico do *corpo* na condição de experiência vivida na *corporalidade*. Para isso, apropria-se do pensamento dos filósofos Merleau-Ponty e Max Scheler e mostra a diferença entre esses dois conceitos: “o *corpo* é o que estuda o anatômico e fisiológico. A *corporalidade* é a experiência vivida, a do corpo como realidade fenomenológica. Está constituída pelas manifestações do homem, tal como aparecem na vida mesma. A vida humana está sempre ligada ao ser corporal do homem”²²³. Como pontuam outros teólogos da moral, “a corporeidade, como condição humana, evidencia potencialidades e, ao mesmo tempo, os limites em que o ser humano está constituído”²²⁴.

A posição de Marciano Vidal e Eduardo Azpitarte sobre o significado de *corporalidade* converge num mesmo sentido. Para o segundo, “o corporal tem um sentido transcendente, de abertura e revelação, mais além de um enfoque simplesmente biológico. O corpo humano é algo mais que um conjunto anatômico de células vivas”²²⁵. Através da *corporalidade* emerge a capacidade simbólica do *corpo*. Ao distinguir *corpo* e *corporalidade*, evoca-se o traço simbólico que tem a *corporalidade*, cujo ápice encontra-se na expressão simbólica de comunicar-se por meio da sexualidade e da transcendência humana. Dito de outro modo:

A corporalidade não é um atributo; é a modalidade de ser da pessoa; por isso pede-se que a viva com responsabilidade, a fim de que possa expressar verdades e valores. Uma sexualidade reduzida a atos genitais ignora as exigências mais profundas da corporalidade, força o corpo a converter-se em máquina produtora de satisfação material e não em lugar de encontro gozoso e fecundo com o outro²²⁶.

A noção de cultura está indiscutivelmente associada à questão do *corpo* e principalmente ao tema da *corporalidade* e da *sexualidade*. Por meio dela o ser humano projeta-se e descobre-se como sujeito moral. Nessa realidade a pessoa experimenta o significado da própria sexualidade atestada na relação com outrem.

²²³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.206 (grifo nosso). Ao estabelecer a distinção semântica entre *corpo* e *corporalidade*, Marciano Vidal recorre a uma obra que trata dessas duas dimensões: *El cuerpo y la corporalidad*. A obra é do ano de 1974. Quanto à distinção epistemológica entre os dois conceitos, *corpo* e *corporalidade*, a nota diz: “devemos a Scheler a análise fenomenológica mais clara desse problema da corporalidade, que é um problema central na antropologia contemporânea. Após tantos trabalhos dos autores citados, não se pode afirmar que os pontos de vista de Max Scheler tenham sido superados do ponto de vista filosófico” (p.206).

²²⁴ DOS ANJOS, M. F. O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO-SOTER (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005, p.299.

²²⁵ LÓPEZ AZPITARTE, E. *Simbolismo de la sexualidad humana: criterios para una ética sexual*. Bilbao: Sal Terrae, 2001, p.43.

²²⁶ QUATTROCCHI, P. Sexualidade. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1696.

2.3 Cultura e sexualidade

Esse tema está associado às discussões sobre o corpo e a sexualidade. Para Marciano Vidal, a sexualidade está vinculada à realidade da cultura, sendo que “constitui um eixo axiológico fundamental na dimensão moral da convivência social”²²⁷. É na cultura que as pessoas vivenciam seus aspectos e experiências na dimensão da moral. Por isso, envolve diversas formas de compreendê-la. O autor pontua a maneira como alguns teóricos a descrevem: Lévi-Strauss apresenta uma explicação estruturalista; Persons realiza uma abordagem funcionalista; Mennhein tematiza o aspecto sociogenético; Berger e Luckmann formulam uma explicação teórica crítica da sociedade; Kaufmann aborda a cultura por meio da explicação psicanalítica²²⁸.

Segundo o autor, o Magistério Eclesiástico, ao tratar o tema da cultura, ressalta o caráter positivo presente na *Gaudium et Spes*, n.20, acerca de seu papel na existência do ser humano. Recorda a exaltação de Paulo VI na Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, n.20, sobre a cultura. Esse tema encontra-se presente também na *Redemptor Hominis*, nn.14-16. O teólogo sublinha que não existe uma única maneira de abordar essa temática e que antropólogos e sociólogos têm estudado amplamente o significado e sua noção na existência humana. Desse modo, matiza esse assunto colocando-o em uma perspectiva antropológico-existencial: “nos perguntamos pelo que representa a cultura dentro do fenômeno totalizador do humano”²²⁹.

A palavra “cultura” evoca espontaneamente a imagem do homem. Como realidade antropológica, “cultura é uma dimensão essencial e universal do ser humano: em virtude desse traço o homem se distingue ontologicamente das coisas e dos animais”²³⁰. A cultura, enquanto realidade antropológica, pode expressar-se de diversos modos: como processo de humanização, “faz o homem” ser em construção; como o processo de “desnaturalização”, o homem não é somente natureza, mas também história; como liberação, a cultura insere-se na liberdade do ser humano; e também como solidariedade: “não pode haver uma comunidade sem cultura; porém tampouco pode haver cultura sem referência à comunidade”²³¹.

A cultura pertence ao “ser do homem”, pois é aí que se deve encontrar seu significado. Desse modo, cultura significa “todas as atitudes e criações humanas no âmbito

²²⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*, p.391.

²²⁸ Cf. VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1984, p.163.

²²⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*, p.393.

²³⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*, p.394.

²³¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*, p.395.

dos bens econômicos, no âmbito dos bens do espírito, e no âmbito da vida social”²³². A cultura está ligada com o passado e com o presente. Designa, por sua vez, uma realidade histórica e sociológica, pois a cultura é um meio histórico determinado, no qual se insere o ser humano. Chama atenção para os mais recentes estudos da psicologia na área da cultura, por esta explicar com mais exatidão o significado da atividade humana. Ressalta a necessidade da atualização das afirmações de Sigmund Freud sobre esse tema, uma vez que a psicanálise geralmente condiciona a maneira de ser da cultura²³³.

Enfatiza, ainda, a constatação de Paulo VI ao sublinhar a triste realidade da separação entre Evangelho e cultura. E acrescenta: “a teologia moral deve ser projetada desde a dimensão *kenótica* do mistério de Cristo, o qual pode orientar a realidade concreta (categorial) porque se situa na transcendência de sua universalidade (transcendental)”²³⁴. O caráter *kenótico* do Cristianismo ressalta o encontro entre fé e cultura. “A condição *kenótica* de Cristo consiste em sua condição de Encarnado. A *kénosis* põe de relevo a realidade histórico-humana do ser e da atuação de Jesus”²³⁵. As categorias de “*kénosis*” e “*inculturação*” ressaltam o ideal normativo em que deve realizar-se a encarnação da fé na cultura. O encontro e o diálogo existente entre fé e cultura “tem a estrutura *kenótica* da encarnação”²³⁶.

A antropologia cultural evidencia que são diversas as maneiras para se compreender o dinamismo humano e ético²³⁷, pois o comportamento moral existe dentro de um contexto plural, cultural e normativo²³⁸. A sexualidade, além de ser formada pelos aspectos biológicos, psicológicos e sociológicos, tem uma configuração cultural e social²³⁹. Em seu sistema moral, *corpo* e *pessoa* estão associados à realidade da cultura: “a influência da pessoa e da sociedade sobre a condição corporal humana, tem a chave de interpretação e de normatividade preferentemente no futuro: na ideia de homem que desejamos realizar”²⁴⁰.

²³² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.396.

²³³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.403.

²³⁴ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.184.

²³⁵ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.168 (grifo do autor).

²³⁶ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.173 (grifo do autor).

²³⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.65.

²³⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.41.

²³⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.474-477.

²⁴⁰ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.197.

Do vínculo existente entre *corpo*, *corporalidade*, *cultura* e *sexualidade*, conclui-se que, para Marciano Vidal, o *corpo* corresponde à realidade biológica e fisiológica e que a noção de *corporalidade* extrapola a redução do corpo pela visão biologicista, pois *corporalidade* corresponde à expansão relacional e comunicativa do *corpo*. Essa perspectiva aplicada à sexualidade na ótica fenomenológica permite abordar a sexualidade como experiência “plástica”, flexível e não enrijecida vivenciada pelo ser humano através da experiência existencial, que se traduz por meio da cultura na condição de lugar de experiência vivida.

A antropologia cultural, no estudo da sexualidade e, especificamente, na compreensão do erotismo, tem um papel importante: “graças à antropologia não somente se pode afirmar que cada tradição cultural e cada civilização possuem sua interpretação do erotismo, mas que dentro de uma mesma civilização como a ocidental existem”²⁴¹ formas diferentes de compreender o fenômeno do erotismo na sociedade. O teólogo demonstra cuidado ao matizar o tema da cultura, visto que esta não é concebida como realidade relativista, “permissiva, sobretudo, no sexual com a falta de fé religiosa”²⁴². Cultura e sexualidade estão entrelaçadas, pois é na cultura que acontecem os impactos causados pelo excessivo exibicionismo do corpo humano. O erotismo contém aspectos positivos, como a beleza exposta no corpo, mas também negativos, sobretudo quando desfigura a sexualidade, tornando-a objeto de consumo.

2.4 Corpo, erotismo e sexualidade

Para conjugar a relação entre *corpo*, *erotismo* e *sexualidade* nos escritos de Marciano Vidal, primeiramente serão apresentadas as considerações do filósofo francês Gilles Lipovetsky sobre o significado da Moral nos dias atuais. Esse filósofo identifica “três eras da moral”, o que facilita contextualizar as afirmações do autor estudado acerca desse tema. Com essa identificação, torna-se possível colocar a tríade: *corpo*, *erotismo* e *sexualidade* na terceira fase da moral, classificada como fase “pós-moralista”. A primeira corresponde à era teológica da moral: “até o começo do século das Luzes, a moral era inseparável dos mandamentos divinos. Era somente através da Bíblia que os homens podiam conhecer a verdadeira

²⁴¹ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1460.

²⁴² VIDAL, M. La vertiente ética del SIDA. *Moralia*, Madrid, n.77, p.104, 1998.

moral”²⁴³. Nessa fase, a moral encontra-se ligada à religião, modelo que prevaleceu até o final do século XVII.

A segunda, a “laica moralista”, iniciou-se no final do século XVII e perdura até os dias atuais: “a partir do Iluminismo, os modernos buscaram estabelecer as bases de uma moral independente da Igreja. Os princípios morais foram, então, pensados em termos estritamente racionais, universais, eternos – é a ‘moral natural’ – que estariam presentes em todos os homens”²⁴⁴. A razão passa a ser o princípio norteador da “natureza humana”, distanciando-se das confissões teológicas, como sublinharam os filósofos Voltaire e Kant.

Gilles Lipovetsky defende a hipótese de que “estamos na terceira fase da história da moral, a fase *pós-moralista*, a qual rompe, embora o complementando, o processo de secularização acionado no fim do século XVII e no século XVIII”²⁴⁵. A sociedade “pós-moralista” não significa uma sociedade “pós-moral”, mas trata-se de uma sociedade que “exalta mais os desejos, o ego, a felicidade, o bem-estar individual, do que o ideal de abnegação”²⁴⁶. Subjacente aos três períodos da moral apresentados pelo filósofo francês, afirma-se que na atualidade as discussões que envolvem o significado do erotismo e da sexualidade encontram-se na terceira fase da moral: a fase *pós-moralista*. Em outras palavras, “no campo da sexualidade cada um está livre para fazer o que bem entender, sem que a sociedade possa condená-lo. Nada está errado se há consentimento entre adultos”²⁴⁷.

Os esclarecimentos de Lipovetsky são importantes para contextualizar a discussão sobre erotismo e sexualidade nos escritos de Marciano Vidal. Para o teólogo espanhol, o erotismo nasce da peculiaridade do impulso sexual presente no ser humano. Este, por sua vez, possui um excedente de energia em relação à finalidade estritamente biológica. Aparece no nível sociocultural da sexualidade. É na cultura, por meio do comportamento social, que se encontram as possibilidades da expressão do prazer sexual basicamente em todas as formas sociais. O erotismo torna-se fruto da expressão do prazer sexual no âmbito social e cultural.

²⁴³ LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal: ética – mídia – empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2003, p.24-25.

²⁴⁴ LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal*, p.25.

²⁴⁵ LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal*, p.27 (grifo do autor).

²⁴⁶ LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal*, p.27.

²⁴⁷ LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal*, p.27.

Ressalta ainda que, no plano sociocultural, a sexualidade escapa de sua finalidade voltada exclusivamente à reprodução²⁴⁸. Assim, o erotismo corresponde a um termo ambíguo.

Entre seus inumeráveis significados, o que o relaciona mais fortemente com a palavra grega *eros* indica desejo ascensional. Esse desejo tem animado não somente a certas filosofias (Platão, Agostinho), mas também à mística mais pura, como a estética teológica, até converter-se em tensão solucionadora dos conflitos econômicos e sociais²⁴⁹.

O erotismo, portanto, possui esse caráter ambíguo, como explicam os teólogos. Por isso, descrevem a relação entre religião e moral para situar as discussões em torno do erotismo. De um lado, encontrava-se a concepção religiosa dos gregos e dos egípcios, que influenciou demasiadamente o Cristianismo na concepção de homem, sobretudo, como herói e varão. Por outro lado, “a religião da palavra, do espírito, do Deus único, que transcende nitidamente a natureza e o homem. Da unidade indistinta do corpo animado se opõe a distinção, não somente filosófica, de corpo e alma, diferenciando as funções e os atributos corpóreos das faculdades e dotes da alma”²⁵⁰.

Os teólogos descrevem a distinção metodológica feita por Aristóteles e assimilada por Tomás de Aquino da separação entre espírito e corpo. Essa distinção converteu-se por muitos séculos como a base “e o fundamento da progressiva separação do corpo do homem de seu espírito como entidades opostas, com a conseguinte identificação da esfera erótica com a tendência ao puro prazer físico”²⁵¹.

O erotismo vê-se diante de duas realidades: a primeira relacionada à liberação da necessidade sexual para afirmar a liberdade individual. Para isso, recorreu-se aos escritores chamados libertinos do século XVII. De outro lado, a carga negativa e perigosa, por estar relacionada à dimensão da procriação ligada aos tabus religiosos. Portanto, ao aceitar a separação e oposição entre corpo e espírito,

São Paulo colocou simbolicamente o corpo na relação entre ética clássica e moral cristã. Por um lado, a ausência de lei; por outro, a lei judaica, elemento perturbador, que é preciso eliminar inclusive em sua formalidade perceptiva, porém tem que “substituir” em sua função e em seu conteúdo. A lei segundo a carne, em que se fundava a religião e a civilização judaica que deveria substituí-la pela lei segundo o espírito. Carne e espírito vêm encontrar-se em campos opostos, porém proporcionados: o homem pode ser salvo, em corpo e alma, se une à paixão de

²⁴⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.476.

²⁴⁹ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1457 (grifo do autor).

²⁵⁰ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1458.

²⁵¹ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1458.

Cristo com seu comportamento concreto e dirigindo seu corpo de modo que se adapte ao de Cristo²⁵².

O problema relacionado aos gestos do corpo na esfera do erotismo experimentará “todas as vicissitudes do conflito alma-corpo, e o erotismo crescerá como vilão contrário à religião, escapando a qualquer recuperação possível em sentido da tradição moral cristã”²⁵³. Emerge desse processo a dificuldade das instituições nascidas do cristianismo em compreender o processo do erotismo, por haver ainda o conflito e a oposição entre alma e corpo.

Entretanto, a dificuldade em lidar com o erotismo não se restringe somente ao campo religioso. Até mesmo a psicanálise, apesar de ter grandes méritos enquanto estrutura epistemológica, como ciência da “alma e da sexualidade”, concebe a libido, os instintos e as pulsões ainda como realidades abstratas. Quanto ao estudo do erotismo, os teólogos dão preferência às considerações da sociologia: “mais atenta se tem mostrado a perspectiva sociológica, que sugere o estudo do erotismo como mecanismo de comunicação e elemento estruturante de linguagem gestual típico dos vários grupos sociais”²⁵⁴.

Atribui à antropologia cultural e à sociologia, mais que à psicologia, “o mérito de haver redimensionado o estudo do erotismo não somente como patologia do comportamento”²⁵⁵, mas como tendência tipicamente humana. A antropologia cultural volta-se para a aproximação diferenciada do estudo do erotismo. A medicina concebia o erotismo como “sintoma de uma enfermidade orgânica”²⁵⁶ que em parte influenciou negativamente a psicologia, mas esta soube distinguir as categorias para melhor explicar os mecanismos sociais e psíquicos graças às descobertas da antropologia cultural.

Incluído no quadro das patologias, o erotismo desemboca na mania erótica, é considerado totalmente negativo, o confirma a série das calamidades psíquicas sobre

²⁵² QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1459. A concepção paulina de Cristo como corpo simbólico é compreendida em dois níveis: “em primeiro lugar é a vítima sacrificial, o primeiro dos ressuscitados, o novo Adão primogênito da humanidade reconciliada; porém é também símbolo da nova humanidade, da qual são membros os crentes. A ordem simbólica corresponde a um modelo para o qual ser cristão significa ser seguidor e fiel imitador de Cristo”. (p.1459).

²⁵³ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1459.

²⁵⁴ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1460.

²⁵⁵ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1460.

²⁵⁶ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1460.

as quais a medicina tem pouco o que dizer e que a psicologia deve seguir tentando continuamente compreender para eliminá-las como uma desordem²⁵⁷.

Em decorrência desse processo afirma-se que a sociedade está erotizada²⁵⁸. Para o autor, essa afirmação não seria em si negativa. “A questão é que quando fazemos tal acento ressaltamos aspectos negativos do erotismo atual”²⁵⁹. A dimensão sociocultural da sexualidade, nos escritos do teólogo, volta-se para a compreensão da sexualidade como hermenêutica e configuração da realidade social. “A presença da superestrutura sociocultural no comportamento sexual provém da peculiaridade da pulsão humana, e de um modo concreto da pulsão sexual”²⁶⁰. Esta, em sua análise, contribui para promover o processo de “fixação” atrelado ao prazer. E acrescenta:

Essa é a razão da existência do erotismo. Existe uma possibilidade de carga de prazer sexual em quase todas as estruturas e formas do comportamento social. Porém as formas de prazer sexual liberado de suas exclusividades finalísticas devem passar pela moldabilidade cultural. O impulso sexual se faz fenômeno sociocultural e adquire umas modalidades correspondentes a essa nova forma²⁶¹.

Na conjuntura contemporânea, devido ao impulso sexual, percebe-se que há uma perda em qualidade, porque fizeram da sexualidade, em alguns contextos, uma “sexualidade de consumo” e, como consequência, ocorre a perda da qualidade. O exibicionismo desenfreado do corpo atinge a sexualidade, pois a banaliza e a qualifica como realidade descartável. É possível estabelecer o diálogo entre Marciano Vidal e Eduardo Azpitarte quanto à discussão entre erotismo e sexualidade. A compreensão de Eduardo Azpitarte acerca do erotismo e seu impacto na sexualidade merece uma consideração:

O erotismo apoia-se, pois, no corpo humano, sente-se atraído pelos múltiplos apelos que o seduzem, mas nunca acerca dele ou o oferece como simples realidade biológica ou instintiva e como mero instrumento de prazer, mas o descobre como portador de mensagem humana, e o apresenta como palavra significativa que convida à comunhão pessoal. Designa-se como erótico, portanto, todo esse mundo de sinais e mediações que, com gestos, imagens e palavras, mobiliza a psicologia para se abrir a esse tipo de amor²⁶².

O erotismo não pode ser visto como realidade negativa. Ambos os teólogos não o concebem como fator negativo para a sexualidade: “o autêntico erotismo busca impedir a vulgaridade, o aborrecimento, a rotina, a mera instintividade, criando atmosfera de mistério,

²⁵⁷ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1460.

²⁵⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral y sexualidad prematrimonial: antropología y moral cristiana* 13. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1972, p.17-19.

²⁵⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.498.

²⁶⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.474.

²⁶¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.476.

²⁶² LÓPEZ AZPITARTE, E. *Ética da sexualidade e do matrimônio*, p.138.

encontro, respeito, busca e admiração”²⁶³. Refere-se, portanto, a um erotismo “positivo” e necessário para a expressão da sexualidade que tem o corpo como mediador. Por meio das considerações da antropologia cultural, pontuam-se os aspectos negativos e positivos do erotismo. Considera-se como erotismo negativo aquele que se serve da expressão da sexualidade humana desenvolvida por meio da “genitalidade e da liberação das pulsões, gerando o que poderíamos chamar de perversões e aclarações frustradas da natureza da sexualidade”²⁶⁴.

Trata-se da divulgação da imagem da civilização que explora a capacidade fantasiosa e nivela os comportamentos através de critérios:

Superficiais de massificações visíveis no universo pornográfico. Por outro lado, o erotismo positivo é visto como um “anúncio e promessa de sentido”, e seu significado não está pré-constituído, mas tem que vê-lo como resposta à complexa pergunta sobre a liberdade, sobre a essência da comunicação corporal como *dom*, sobre o caráter originariamente incompleto do ser humano²⁶⁵.

É nessa perspectiva que Marciano Vidal concebe o significado do erotismo e da sexualidade, pois o corpo “expressa a totalidade da existência. A percepção sexual é relação dialogal entre pessoas. A sexualidade é linguagem de comunicação entre pessoas em sua dimensão mais profunda de intersubjetividade”²⁶⁶. Da relação entre *corpo*, *erotismo* e *sexualidade* percebe-se que “a estima pelo outro”, torna-se o fim último para a não instrumentalização da pessoa. Noutras palavras, “a alteridade irrompe, interpelando-me a responder-lhe com o cuidado, com a preocupação e com o des-interesse de mim na entrega pelo seu bem”²⁶⁷. O cuidado emerge como princípio em vista do respeito ao outro, sobretudo numa sociedade cada vez mais sexualizada. Essa realidade está visível devido ao fenômeno da erotização: “o mundo está erotizado, ou melhor dito, se fez sexualizado”²⁶⁸.

²⁶³ LÓPEZ AZPITARTE, E. *Ética da sexualidade e do matrimônio*, p.138.

²⁶⁴ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1460.

²⁶⁵ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1461 (grifo do autor).

²⁶⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.484-485.

²⁶⁷ RIBEIRO JÚNIOR, N. O caráter narrativo da normatividade em teologia moral. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.35, p.25, 2003.

²⁶⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.499.

2.5 Sexualidade e publicidade: a realidade visual sexualizada

Quais as causas do excessivo exibicionismo sexual? “A reação violenta frente a certos tabus ancestrais; a expansão da psicanálise; condicionamentos psicológicos, tais como a concentração urbana, a massificação da cultura”²⁶⁹, podem ser alguns dos fatores que contribuíram para a solidificação do exibicionismo. A atenção do autor volta-se para o dinamismo comercial como responsável pela expansão do erotismo. Quanto mais “sexualizado” for o produto, mais fácil torna-se sua comercialização: “a todos é patente a utilização do sexo como fator de atração e de venda. Em todo produto que se lança ao mercado, e do que se faz propaganda, tem uma possibilidade de adicionar-lhe um selo erótico”²⁷⁰.

As propagandas televisivas são válidas a partir do momento em que visam à transmissão da verdade aos telespectadores. Enfatiza que os conteúdos das propagandas não podem servir-se à imoralidade. Ele chama de “publicidade nociva” as promessas falsas empreitadas pelos meios de comunicação para camuflar a realidade, sobretudo na esfera sexual. Da relação entre “sexualidade” e “propaganda”, coloca-se contra o uso da sexualidade veiculado nos meios televisivos: “antes de tudo deve evitar-se a publicidade sem recato a qual explora os instintos sexuais que buscam o lucro e que de tal maneira afetam o subconsciente que põe em perigo a liberdade mesma dos compradores”²⁷¹.

A cultura atual torna-se cada vez mais consumidora da pornografia desenfreada, gerando lucro ao universo pornográfico. A observação feita pelo autor acerca do poder da manipulação publicitária, por servir-se dos instintos do ser humano e por explorar demasiadamente o corpo humano atrelando-o à sexualidade, encontra-se como matéria de reflexão desde seus primeiros escritos²⁷². Outros autores classificam como “propagação violenta” a relação entre o erotismo e a pornografia, através dos meios de comunicação sociais, e explicam que se torna difícil estabelecer uma distinção entre ambos. Entretanto, observam que a pornografia tem como função questionar o caráter familiar da autêntica sexualidade. Diferentemente desta, a pornografia atua como “agente de incitação ou de

²⁶⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.499.

²⁷⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.499.

²⁷¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.445.

²⁷² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.184-185.

reforçamento, um cúmplice indireto em agressões sexuais graves e perigosas, tais como a pedofilia, os sequestros e assassinatos²⁷³.

Um dos motivos básicos da difusão da pornografia e de sua violência sádica, pelos meios de comunicações, demonstra “a propagação de uma moral permissiva, baseada na busca da satisfação individual a todo custo”²⁷⁴. Uma das consequências desse processo consiste na violência e no menosprezo do outro, sobretudo, ao considerá-lo como objeto em vez de pessoa, pois a violência “suprime a ternura e a compaixão para deixar seu espaço à indiferença, quando não à brutalidade”²⁷⁵. A pornografia, por explorar o lado erótico do corpo e por fazer deste um objeto de consumo, faz do sexo um “sexo de papel”, ou “sexo de celuloide ou de qualquer outro material”²⁷⁶ como realidade descartável.

A situação da sexualidade atual é explicada pelo autor por uma série de fatores históricos que contribuíram para a liberalização do erotismo. A erotização da sociedade evoluiu passando ao menos por três etapas: a consideração da sexualidade como problema científico (B. Hellis, S. Freud e os endocrinólogos Haschek e Maranon); a liberação literária da repressão social do erotismo (D. H. Lawrence na Inglaterra e H. Miller nos EUA) e a explosão erótica provocada pelo cinema, e ampliada pela TV, com as suas influências miméticas na sociedade²⁷⁷. Com essa análise é possível afirmar que o sexo tornou-se fator de atração e de venda. As propagandas lançam ao mercado o selo erótico do corpo como mercadoria. As propagandas servem-se de vários métodos para atrair a atenção do telespectador:

O primeiro método consiste em sexualizar o produto para que o contato do objeto com o espectador passe à corrente erótica; o segundo modo consiste em fazer que o espectador realize, ante o objeto, o gesto que desencadeia a corrente erótica; o terceiro modo visa submeter o produto e a pessoa em um banho de erotismo. O erotismo é gancho que nossa sociedade de consumo utiliza para seus múltiplos fins²⁷⁸.

Eduardo Azpitarte lembra que da relação entre erotismo e mercado o erotismo pode ser concebido ao menos em três perspectivas. A primeira refere-se ao “erotismo social”.

²⁷³ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1468.

²⁷⁴ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1468.

²⁷⁵ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1468.

²⁷⁶ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1468.

²⁷⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.498-499.

²⁷⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.499.

Trata-se do erotismo comercial, no qual o sexo é apresentado como mercadoria, promoção e venda. É a “degradação do erotismo”²⁷⁹. A segunda corresponde ao “erotismo de distração”. A sexualidade é tomada como meio para distrair a atenção dos autênticos problemas que o ser humano não deseja enfrentar. E, em terceiro, o “erotismo de consumo”, alicerçado numa ordem econômica parecida com a do “erotismo social”, mas que se distingue exclusivamente pela finalidade consumista.

De acordo com Merleau-Ponty, na estrutura interna do corpo existe um mecanismo e uma zona que ele chama de “esquema sexual”. No corpo há um esquema corporal sexual, no qual se encontram as zonas erógenas responsáveis pela fisionomia sexual que se expandem através dos movimentos e dos gestos do corpo. Com esse fator fisiológico, torna-se possível pensar filosoficamente e teologicamente uma moral dos gestos carnis. “O corpo visual é submetido por um esquema sexual, estritamente individual, que acentua as zonas erógenas, desenha uma fisionomia e reclama os gestos do corpo, ele mesmo integrado a essa totalidade afetiva”²⁸⁰.

Com a tríade *corpo, erotismo e sexualidade* pode-se pensar no papel da ética na sexualidade. Trata-se apenas de uma primeira noção da compreensão de ética e sexualidade no pensamento de Marciano Vidal. Esse tema será ainda debatido nos próximos capítulos, mas, por ora, basta dizer que o teólogo concebe a ética “na” e “da” sexualidade como realidade “crítica” e “encarnada”. Enfatiza a necessidade da contextualização e das circunstâncias históricas diante do papel da ética em relação à sexualidade.

Falar de sexualidade, nos dias de hoje não é o mesmo que falar dessa mesma temática nas décadas passadas, pois cada período da história exige com precisão uma hermenêutica com fins de abordar as discussões na área da sexualidade. Os estudiosos não apresentam uma posição negativa ou pessimista quanto ao tema do erotismo na sexualidade. “O erotismo seguirá porque forma parte do jogo da psicosexualidade”²⁸¹. Este, por sua vez, torna-se negativo quando entra no jogo econômico com suas estratégias. O erotismo em si é um “conteúdo artístico”.

Que propõe Marciano Vidal para conter os aspectos negativos do erotismo explorados pela pornografia? Outros estudiosos observam que “deve-se afirmar que a

²⁷⁹ LÓPEZ AZPITARTE, E. *Ética da sexualidade e do matrimônio*, p.139.

²⁸⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p.216.

²⁸¹ QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1473.

educação ao humanismo integral parece constituir o único antídoto contra a propagação da pornografia²⁸². Recordam, ainda, a proposta positiva do Magistério Eclesiástico na insistência em conceber sempre a sexualidade como um processo mais amplo de crescimento do ser humano. O pensamento do teólogo vai de encontro com a proposta da Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*, a qual defende que,

diante de uma cultura que “banaliza” em grande parte a sexualidade humana, porque a interpreta e a vive de maneira redutiva e empobrecida, relacionando-a unicamente com o corpo e o prazer egoísta, o serviço educativo dos pais deve basear-se sobre uma cultura sexual que seja verdadeira e plenamente pessoal²⁸³.

Corpo, erotismo, sexualidade e publicidade são ainda temas não bem articulados pela Moral Cristã da Sexualidade, estando sempre vinculados à falta de integração do prazer na sexualidade.

2.6 Prazer e sexualidade

A Revolução Francesa, na avaliação de Marciano Vidal, promoveu uma dimensão positiva para a Moral da Sexualidade: fala-se mais sobre sexualidade. Com esse fato histórico, passa-se a discutir com mais exatidão o tema da sexualidade. Por outro lado, houve considerável avanço da rede tecnológica nos últimos anos, que muito tem atingido as pessoas, de modo especial na vivência da própria sexualidade. Os novos veículos de comunicação têm demonstrado influência no comportamento das pessoas, particularmente na área da sexualidade. “A internet, por exemplo, está modificando a forma como as pessoas se relacionam, como aprendem, como compram, como consultam médico e até mesmo como fazem sexo²⁸⁴. No estudo da sexualidade, na atualidade, é preciso levar em consideração que os meios de comunicação, de modo especial a televisão e a internet, influenciam na construção da subjetividade do ser humano.

Na contemporaneidade, há uma nova maneira de se falar sobre as diferenças entre os sexos. Hoje se fala de “gênero²⁸⁵. Essa mesma análise estende-se na reflexão que se tem feito entre o conceito de *sexual* e *sexo*. Existem, ainda, os avanços no campo da psicologia acerca da sexualidade. As contribuições significativas da psicanálise voltadas para o tema da

²⁸² QUATTROCCHI, P. Pornografia e erotismo. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1473.

²⁸³ JUAN PABLO II, Papa. *Familiaris Consortio: la familia*. Madrid: San Pablo, 2005, n.37.

²⁸⁴ GUARESCHI, P. Mídia e cidadania. In: TRASFERETTI, J. (Org.). *Filosofia, ética e mídia*. Campinas: Alínea, 2007, p.116.

²⁸⁵ VIDAL, M. *Feminismo y ética*, p.13.

sexualidade não podem ser ignoradas pela Moral da Sexualidade. A moral sexual encontra dificuldades para lidar com a dimensão do prazer e do desejo na sexualidade humana.

Corpo e prazer são realidades ainda não bem articuladas ao estudo da Moral Cristã da Sexualidade²⁸⁶. Na cultura de hoje, muitíssimo voltada para o erótico, o prazer passa a ser um ingrediente indispensável para o sucesso do erotismo. Por isso o teólogo detém-se na análise histórica do conflito entre Cristianismo e prazer, pois, não há uma boa relação entre cristianismo e prazer. Sobre prazer e sexualidade, escreve: “em linguagem cristã, sobretudo, a oficial e a teológico-espiritual, tem evitado notavelmente o termo ‘prazer’ e seus derivados. Basta recordar o silêncio dos últimos séculos em relação à realidade sexual”²⁸⁷. Significa que o Cristianismo demonstra dificuldades para integrar o tema do prazer. “Entre os conflitos que a existência cristã tem temido e precisa resolver e integrar destaca-se o que se origina de sua necessária confrontação com a realidade humana do prazer”²⁸⁸.

A Escolástica, sobretudo por parte de Santo Tomás, se serve do termo *delectatio* para expressar o mesmo conceito que *hedoné* grega. E explica:

Delectatio é nome comum à *delectação* sensitiva e racional, moderada e imoderada; enquanto, pelo contrário, *voluptas* e *libido* se dizem das *delectaciones* sensíveis ou corporais, principalmente das sexuais. Refere-se à *voluptas* a uma *delectatio* suave que indica a *libido* como uma *delectatio* insaciável²⁸⁹.

O termo “prazer” entrelaça-se com *hedoné* e *delectatio* expressa a situação humana em que se vivencia uma “sensação agradável” ou “contentamento de ânimo”. Porém, como definir essa realidade? Primeiramente, no âmbito da afetividade: “A filosofia escolástica inseriu o prazer dentro do quadro das ‘paixões’”²⁹⁰. Para a reflexão crítica acerca do prazer se faz necessário recorrer aos estudos psicológicos para compreender com mais precisão a realidade existencial do prazer, pois este pertence ao universo psíquico dos sentimentos ligados aos afetos e emoções.

Por esse motivo, o autor pontua a relevância da psicologia para o estudo do prazer: “a psicologia atual tem acentuado a presença do prazer ao longo de todo o desenvolvimento psíquico do homem. Na estrutura psíquica, o prazer constitui um componente básico e necessário”²⁹¹. Santo Tomás de Aquino concebe o prazer como descanso

²⁸⁶ Cf. DOSSIERS LIBRES CERF. *Centre Théologique de Meylan*: CERF, Paris, 1980, p.48-49.

²⁸⁷ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.54.

²⁸⁸ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.51.

²⁸⁹ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.53 (grifos do autor).

²⁹⁰ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.55.

²⁹¹ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.57.

do apetite ao bem. “O prazer, para a concepção tomista, tem o matiz de gozo repousado”²⁹². A posição de Santo Tomás colabora positivamente para se pensar o prazer como uma tendência natural com disposição ao bem do ser humano. “Se o prazer é uma modulação básica da vida psíquica é incoerente toda postura que trata de reprimi-lo”²⁹³. E completa: “em todo caso, preferimos entender a modulação afetiva do prazer como *pathos* da vitalidade. O prazer é a vivência gozosa do impulso vital, do encontro com o mundo, e da relação com os semelhantes. O prazer é a epifania e a festa da vitalidade”²⁹⁴.

O prazer é uma questão de sobrevivência para o ser humano. Trata-se de uma realidade existencial de suma importância para a espécie humana. Essa temática envolve fatores biológicos (neuro-hormonais) e tem sua incidência na maneira de ser da pessoa. Passa também pelos gestos expressivos, por isso se refere a uma celebração da vida. Entretanto, ele não existe por si mesmo, não deve ser buscado por si mesmo. Essa ideia encontra-se em Santo Tomás de Aquino em decorrência da influência de Aristóteles: “essa doutrina aristotélico-tomista, que por certo é a corrente doutrinal cristã mais crítica e aberta na compreensão do prazer, orienta de um modo decisivo a atitude frente ao prazer”²⁹⁵.

A discussão frente ao tema do prazer associado ao Cristianismo não corresponde somente à Igreja, mas está ligada ao Ocidente como um todo em decorrência da influência da cultura cristã. Seguindo os passos de Aristóteles, o teólogo explica que os prazeres do corpo têm usurpado para si os direitos do nome. O prazer está relacionado, às vezes, estranhamente com a realidade corporal. Por isso, o teólogo menciona a defesa negativa ao menosprezo do corpo, pois, menosprezando-o, menospreza-se o prazer²⁹⁶. O conflito entre sexualidade, Cristianismo e prazer²⁹⁷ é matizado pela Teologia Moral, e notam-se as ambiguidades e contradições da moral cristã frente ao prazer sexual.

Devido a essa realidade, “o matrimônio (ética conjugal, espiritualidade matrimonial) tem constituído um âmbito singularmente conflitivo para o cristianismo ao que

²⁹² VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.57.

²⁹³ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.57.

²⁹⁴ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.57.

²⁹⁵ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.58.

²⁹⁶ Cf. VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.61.

²⁹⁷ No quarto capítulo encontra-se a relação entre *teologia e sexualidade* (Teologia da Sexualidade). O capítulo explica a visão de Marciano Vidal sobre a relação entre cristianismo e sexualidade. No estudo desse tema, o teólogo apresenta primeiramente a posição do *Antigo Testamento* acerca da sexualidade e conclui com as considerações do *Novo Testamento*. Assim, o segundo capítulo sublinhou apenas a relação não harmoniosa entre *prazer e sexualidade* no Cristianismo de acordo com a estimativa do autor estudado.

corresponde à integração entre cristianismo e prazer”²⁹⁸. A origem do conflito entre “prazer” e “Cristianismo” tem sua raiz na influência do *estoicismo*²⁹⁹ na consolidação do Cristianismo, pois o ideal *estoico* posiciona-se radicalmente contra o prazer. “O dualismo helênico e o neoplatonismo apresentam certo pessimismo frente ao sexual; na mesma concepção da virtude da ‘castidade’ com certo matiz restrito e de abstenção, o asceticismo como meio para encontrar uma vida mais pura e mais dedicada à contemplação”³⁰⁰.

Os manuais de *Moral Casuística* ensinavam que o “pecado sexual consistia em fazer uso da faculdade biológica generativa e do prazer, de ordinário concomitante a ela, fora do âmbito da finalidade natural que é a única que justifica o exercício de tal função”³⁰¹. Ou que “o pecado sexual é situado na ‘atuação dos órgãos genitais’, ou no uso indevido do ‘líquido seminal’”³⁰². O pecado sexual está circunscrito ao campo da função biológica³⁰³. Em decorrência da visão pessimista que encontrou espaço no Cristianismo sobre a sexualidade, identificam-se as dificuldades no campo da Moral da Sexualidade para lidar com o tema do prazer:

Ao longo da história da moral cristã tem perdurado esse mal-estar de não saber encarar perfeitamente o prazer dentro de uma concepção integral da sexualidade. Desde a concepção agostiniana do prazer sexual como um mal unicamente justificável com a escusa da procriação, a solução do problema recebeu uma importância negativa que, todavia, não tem perdido³⁰⁴.

Ao se constatar que o pecado sexual nos manuais de teologia *casuística* voltava-se exclusivamente para a dimensão biológica da sexualidade humana, descobre-se o problema do prazer sexual. “Desde Santo Agostinho até a *Manualística* de corte *casuístico* a moral sexual tem se visto comprometida e enredada nesse problema de como integrar o prazer sexual dentro da moral sexual”³⁰⁵. Santo Agostinho não pode ser adotado como o único critério para a fundamentação antropológica da Moral da Sexualidade. Seus argumentos não apresentam

²⁹⁸ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.61.

²⁹⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.515-516. Em decorrência da influência do estoicismo no Cristianismo, a sexualidade foi vista meramente como realidade reprodutiva. A doutrina estoica do ato sexual baseia-se no ato sexual em vista da reprodução. A sexualidade tomada nessa perspectiva é reduzida meramente aos órgãos genitais.

³⁰⁰ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.63. A influência neoplatônica na Moral da Sexualidade concentra-se na metafísica depreciativa acerca do papel da matéria. Um tom altamente abstrato em tudo o que se refere ao comportamento sexual.

³⁰¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.47.

³⁰² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.47.

³⁰³ As discussões em torno do *pecado sexual* na moral cristã encontram-se mais bem explicadas ao final do presente tópico.

³⁰⁴ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.63.

³⁰⁵ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.48.

sintonia com a proposta bíblica da sexualidade. A condenação que faz ao prazer e à visão reducionista do ato sexual como fim unicamente procriativo carece de fundamentação bíblica. A Sagrada Escritura não concebe o ato sexual como fim exclusivamente reprodutivo. Agostinho, por sua vez, defende a sexualidade matrimonial como uma realidade necessária, porém atrelada à concupiscência e perpassada pelo pecado original. Essa ideia encontra-se no *estoicismo* e no *gnosticismo*³⁰⁶.

Segundo o autor é necessário fazer uma distinção entre *gnosis* e *gnosticismo*. O primeiro ocorre “quando o conhecimento da verdadeira fé se mantém dentro do âmbito da fé autêntica. Nesse sentido, utilizam o termo alguns escritores eclesiásticos. Clemente de Alexandria fala do ‘verdadeiro gnóstico’”³⁰⁷. Por outro lado, “quando a *gnosis* supõe a desvirtuação do que é essencial à fé, então se fala de *gnosticismo*”³⁰⁸. Em termos gerais, o movimento religioso do *gnosticismo* representou uma “desvirtualização” fundamental da visão genuinamente cristã. Negativamente, “radicalizou a compreensão do mal, baseando-o em uma antropologia dualista, na qual desaparece a responsabilidade e na qual tanto o mal

³⁰⁶ O *Estoicismo* e o *gnosticismo* defendiam que o matrimônio tinha como fim único a procriação. O prazer era visto como algo repreensível. Existiam duas classes de *gnosticismo*: *gnósticos radicais* e *gnósticos libertinos*. A primeira defendia a autocastração a ponto de exortar a não ter filhos. Para isso, fundamentava-se em dois textos bíblicos: “É bom para o homem não ter mulher [...]” (1Cor. 7,1). Ou ainda: “na ressurreição não tomarão mulheres nem maridos [...]” (Lc 20,35). A segunda incentivava a ultrajar a carne e ter relações sexuais após o banquete. Defendia que os *gnósticos libertinos* não eram sujeitos à lei e podiam cometer adultério, pois os eleitos tinham conhecimento elevado e não eram afetados pelo pecado. Assim, os *maniqueus* defendiam que o matrimônio é pecaminoso porque o homem nascido dele é uma criatura do demônio, manchada pelo pecado original. Já os *pelagianos* acreditavam que o matrimônio é legítimo e nenhum homem nascido tem o pecado de Adão. Os *católicos* ensinavam que o matrimônio é bom, porém o homem nascido da concupiscência traz consigo o pecado original. Santo Agostinho apresenta uma *postura média* entre essas correntes de pensamento. Para ele, o *matrimônio* é bom. Entretanto, há concupiscência nas relações maritais como uma combinação entre o bem e o mal. Os Santos Padres vão lentamente apresentando novos pressupostos particularmente sobre o papel da sexualidade no matrimônio cristão. Nesse contexto, Tertuliano, no início da sistematização dos sacramentos como experiência *mistagógica*, evidenciava, em comparação às três correntes apresentadas, uma postura equilibrada acerca do papel da sexualidade dentro do matrimônio. “Não há palavras para expressar a felicidade de um matrimônio que a Igreja une, a oblação divina confirma, a bênção consagra, os anjos registram e o Padre ratifica” (*Familiaris Consortio*: la familia. Madrid: San Pablo, 2005, n.13). O matrimônio começa a ser visto como um caminho a dois, homem e mulher. Matrimônio na condição de uma só carne e uma só felicidade. Porém, Agostinho defenderá, ainda no século V, que a função da mulher no matrimônio consiste em dar à luz e cuidar do lar. Com a Idade Média emerge uma nova cultura em torno do tema do amor nas relações humanas, inclusive no matrimônio. Ocorre a recuperação do afeto através da teologia da aliança do amor, o significado da ajuda mútua matizada pelo significado da união dos corações. Pedro Abelardo defende que a concupiscência não faz mal em si ao prazer sexual. A relação sexual no matrimônio até evita a fornicação. Assim, o debate girava em torno do tema do pecado. Se era pecado *venial* ou *mortal* as relações *maritais* para saciar a luxúria e a satisfação do prazer. Santo Tomás de Aquino supera o agostianismo, pois começa a defender filosoficamente e teologicamente o humanismo presente no matrimônio cristão católico.

³⁰⁷ VIDAL, M. *Historia de la teología moral: la moral en el cristianismo antiguo* (ss. I - VII). Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 2010, v.2, p.111.

³⁰⁸ VIDAL, M. *Historia de la teología moral*, p.111.

como o bem são entidades dadas e de origem eterna”³⁰⁹. Os ensinamentos dos moralistas *casuístas* reduziram o prazer sexual à dimensão fisiológica.

Essa maneira de entender o prazer sexual não corresponde à realidade de uma antropologia sexual integral. O prazer sexual é antes de tudo de ordem psíquica e é na estrutura psíquica da pessoa onde se vivencia. Ainda desde o puro nível biológico, o prazer sexual humano está nas zonas mais elevadas do sistema nervoso, e não nos órgãos genitais, onde tem sua estrutura fisiológica³¹⁰.

O teólogo chama atenção para as novas descobertas realizadas na área da psicobiologia no âmbito da sexualidade, pois esta explica que o prazer sexual tem matizes psicológicos e não é somente relacionado aos órgãos genitais, como concebia a *moral casuística*. Sobre o Cristianismo primitivo, apresenta uma crítica por causa da ausência antropológica nos escritos sobre a moral sexual. Esclarece, ainda, que as influências de São Jerônimo e Santo Agostinho na área da Moral da Sexualidade foram negativas, visto que eles partiram de juízos pessoais para as considerações voltadas à Moral da Sexualidade, causando seu empobrecimento³¹¹.

Para o autor, são posturas distintas a Moral do Matrimônio de Santo Agostinho e a de Santo Afonso. Sobre esse tema em Agostinho, escreve: “este defende a orientação procriativa do matrimônio”³¹². Por outro lado, “a orientação alfonsiana apoia a valorização da relação conjugal por razão dela mesma e propõe uma moral da responsabilidade na procriação”³¹³. Quanto a São Jerônimo, “fica o interrogante acerca do grau de maturidade

³⁰⁹ VIDAL, M. *Historia de la teología moral*, p.113.

³¹⁰ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.48-49.

³¹¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.518-519. O tema da Moral da Sexualidade foi abordado pelos “Padres Apostólicos (séc. I-II)”: Esse tema encontra-se na *Didaqué*; Carta do Pseudo – Barnabé; Carta de Clemente Romano; Pastor de Hermas; Carta de Ignacio de Antioquia e Carta de Policarpo. Eles transmitiram os primeiros balbucios do pensar cristão sobre moral sexual. Já os escritos da Época Patrística correspondem aos séculos III-VII. Nesse período os Padres tampouco oferecem uma exposição detalhada e sistemática da moral sexual cristã. Sto. Agostinho apresentou um pensamento mais complexo: o pecado original faz brotar no homem a concupiscência, a qual vai sempre mesclada com o ato sexual conjugal. Já em seu tempo, explica Marciano Vidal, Agostinho falava do pecado “*contra naturam*”. Quanto à reflexão teológica da Moral da Sexualidade na Idade Média, Marciano Vidal simplesmente explica que nesse período não houve novidades na área da moral. Repetem-se os Sermões dos papas e os decretos dos bispos e surgem os Livros Penitenciais. Entretanto, recorda a importância de Santo Tomás diante do tema da Moral da Sexualidade. Tomás aborda na II parte da *Suma teológica* o tema da moral sexual. Discute sobre a necessidade da *temperança* na avaliação dos atos correspondentes à moral sexual. As ideias de Tomás prevalecem até os dias atuais na Moral da Sexualidade Cristã. Do século XIV – XV, período conhecido como *idade de ouro*, pois surge a *Suma para confesores*, emerge uma nova maneira de interpretar o tema da moral sexual com os *okamistas* (cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.539-560).

³¹² VIDAL, M. *La redención en Cristo*, p.158.

³¹³ VIDAL, M. *La redención en Cristo*, p.158.

afetivo-sexual que alcançou. Esse mesmo interrogante se converte em suspeita em relação a suas afirmações sobre a orientação moral da sexualidade e da condição feminina”³¹⁴.

2.7 O prazer na Moral da Sexualidade

Que propõe Marciano Vidal para lidar com o tema do prazer dentro da Moral da Sexualidade? Primeiramente, estabelece a sua integração no conjunto harmônico do comportamento sexual. A marginalização do prazer dentro da Moral da Sexualidade encontra-se ligada aos movimentos extremistas que perduraram ao longo da história do Cristianismo, tais como *gnósticos*, *enkratistas*, *maniqueus*, *puritanos* e *jansenistas*. O teólogo está de acordo com a posição de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino e do moralista A. Plé, que defendem que o prazer deve entrar no estudo da moral. Emerge a necessidade da “destabuização”, o que consiste em “eliminar toda linguagem negativa em relação ao prazer; desenterrar o medo; aprofundar em seu significado antropológico e cristão; buscar as causas de sua integração dentro da plenitude humano-cristã”³¹⁵.

Ressalta, ainda, que não se pode identificar o pecado com o prazer. No terreno da sexualidade, tem-se insistido que o pecado encontra-se, em última instância, na busca pelo prazer. Não se trata de absolutizá-lo, porém não se deve também negá-lo. Defende que a moral precisa encontrar espaço no prazer, como também o prazer tem que fazer parte da moral³¹⁶. Acentua, por outro lado, a importância das ciências sociais, como a psicologia, no estudo desse tema junto à moral cristã. E conclui: “se reconhecemos a existência de um autêntico conflito entre cristianismo e prazer, também afirmamos a possibilidade de uma adequada integração. Dentro da estimativa cristã tem seu lugar honroso para a realidade humana do prazer”³¹⁷.

O prazer não pode ser reduzido somente ao universo da sexualidade. Segundo o autor, de acordo com Paul Ricoeur, a sexualidade, vista nessa ótica, cai na “insignificância”, na “exacerbação” e no “absurdo”³¹⁸. Sobre a relação entre “prazer” e “sexualidade”, Marciano Vidal destaca ainda a importância das discussões sobre o pecado na esfera da moral sexual. Entretanto, sua proposta sobre a renovação da teologia do pecado volta-se para a necessidade

³¹⁴ VIDAL, M. *Historia de la teología moral*, p.395.

³¹⁵ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.64.

³¹⁶ Cf. VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.66.

³¹⁷ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.68.

³¹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.455.

das mediações antropológicas para melhor matizar essa problemática em diálogo, preferencialmente, com a psicologia, sendo esta considerada como referencial antropológico³¹⁹, já que lida muito bem com a dimensão da culpabilidade. Ressalta, por outro lado, as considerações positivas de Paul Ricoeur para a reflexão filosófica e teológica sobre o pecado. O estudo de Paul Ricoeur sobre esse tema oferece pistas para o estabelecimento do diálogo em vista da renovação da teologia do pecado³²⁰, especialmente na área da Moral da Sexualidade.

Ao analisar o pecado na Moral da Sexualidade, o autor espanhol sublinha a influência da antropologia de Santo Agostinho e sua incidência na teologia do pecado. Explica que, para Agostinho, o homem é uma tensão de desejo. O coração humano vive em uma inquietude radical de busca e só encontrará seu pleno e total descanso ao desejar o bem que pode acalmá-lo: Deus³²¹. Evidentemente que não desvaloriza a grandeza de Santo Agostinho para a Teologia Moral: “consideremos a figura de Agostinho como representação paradigmática da reflexão moral do período patrístico”³²².

Ou ainda, “Agostinho preocupou-se com o problema do mal. O maniqueísmo pareceu lhe dar a resposta a este interrogante para os pressupostos mais convenientes sobre o qual construir um sistema filosófico e ético”³²³. Em relação ao pecado, o teólogo dá preferência ao que se encontra na *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino. Especificamente, na Moral do *Tratado dos atos humanos*. Pecado para Santo Tomás de Aquino, “é um ato humano mal. Um ato é humano enquanto voluntário. É mal por carecer da medida obrigada, que sempre se toma em ordem a uma regra, separar-se dela é pecado”³²⁴.

A moral católica, no decorrer dos séculos, sofreu um processo de “individualização”. Esse mecanismo deu lugar a uma ética marcadamente individualista. Essa matização encontrou espaço na Moral da Sexualidade. Entretanto, o caráter individualista da

³¹⁹ Cf. VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy*, p.25-40. Para a avaliação moral do pecado, o autor fala da importância de compreender as “patologias da culpabilidade” porque resultam fundamentalmente das instâncias que provocam os conflitos. O pecado deve ser tomado na perspectiva da esperança, o que corresponde ao nível *ascendente*: é sempre contra Deus e contra o outro.

³²⁰ Cf. VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy*, p.77. De acordo com Marciano Vidal, para Paul Ricoeur, a dimensão da culpabilidade envolve dois momentos: o primeiro corresponde ao aspecto objetivo; o segundo relaciona-se ao momento subjetivo do pecado. Ricoeur chama a primeira dimensão de pecado, e a segunda de culpabilidade.

³²¹ Cf. VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy*, p.113.

³²² VIDAL, M. *Historia de la teología moral*, p.413.

³²³ VIDAL, M. *Historia de la teología moral*, p.413.

³²⁴ VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy*, p.115.

ética católica foi condenado pelo Concílio Vaticano II³²⁵. A compreensão sobre o pecado na Moral da Sexualidade deixou de ter o mesmo poder de antes. As ciências modernas, como a sociologia e a psicologia, contribuíram positivamente para a elaboração de uma “nova estimativa” desse tema na Moral da Sexualidade³²⁶. Sinteticamente, apresenta um novo ponto de vista sobre o pecado sexual³²⁷.

Se há uma nova visão em relação ao significado do pecado, sublinha-se, portanto, um novo desenvolvimento desse conceito na área da moral. Para superar a doutrina *casuística* relacionada ao pecado sexual, o autor se propõe a desenvolver um pensamento válido para os dias de hoje. Para isso, ressalta duas deficiências básicas:

Trata-se de uma doutrina baseada num conceito de sexualidade concebida no nível da genitalidade. A doutrina casuísta sobre o pecado da gravidade moral sexual procede de uma época cultural na qual não se havia aberto a sexualidade humana a uma consideração na linha do amor pessoal e de entrega interpessoal. O comportamento sexual era valorizado no que teria de dinâmica dos “*sexus*”. Por outro lado, essa mesma redução do sexual ao genital explica a tendência ao rigorismo moral nessa matéria³²⁸.

Faz-se necessária uma compreensão mais ampla e personalista da antropologia sexual para superar os matizes casuístas: “a maior ou menor gravidade de um comportamento sexual não se mede única e principalmente pela desordem da dimensão biológica da sexualidade, mas pela desordem da dimensão pessoal.”³²⁹ E completa: “essa constatação está postulando uma mudança na maneira de entender e de expressar a valorização moral do pecado sexual”³³⁰. Primeiramente é preciso manter a *gravidade geral* nas faltas contra a sexualidade, pois esta possui um significado decisivo para o processo de maturidade pessoal do ser humano e precisa ser valorizada como uma falta grave contra a estrutura do ser e do

³²⁵ Cf. VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy*, p.140. Marciano Vidal faz referência ao Documento Conciliar *Gaudium et Spes*, n.30. Com o Vaticano II emergiu a reflexão sobre a dimensão comunitária do pecado. O ser humano participa dos pecados do mundo, logo, “em toda a nossa vida somos interlocutores com o pecado do mundo; temos que tomar postura frente a ‘ele’” (p.147-148).

³²⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.561-562.

³²⁷ Cf. VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral: de la “crisis moral” a la “moral crítica”*. Madrid: Paulinas, 1976, p.345-348. Explica que alguns moralistas, ao definirem o pecado *ex toto genere suo grave*, distinguem três categorias de pecado: 1) os pecados que ofendem diretamente a Deus ou algum de seus atributos (heresia, idolatria, blasfêmia etc); 2) aqueles pecados cuja matéria é um todo indivisível (homicídio, violação do jejum eucarístico etc); e 3) aqueles pecados que estivessem unicamente proibidos pelo baixo pecado venial, que cometeriam com maior facilidade (violação direta do segredo da confissão, toda luxúria diretamente voluntária, ainda que incompleta).

³²⁸ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.346 (grifo do autor).

³²⁹ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.347.

³³⁰ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.347.

fazer-se da pessoa humana. Em segundo lugar, “um pecado sexual, idêntico ao que se refere ao aspecto biológico, pode ter diversos valores morais objetivos”³³¹. Em terceiro,

admitindo os dois princípios anteriores, se segue de uma maneira consequente que a moralidade do pecado sexual não forma um “todo indivisível”; ao falhar em uma parte, não se falha necessariamente no todo. Portanto, existe um mais e um menos na matéria do comportamento sexual³³².

E por último, “não é necessário advertir que no aspecto do comportamento moral se dão todos os condicionamentos do ato humano que aparecem nos demais aspectos da vida moral”³³³. Entretanto, quanto ao tema do prazer, observa-se que houve exageros por parte da psicanálise e da psicologia por concebê-lo somente como condição psíquica de satisfação e bem-estar. Por outro lado, avalia positivamente os pressupostos do prazer desenvolvido por Sigmund Freud, sobretudo, da relação entre prazer e cultura:

Segundo o esquema freudiano, o princípio do prazer tem que sucumbir ante o princípio da realidade. Unicamente assim é possível a cultura e o progresso humano. A visão pessimista freudiana de que para progredir-se necessita fazê-lo através do desprazer, ou ao menos através da não gratificação espontânea dos impulsos, receberia nesse dado da antropologia cultural um apoio real³³⁴.

A posição do teólogo e de outros estudiosos diante da relação entre *prazer* e *sexualidade* é altamente positiva: “talvez a sensibilidade do homem contemporâneo seja mais capaz de entender o valor positivo desse sentimento de gozo, que tem muito a ver com a categoria de jogo, não no sentido banal do termo, mas como conduta de relação que gratifica contemporaneamente as duas partes”³³⁵. É notória a influência positiva das ciências sociais no pensamento do teólogo, especialmente para abordar o prazer na sexualidade e na discussão teológica sobre o pecado. Para ele, as descobertas realizadas na área da biologia nos últimos anos afetam diretamente a Moral da Sexualidade.

2.8 Consequências dos avanços da biologia para a Moral da Sexualidade

O teólogo estudado constata os avanços que ocorrem na área da biologia e suas contribuições para se pensar numa nova discussão sobre a sexualidade³³⁶. Surgem novas

³³¹ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.447.

³³² VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.447.

³³³ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.348.

³³⁴ VIDAL, M. La sexualidad humana y su forma institucionalizadora. *Pentecostés*, Madrid, n.28, p.10, 1972.

³³⁵ AUTIERO, A. Sexualidade. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1692.

³³⁶ Cf. VIDAL, M. *et al. La fecundación artificial: ciencia y ética*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1990, p.63-76. Marciano Vidal explica o “*status humano*” do embrião e a polêmica antropológica que envolve esse tema. Como, por exemplo, a fusão dos gametas (fecundação); segmentação; a implantação no útero e a aparição

descobertas sobre o corpo humano. Se há nova percepção do corpo, certamente haverá uma nova demanda sobre essa discussão e impactos para a sexualidade. Marciano Vidal dialoga profundamente com os saberes científicos, sobretudo no campo da bioética. Reconhece os aspectos positivos da psicologia e da biologia para melhor compreender o comportamento humano na ótica da moral³³⁷. Articula os impactos dos avanços tecnológicos sobre a evolução biológica³³⁸.

A bioética faz uma conjugação entre vida e ética. Por isso, biologia e bioética têm implicações em relação ao avanço que a biologia realiza na esfera da bioética. Esse avanço encontra espaço na maneira de conceber, por exemplo, a sexualidade humana³³⁹. A bioética requer a necessidade sempre atenta das mediações sociais para melhor articular suas bases epistemológicas, como biologia, medicina, antropologia e sociologia. A bioética surgiu devido ao rápido avanço das ciências biológicas e médicas. Esses avanços atingem não somente problemas relacionados à bioética, como também levantam novas possibilidades na forma de lidar com a sexualidade.

É nesse contexto que surgem “os progressos técnicos na prática da reanimação (problemas de eutanásia e distanásia), na diagnose parental (aborto eugênico), na esterilização e na contracepção. Encontramos-nos diante de uma autêntica ‘revolução biológica’”³⁴⁰. Esse progresso tecnológico e biológico merece destaque, porém evidencia alguns questionamentos: “tudo o que ‘se pode’ (tecnicamente) fazer ‘se deve’ (eticamente) fazer?”³⁴¹ E completa: “se trata da eterna pergunta sobre a relação entre ‘técnica’ e ‘ética’, entre ‘ciência’ e ‘consciência’”³⁴². Como escreve: “tudo o que se pode fazer é conveniente fazer?”³⁴³. Daí emerge a consideração ética.

Por outro lado, não há progressos na medicina sem experimentos científicos, sendo que esses têm valor ético quando sua preocupação volta-se para o bem do ser humano. Diante de tantas descobertas científicas, constata-se que o ser humano se encontra na “era da

do córtex cerebral. São questões que estão relacionadas com o avanço da biologia e têm impactos diretos na temática da biologia relacionada com a sexualidade humana.

³³⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.54.

³³⁸ Cf. VIDAL, M. Congreso Internacional de Bioética organizado por la Academia Alfonsiana en honor de San Afonso de Liguori (1696-1787), p.287.

³³⁹ Cf. VIDAL, M. *Bioética*, p.15.

³⁴⁰ VIDAL, M. *Bioética*, p.17.

³⁴¹ VIDAL, M. *Bioética*, p.17.

³⁴² VIDAL, M. *Bioética*, p.17.

³⁴³ VIDAL, M. *Bioética*, p.114.

biologia”³⁴⁴. A questão do sexo *gonádico* e *cromossômico* matiza o problema da “biologia da união genital feminina e masculina”³⁴⁵. Por isso, concebe a biologia como “suporte da vida humana. Tem uma importância decisiva para o comportamento do homem”³⁴⁶.

O teólogo reconhece o valor da biologia para o estudo da Teologia Moral. A neuropsicologia detém-se no estudo do Sistema Nervoso Central (S.N.C.), possibilitando a compreensão do funcionamento dos mecanismos de respostas no cérebro humano. Quais são as consequências, por exemplo, do uso de drogas para o sistema nervoso central e para o comportamento humano? Dessa pergunta nasce um questionamento para a moral: como avaliar o comportamento moral de alguém com o Sistema Nervoso Central alterado em decorrência do uso de substâncias químicas e psicotrópicas?³⁴⁷. Dessa questão surge pois “a base biológica do comportamento humano pode reduzir-se à atuação conjunta do sistema nervoso e do sistema endócrino”³⁴⁸.

O Sistema Nervoso Central é um órgão biológico e fisiológico importante para a Teologia Moral, tendo em vista que o sistema nervoso autônomo tem um papel relevante na motivação e nas emoções do ser humano³⁴⁹. Esse está constituído pelo cérebro e pela medula espinhal, mas, embora não sendo necessário detalhar sua dinâmica biológica, é preciso ressaltar que o cérebro humano é um órgão necessário para avaliar o comportamento do *sujeito moral*. Na dimensão da sexualidade, o teólogo ressalta, por exemplo, o valor do *hipotálamo*, por estar relacionado diretamente às funções sexuais do ser humano³⁵⁰. Acertadamente, escreve:

A estrutura biológica da atividade psíquica do homem desempenha um papel importante no mundo da moral. Em primeiro lugar, no estudo de muitos conteúdos concretos da moral (moral especial) é necessário ter em conta o ponto de vista biológico. Pensem nos problemas da moral da pessoa (por exemplo, relacionada

³⁴⁴ VIDAL, M. *Bioética*, p.137.

³⁴⁵ VIDAL, M. *Bioética*, p.180. No quarto capítulo encontram-se com mais precisão as explicações acerca do sexo cromossômico e sexo gonádico na estrutura do ser humano.

³⁴⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.254.

³⁴⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.255.

³⁴⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.256.

³⁴⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.257. Assim explica as duas partes que compõem o *Sistema Nervoso Central*: a primeira corresponde ao *Sistema Nervoso Autônomo* e a segunda ao *Sistema Nervoso Central*: “O sistema nervoso autônomo está relacionado com as funções involuntárias e intervém no ajuste interno do organismo”. Já o “Sistema Nervoso Central está constituído pelo cérebro e pela medula espinhal. Na medula se encontram as grandes vias de condução que circulam em ambas as direções entre o cérebro e os pontos de entrada e de saída dos nervos raquídeos; a condução é sua função mais importante”.

³⁵⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.257-258.

com a moral médica), nos temas da moral sexual, nos problemas da moral do matrimônio³⁵¹.

O hipotálamo é uma região do encéfalo localizada sob o tálamo, formando uma importante área na região central do diencéfalo. Tem como função regular alguns processos metabólicos e outras atividades autônomas e ligar o sistema nervoso ao sistema endócrino, sintetizando a secreção de neuro-hormônios (por isso é chamado também de “liberador de hormônios”). Além disso, é necessário para o controle da secreção dos hormônios da glândula pituitária como, por exemplo, a liberação do hormônio gonadotropina. O hipotálamo, apesar de ser pequeno, é uma região encefálica importante na homeostase corporal, no ajustamento do organismo às variações externas, no controle da temperatura corporal, além de ser o principal centro da expressão emocional e do comportamento sexual³⁵².

É perceptível a constante preocupação do autor em relação aos impactos da estrutura biológica no âmbito da moral. Reconhecem-se as repercussões dessas considerações para a Moral da Sexualidade. Desse modo, é de interesse de Marciano Vidal “a perspectiva da antropologia moral, sua importância decisiva ao conhecimento da estrutura psicobiológica do homem”³⁵³. Volta-se para a compreensão global da maneira de conceber o funcionamento da pessoa:

Como sujeito integral do comportamento moral é necessário ver nela as dimensões biológicas como elementos estruturais do ser humano. Com efeito, a psicobiologia constitui o “fundo vital” sobre o que acontece na vida psíquica: a condição para a vida psíquica e como a pessoa se reflete nela³⁵⁴.

³⁵¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.259.

³⁵² Cf. VAN DE GRAAFF, K. M. *Anatomia humana*. São Paulo: Manole, 2003, p.840. O fisiologista Kent Marshall van de Graaff explica a importância do hipotálamo na estrutura biológica do ser humano. Segundo ele, o hipotálamo, além de estar relacionado diretamente com o comportamento sexual da pessoa, faz também a integração entre os sistemas nervoso e endócrino, atuando na ativação de diversas glândulas produtoras de hormônios. A *hipófise* e o *hipotálamo* são estruturas intimamente relacionadas morfológica e funcionalmente. Elas controlam todo o funcionamento do organismo, direta ou indiretamente, atuando sobre diversas glândulas, como a *tireoide*, *adrenais* e *gônadas*. Quase toda a secreção hipofisária é controlada pelo hipotálamo, que recebe informações oriundas da periferia (que vão desde a dor até os pensamentos depressivos) e, dependendo das necessidades momentâneas, inibirá ou estimulará a secreção dos hormônios hipofisários, por meio de sinais hormonais ou neurais. O *hipotálamo* também produz dois hormônios: a *acitocina* e o *hormônio antidiurético* (ADH), que são transportados para a neuro-hipófise, onde são armazenados. O *hipotálamo* está também associado a funções relacionadas às emoções, humor e, sobretudo, ao prazer sexual ou qualquer outro tipo de comportamento responsável pelo bem estar do ser humano. Resumidamente, conclui-se que o hipotálamo tem as seguintes funções: regula determinados processos metabólicos e outras atividades autônomas; realiza a secreção de neuro-hormônios; controla a temperatura corporal, a fome, a sede e os ciclos circadianos (ritmo circadiano); é importante na homeostase corporal; e também é o principal centro da expressão emocional e do comportamento sexual.

³⁵³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.259.

³⁵⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.259.

Como síntese da dimensão biológica da sexualidade, o autor pondera que se pode afirmar que a “dimensão biológica” apenas tem como função descrever a fisiologia do sexo masculino e feminino. Lembra, ainda, que não se pode aplicar a lei *etológica* à Moral da Sexualidade. Os órgãos sexuais não definem o significado entre masculino e feminino no âmbito psicológico. A sexualidade está vinculada à experiência psíquica e biológica. Entretanto, essa realidade humana é matizada como realidade flexível e não enrijecida quando tomada pela ótica biológica. A dimensão psíquica presente na sexualidade resguarda seu caráter plástico e flexível³⁵⁵.

Diante das informações apresentadas, Marciano Vidal ressalta que no estudo da sexualidade não são suficientes apenas as informações filosóficas e teológicas. É necessária a articulação dos aspectos filosóficos e teológicos da sexualidade com a biologia, a sociologia e, principalmente, com a psicologia, que possibilita uma melhor compreensão dos aspectos neuropsicológicos da sexualidade. Por isso, a urgência em se fazer uma “radiografia” da atual conjuntura em que se encontra a sexualidade, uma vez que é preciso levar em consideração as novas descobertas científicas acerca do funcionamento fisiológico da pessoa para melhor descrever o significado da sexualidade humana e seus impactos para a Moral da Sexualidade na configuração do ser humano.

2.9 A situação atual da sexualidade

A sexualidade, em alguns contextos, encontra-se ainda restrita ao âmbito da repressão e do tabu. Entretanto, nem sempre ao longo da história ela foi vista com indiferença e tomada como experiência repressora. De acordo com Michel Foucault, até o início do século XVI vigorava certa franqueza perante o tema da sexualidade. “As práticas não procuravam as regras; as palavras eram ditas sem reticências excessivas e, as coisas, sem demasiado disfarce, tinha-se com o ilícito uma tolerante familiaridade. Eram frouxos os códigos da grosseria, da obscenidade, da decência, se comparados com o século XIX”³⁵⁶.

A situação atual da sexualidade explica-se através de uma série de fatores históricos que contribuíram para a “liberação” do erotismo de seus “freios sociais”. A sexualidade tem ganhado em “extensão”, porém tem perdido em “qualidade”. Na atualidade a atenção se volta para o “caráter extensivo” da sexualidade como consequência do impulso

³⁵⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.460.

³⁵⁶ FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p.9.

sexual presenciado nos últimos tempos. Acertadamente, escreve: “a sexualidade contemporânea é uma ‘sexualidade de consumo’, é dirigida ao homem-massa e, por isso mesmo, perde qualidade”³⁵⁷. Lembra ainda o predomínio do quantitativo na sexualidade massificada. A realidade apelativa dessa discussão se volta mais para a provocação dos estímulos sensoriais como um convite ao prazer estético da sexualidade.

Em alguns contextos, a sexualidade é tomada como um “sintoma de contravalores”. Os valores diluem-se como consequência da sua instrumentalização. “O modo de viver hoje em dia a sexualidade em nossa sociedade massificada é um ‘indicador’ das profundas falhas nos valores pessoais”³⁵⁸. O autor elege o “exibicionismo quantificado” como exemplo dos sintomas de “regressão” na esfera do sexual. Ou ainda, a “hipergenitalização”, que provoca o infantilismo. Não se trata de fazer uma análise pessimista da sexualidade, mas o teólogo pontua as consequências da cultura focada exclusivamente no prisma genital: “em muitas ocasiões a sexualidade, em lugar de ser um serviço para a edificação da pessoa, é empregada para realizar uma ‘alienação’ pessoal”³⁵⁹.

Em sua análise, ocorreu uma espécie de “psicologismo da sexualidade” por causa da dimensão psicológica que perpassa essa realidade, sobretudo, na sutileza reflexiva que exige compromisso na relação com outrem. Assim, quanto mais “psicologizada” é a sexualidade, menos capacidade tem o ser humano para refletir acerca do significado do amor na experiência sexual. As consequências são vistas, por exemplo, na medida em que se mudam os valores sobre o matrimônio e a família³⁶⁰. A esse processo o autor chama de “decadência das instituições”. Por outro lado, descobre-se que ela não pode ser objeto de estudo de uma única ciência, mas deve ser afrontada através da interdisciplinaridade na compreensão de seu fenômeno. Marciano Vidal toma como referência a análise feita por Paul Ricoeur sobre o “significado da perda do sentido da sexualidade e do amor”. Primeiro, houve uma caída na *insignificância*:

O laxismo consequente à retirada dos tabus sexuais, à miscelânea dos sexos, à igualdade entre homem e mulher, à entrada da literatura sexológica no domínio público, tudo isso tende a reduzir o sexo a uma função biológica sem mistério

³⁵⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.500.

³⁵⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.500.

³⁵⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.500.

³⁶⁰ Cf. VIDAL, M. *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana*: teología, moral y pastoral. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, p.308-315.

algum. Desse ponto de vista, a sexualidade se despersonaliza até reduzir-se ao anonimato³⁶¹.

Em segundo, uma *exacerbação*: “para manter o interesse da sexualidade se faz preciso intensificá-la até converter-se em um escravo”³⁶². Com a mudança dos valores sociais, a sexualidade corre o risco de tornar-se uma espécie de “compensação” por causa das decepções. E, em terceiro, um *absurdo*. Quando nada mais tem sentido, inclusive a sexualidade, busca-se compulsivamente o prazer instantâneo e seus artificios. “Em termos da incoerência a sexualidade perde toda significação humana e se converte em uma bagatela. Até dar lugar a uma comercialização sem vergonha do sexo. Paradoxalmente, a trivialização conduz ao próximo”³⁶³.

O autor, inicialmente, a delinea em chave “consumista” para evidenciar o abalo ocorrido nas estruturas sociais com a demasiada “psicologização” da sexualidade, pois desse processo emerge uma visão reduzida desse fenômeno. Entretanto, em momento algum a concebe como realidade pessimista, pois não se trata de uma total “degradação da sexualidade”. Para analisar o seu estado, o autor tem como referência histórica a *Revolução Sexual*, em que ocorreu uma mudança na maneira de lidar com a sexualidade e de concebê-la. Esse processo pode ser visto em quatro etapas.

A primeira etapa consiste em vê-la como uma “distração”. Para não focar a atenção em outros problemas com os quais não se quer confrontar diretamente. Em segundo, passou a corresponder a um dinamismo pautado pelo “consumo”. A realidade consumista da sociedade faz da sexualidade um produto de consumo. Vende-se sexualidade, manipulando-a como uma “coisa”. Em terceiro, é vista como um fator de “repressão social”. O autor está de acordo com o projeto do psicanalista H. Marcuse de uma sociedade não repressiva sexualmente, mas que mantém, por sua vez, sintonia com a visão cristã da sexualidade:

Seu projeto de uma civilização integralmente erótica não a entendemos como uma justificativa teórica da atual situação de um mundo mal erotizado. Tampouco se tem de entender a solução marcusiana como um pansexualismo social. A entendemos como um projeto para utilizar os excedentes de energia sexual para a criação de novos valores culturais³⁶⁴.

A quarta característica consiste em concebê-la como “falsa sacralização”. Tomada como realidade sacralizada proporciona sua falsa sacralização³⁶⁵. É necessário desmistificá-la

³⁶¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.503.

³⁶² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.503.

³⁶³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.503.

³⁶⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.506.

³⁶⁵ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.116.

e não reduzi-la a uma dimensão sacralizada, já que, nessa perspectiva, torna-se uma realidade demasiadamente “sagrada” que não pode sequer ser discutida. Torna-se tema com princípio “tabuístico”³⁶⁶. O autor considera como tarefa da teologia “descobrir o valor indicativo do sexual e iluminar o caminho para que a sexualidade humana não se converta em poder destrutivo e alienante, mas que encontre o modo eficaz para uma autêntica liberação na verdade e na intensidade”³⁶⁷.

A preocupação com a situação atual da sexualidade aparece desde os primeiros até seus últimos escritos. Sua análise mais recente tem como ponto de referência a reflexão teológico-moral depois de 1975. A exposição da Doutrina oficial da Igreja acerca da moralidade dos comportamentos sexuais teve considerável clareza, porém “a crise da moral sexual não tem desaparecido na comunidade católica nem na reflexão teológico-moral. A falta de aceitação e de credibilidade da normativa sexual oficial é um dado sociológico patente”³⁶⁸.

A reflexão teológica na área da ética continua realizando importantes descobertas, especialmente acerca do significado da sexualidade na configuração do ser humano. Cada vez mais se percebem as distintas e importantes hermenêuticas utilizadas para precisar o fenômeno sexual, como a hermenêutica psicológica, dialógica, fenomenológica, social³⁶⁹ e sua integração dentro do saber teológico da fé cristã. Porém, as oposições teológico-morais são visíveis quanto à análise do significado antropológico e teológico da sexualidade e, sobretudo, no plano concreto das orientações sexuais. Menciona, ainda, a dificuldade de se fazer uma explicação detalhada sobre a produção teológica do campo da Moral da Sexualidade nas últimas décadas.

Quanto às publicações nessa área, o autor dá preferência a duas classes: aos teólogos da moral que publicam reforçando a postura do Magistério oficial da Igreja, e aos teólogos da moral que vão além da proposta oficial da Igreja. São, portanto, duas classes distintas de teólogos empenhados na reflexão acerca da Moral da Sexualidade. A primeira classe fundamenta-se nas normas concretas “da moral oficial, tratam de oferecer um discurso justificativo das mesmas”³⁷⁰. Por outro lado, a segunda classe de teólogos procura configurar suas estimativas teológicas na busca de soluções coerentes em sintonia com a fé cristã e com

³⁶⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.117.

³⁶⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.507-508.

³⁶⁸ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.71.

³⁶⁹ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.71.

³⁷⁰ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.72.

fecundo diálogo com os desafios presentes na cultura atual. De um lado, têm-se os que se situam numa posição “intermediária”, que procuram estabelecer uma articulação com a ética sexual, porém sem “saltar os limites marcados pela Doutrina oficial da Igreja”³⁷¹. Os outros teólogos “buscam dialogar com as ciências humanas e com a cultura personalista de hoje”³⁷².

Identifica questões ainda abertas no campo da Moral da Sexualidade que exigem mais empenho por serem complexas. É preciso discutir mais sobre a *identidade da ética sexual cristã*: “as orientações do comportamento sexual dos cristãos estão tão condicionadas por correntes culturais históricas que se faz necessário um discernimento muito agudo para individualizar a especificidade cristã nesse âmbito da vida”³⁷³. Segue o desafio com a cultura atual:

Os critérios aportados pelo Concílio Vaticano II para entender e realizar o diálogo da Igreja com o mundo atual têm de ser aplicados a este âmbito concreto do diálogo entre Evangelho e cultura sexual atual [...] É preciso reconhecer que a Doutrina oficial católica precisa de um diálogo mais profundo e coerente com a cultura sexual atual. A reflexão teológico-moral não pode deixar de levar em conta a “liberação” sexual acontecida no último meio século³⁷⁴.

Os desafios estendem-se também diante do pluralismo de “paradigmas” da ética sexual. Na formulação de um projeto na área sexual, faz-se necessário levar em consideração os diversos paradigmas que compõem o universo sexual. Por outro lado, exige-se coerência epistemológica na articulação dos valores dos dados científicos e culturais perante a sexualidade do ser humano, considerando a perspectiva e o significado religioso dentro da reflexão ética. Desperta como desafio a “inculturação” da ética sexual, sobretudo nos continentes asiático, africano e latino-americano, bem como no campo do ponto de vista feminino, no qual é preciso considerar o processo de “feminização” da ética³⁷⁵.

A formulação das normas sexuais adotadas pelo Magistério Eclesiástico caiu em descrédito de modo concreto em decorrência dos seguintes motivos: pelo seu modo “autoritário” na apresentação e justificativa das normas em nome da obediência; pelo modo “fechado” na formulação das opções, não levando em conta a “sociedade aberta” e pluralista; pelo modelo “abstrato” na dedução das normas a partir de alguns princípios aceitos

³⁷¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.73.

³⁷² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.73.

³⁷³ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.74.

³⁷⁴ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.74.

³⁷⁵ Cf. VIDAL, M. *Feminismo y ética*, p.63-103.

previamente e não questionados; pelo modelo “absoluto” de fixar com caráter imutável e com valor universal; e pela maneira “proibitiva” na apresentação das exigências da sexualidade.

É preciso que existam normas no campo sexual. Primeiramente, o juízo moral se faz sobre o concreto, não por meio de normas “deontológicas” como expressão de uma moralidade absoluta. A respeito do descompasso entre o que o Magistério Eclesiástico propõe e a realidade como a pessoa vive a sexualidade, Eduardo Azpitarte também argumenta: “qualquer um, ao observar a realidade que nos rodeia, se dá conta em seguida do enorme desajuste existente entre o que a Igreja ensina em sua doutrina e o que as pessoas vivem na prática”³⁷⁶. Porém, Marciano Vidal, ao escrever sobre o *Progreso na tradição moral*, apresenta uma postura positiva na matização do “desenvolvimento doutrinal” da Encíclica *Veritatis Splendor*, especificamente no âmbito da família e da sexualidade³⁷⁷. Destaca a grande influência do progresso na compreensão da pessoa, do valor da vida, e da dimensão corporal e sexual. E completa: “essas mudanças têm notáveis repercussões para o enfoque dos problemas morais da bioética e da ética sexual”³⁷⁸. Ressalta, também, que “a compreensão da *dimensão corporal* da condição humana tem superado os titubeios de uma consideração ‘biologicista’ (ou fisicista’) para situar-se em uma compreensão ‘personalista’ de caráter integral”³⁷⁹. Ou melhor, “a *sexualidade humana* é situada hoje dentro dos parâmetros de uma visão integral da pessoa”³⁸⁰.

Marciano Vidal chama atenção para o significado das normas no universo da sexualidade, pois é necessário levar em conta que são pessoas que vivem a experiência da sexualidade: a necessidade de rever o papel da lei perante os seres sexuados: “nem moral relativa nem moral de princípios, mas moral da *pessoa-em-situação*”³⁸¹. A sexualidade humana, como enfatizado, não pertence a uma categoria fácil de lidar. Ela sempre escapa do alcance da precisão e da definição. Trata-se, portanto, de um fenômeno “complexo” e

³⁷⁶ LÓPEZ AZPITARTE, E. *Simbolismo de la sexualidad humana*, p.13.

³⁷⁷ Cf. VIDAL, M. Progreso en la tradición moral. *Moralia*, Madrid, n.22, p.48, 1999. O autor refere-se ao n.4 da Encíclica *Veritatis Splendor*: “com a garantia da assistência do Espírito da verdade tem contribuído a uma melhor compreensão das exigências morais nos âmbitos da sexualidade, da família, da vida social, econômica e política”.

³⁷⁸ VIDAL, M. Progreso en la tradición moral, p.52.

³⁷⁹ VIDAL, M. Progreso en la tradición moral, p.52. O teólogo recorre ao n.50 da *Veritatis Splendor e Donum Vitae*, n.3.

³⁸⁰ VIDAL, M. Progreso en la tradición moral, p.52. Marciano Vidal refere-se à Congregação para a Doutrina da Fé, *Persona Humana* (1975), n.1, e à Congregação para a Educação Católica, *Orientações Educativas*.

³⁸¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.613-614 (grifo do autor).

“enigmático”. A “simbólica da sexualidade” proporciona uma sutileza na maneira de falar e discursar sobre esse fenômeno.

2.10 Simbólica da sexualidade

A sexualidade “não pertence” à dimensão metafísica. Afirmar que ela não pertence a essa realidade significa entender, primeiramente, que essa experiência existencial não pode ser concebida como algo descritível a exemplo de um objeto. A filosofia kantiana, por exemplo, permite fazer da consciência uma instância qualificada para decifrar metafisicamente os objetos sensíveis. Racionalmente, o ser humano descreve categoricamente qualquer fenômeno captado e ordenado pela razão. Por outro lado, a racionalidade, ao se deparar com a sexualidade, não consegue descrevê-la em sua amplitude e extensão. Como bem explica Paul Ricoeur, a sexualidade pertence à ordem do enigma:

A sexualidade é o resto de naufrágio de uma Atlântida submersa. Daí seu enigma. Este universo deslocado não é mais acessível à simplicidade, mas à *exegese* sábia dos velhos mitos; não revive senão graças a uma *hermenêutica*, isto é, a uma arte de “interpretar” escritos hoje mudos; e um novo hiato separa o destroço de sentido que esta hermenêutica da linguagem nos restitui a este outro destroço de sentido que a sexualidade descobre sem linguagem, organicamente³⁸².

Essa mesma ideia encontra-se nos escritos de Marciano Vidal. Diferentemente, ele fala de “mistério” em vez de “enigma”, mas o sentido é o mesmo: a sexualidade faz parte de uma realidade enigmática na existência humana, por isso, a dificuldade em precisar sua constituição. Por que “enigma” e “mistério” acompanham a sexualidade? O enigma remete, até certo ponto, ao decifrável. A sexualidade pode ser decifrada, porém o sentido do enigma evoca a difícil realidade que envolve a matização de seu deciframento. A sexualidade como “enigma” sempre escapa da possibilidade de reducionismo. Pontuar que a sexualidade pertence ao universo do “mistério” significa afirmar que o ser humano é tomado como ente perpassado pela categoria do mistério. O mistério, portanto, torna-se ponto focal que caracteriza o ser humano.

Pode-se afirmar que essa realidade emblemática acompanha a sexualidade, pois o ser humano na condição de ser sexuado faz parte desse contexto. A metafísica gira em torno da objetividade, já o “enigma” de Paul Ricoeur e o “mistério” de Marciano Vidal fazem parte da subjetividade humana na condição de reflexo da realidade psíquica e social do ser humano. À sexualidade, como “enigma” e “mistério”, não cabe, portanto, perguntar: *o que é*

³⁸² RICOEUR, P. A maravilha, o descaminho, o enigma, p.37.

sexualidade?. É mais fácil explicar o que não é a sexualidade do que propriamente encontrar respostas conclusivas acerca de sua definição. Ela não é realidade harmoniosa, tampouco experiência integrada. Pode até integrar o ser humano, mas pode também desintegrá-lo.

A sexualidade, portanto, é concebida por Marciano Vidal, num primeiro momento, como mistério: “a sexualidade humana supõe, expressa e realiza o mistério integral da pessoa. Daí que não pode entender-se desde uma consideração reducionista e redutora”³⁸³. Ou ainda, a sexualidade faz parte da “dimensão misteriosa”³⁸⁴ da pessoa. O seu mistério encontra-se na expressão da vida e da morte: “aí reside o mistério da sexualidade humana. Fácil de dizê-lo, porém muito difícil de explicá-lo”³⁸⁵. Por isso, merece destaque o seu questionamento: “onde encontrar e como expressar adequadamente essa dimensão profunda, misterioso-religiosa da sexualidade?”³⁸⁶

Para sistematizar o modo pelo qual verbalizar a dimensão ascendente da sexualidade, Marciano Vidal expressa o conceito de “simbólica”. Em outras palavras, “a sexualidade humana tem uma grande capacidade de simbolizar”³⁸⁷. Sobre a simbólica da sexualidade, afirma: “quase todas as religiões têm utilizado a relação sexual como imagem para expressar o encontro e a relação do homem com Deus. Dentro da tradição judeu-cristã é este um dos símbolos permanentes: na pregação profética, na descrição das experiências místicas, etc”³⁸⁸. Ou, ainda, como pontua Paul Ricoeur:

A sexualidade em seu fundo permanece talvez impermeável à reflexão e inacessível ao domínio humano; talvez seja esta opacidade que faz com que não esteja contida nem na ética da ternura, nem na não ética do erotismo; e que mesmo ela não possa ser reabsorvida nem em uma ética, nem em uma técnica, porém somente representada simbolicamente graças ao que de mítico resta em nós³⁸⁹.

A “simbólica da sexualidade” corresponde, primeiramente, à maneira utilizada pelo autor para verbalizar o fenômeno da sexualidade. A *simbólica* expressa a sua realidade transcendente. Em segundo lugar, associada a essa *simbólica*, encontra-se a “dimensão de profundidade misterioso-religiosa” como dimensão celebrativa: “a sexualidade pode ser entendida como a celebração da ternura. Em toda celebração humana tem um resquício para o

³⁸³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.444.

³⁸⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.487.

³⁸⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.486.

³⁸⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.494.

³⁸⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.494.

³⁸⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.494.

³⁸⁹ RICOEUR, P. A maravilha, o descaminho, o enigma, p.36 (grifo do autor).

que aparece a profunda busca da *Festa* absoluta em *Gozo* definitivo”³⁹⁰. E, em terceiro, o fator que se descobre à dimensão transcendente, “é a mesma análise antropológica do fenômeno sexual”³⁹¹.

Na perspectiva da “simbólica da sexualidade”, o autor apresenta um questionamento pertinente: “se a sexualidade é tal como se nos apresenta uma realidade tão paradoxal e tão enigmática, não esconderá também em si mesma o valor de uma referência vital a uma comunhão finalmente resolutiva e beatificante, a comunhão com Deus?”³⁹² É nesse contexto que a sexualidade é tomada pelo autor como realidade simbólica. A simbólica, por outro lado, delinea o caráter de abertura da sexualidade que leva à transcendência. A isso, Marciano Vidal chama de “dimensão místico-religiosa da sexualidade”. Não existe somente uma hermenêutica para abordar a sexualidade. Além da hermenêutica psicológica e da sociológica, há também a hermenêutica “religiosa do fenômeno sexual”³⁹³ presente na *simbólica da sexualidade*.

Demarcada, portanto, a complexidade da sexualidade humana, o *simbólico* emerge na condição de *metáfora*. Nas considerações apresentadas pelo autor, a sexualidade não é da ordem do domínio e da explicação. Os pressupostos que permitem defender essa afirmação consistem em tomar a sexualidade como realidade da ordem da *afecção*. Pois, pela *afecção*, descobre-se que ela escapa do reducionismo pré-científico e pré-jurídico. Com esse pressuposto, o recurso não é o da conceitualização científica e objetivante, nem o da normatização objetiva de princípio jurista, mas o da consideração dos pressupostos fenomenológicos dos gestos carnavais através da *moral da carícia*.

A partir dessas considerações, pode-se afirmar que por meio da *simbólica* o ser humano não se aproxima da sexualidade com o objetivo de dissecá-la, pois se trata de um fenômeno *enigmático*. Assim, a *simbólica* é uma linguagem que descreve a experiência. A experiência cristã da sexualidade revela que ela faz parte da Encarnação, pois “Deus se fez homem”. Ou como bem expressa o teólogo: “também para a sexualidade é válida a afirmação

³⁹⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.495 (grifos do autor).

³⁹¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.495.

³⁹² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.496.

³⁹³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.496.

do Concílio Vaticano II: ‘realmente, o mistério do homem somente se esclarece no mistério do Verbo Encarnado’ (GS, n.22)»³⁹⁴.

O autor a considera na dimensão hermenêutica e a concebe como “linguagem de pessoas”. Matizada na ótica da linguagem de pessoas, abre-se para seu fim último: a relação. Como fenômeno da vida, encontra sua expressividade no encontro com o outro. O outro possibilita a expressão da “linguagem” traduzida em comunicação. A linguagem serve para comunicar-se. A sexualidade é abarcada pelo autor na perspectiva da comunicação, vez que, por meio dela, expande-se sua máxima finalidade que consiste em “linguagem de pessoas”. Denota-se o interesse de Marciano Vidal em conceber a sexualidade como *simbólica*. Na *simbólica da sexualidade* emerge seu caráter festivo. Mas o que caracteriza a *simbólica da sexualidade* consiste na estrutura hermenêutica que abarca a linguagem como elemento da simbólica³⁹⁵.

Como recurso linguístico adotado, extrapola o universo sexual. A simbólica está presente também na experiência da fé. Ao “entrar no dinamismo religioso do sacramento, a moral do crente se converte em uma ética simbólica”³⁹⁶. Marciano Vidal destaca a descoberta de Paul Ricoeur servindo-se de suas orientações sobre a discussão da “simbólica”, de que a confissão do crente passa por dois momentos: a confissão ética e a confissão religiosa. A simbólica corresponde à matização da caridade, no seguimento de Cristo, na fraternidade e na igualdade. E completa: “a integração de todos os símbolos constitui o universo da simbólica moral cristã”³⁹⁷.

A *simbólica sexual* torna-se muito importante, uma vez que dessa experiência emerge a identidade teológica da ética cristã:

Como moral simbólica, tem sua tradução adequada na identidade pastoral da mesma. Essa identidade pastoral se concretiza em diversos âmbitos da práxis humana: existe uma simbólica moral cristã em relação com a práxis política, com a práxis econômica, com a práxis cultural e com a práxis sexual³⁹⁸.

³⁹⁴ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.82.

³⁹⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.467.

³⁹⁶ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.60.

³⁹⁷ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.69.

³⁹⁸ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.69.

3 Conclusão

Sobre a necessidade da renovação da Teologia Moral, o capítulo descreveu que esse desejo já havia se manifestado antes mesmo do Vaticano II. Entretanto, não concebe o Vaticano II como concílio de moral, mas explica os principais traços renovadores que emergiram com o seu advento, especialmente por meio dos Documentos Conciliares, como o Decreto *Optatam Totius*, n.16, que insiste positivamente na necessidade da Teologia Moral voltada para o acento bíblico. Enfatizou-se, por outro lado, a influência positiva da doutrina de Santo Tomás de Aquino como auxílio à Moral Renovada presente nos primeiros escritos do autor, especificamente, quanto ao papel da antropologia bíblica na moral para melhor descrever a compreensão da pessoa humana no discurso teológico-moral.

Diante da necessidade da renovação do pensar teológico-moral, o teólogo estabelece o diálogo da moral primeiramente com a *Sagrada Escritura*, considerada a fonte primeira da Teologia Moral, em sintonia com as demais áreas da teologia, especialmente com a Teologia Sistemática. O autor demonstrou, desde os primeiros anos de seu magistério, principalmente após o Concílio Vaticano II, a necessidade de diálogo entre Teologia Moral e sacramentos. A esse processo, chamou de *Moral mistérico-litúrgica*. Como teólogo pós-conciliar, adotou a interdisciplinaridade por meio do método hermenêutico em vista da renovação da moral.

Seu *Método teológico* apoia-se, primeiramente, na *Sagrada Escritura* e, em segundo, nos saberes das *ciências humanas*, especificamente na psicologia, sociologia e filosofia. Sua proposta moral distingue-se da *Moral dos Atos*, a qual perdurou até o Vaticano II. A *Moral de Atitudes* concebe o ser humano como *sujeito integral*. O Vaticano II marca nitidamente a divisão da *Moral Casuística*, que perdurou por vários séculos na história da Igreja dando lugar à *Moral Renovada*. Com isso a dificuldade de muitos teólogos de fazer a passagem da moral de princípio “legalista” à moral “renovada”.

O percurso que se fez sobre a Teologia Moral voltada para o campo da Moral da Sexualidade revelou que, em decorrência da ausência da antropologia na formulação da moral sexual, essa foi concebida mais no âmbito pró-criativo e genital. Desse modo, resultou a difícil assimilação da sexualidade pelo Cristianismo primitivo. Este, por outro lado, assimilou com rapidez as influências do estoicismo no campo da sexualidade. A necessidade da mediação antropológica acentua o estado “plástico” da sexualidade tirando-a da esfera meramente biológica.

Explicou-se, ainda, o motivo da “crise” da moral sexual: encontra-se na relação pré-matrimonial e estende-se ao tema da bioética na Moral da Sexualidade, sobretudo, nas discussões sobre as técnicas de reprodução humana e acerca dos métodos anticonceptivos. Quanto ao Magistério Eclesiástico, volta-se mais para as questões de ordem normativas e proibitivas. Essa “crise” teve início com a publicação da Encíclica *Humanae Vitae*, de Paulo VI (1968), sobre o controle da natalidade. O teólogo assinala, por outro lado, a necessidade da “moral pública” como meio de formação da consciência e forma de “quebrar” o monopólio Eclesiástico quanto ao tema da ética. A situação da “crise” na esfera da Teologia Moral foi identificada por João Paulo II em suas encíclicas.

Para lidar com a “crise” instalada na Moral da Sexualidade, propõe-se a dimensão reflexiva filosófico-antropológica de caráter prudencial. Essa característica volta-se para a dimensão da sensibilidade ética que melhor orienta o ser humano. A reflexão teológica dá preferência à *Moral da Benignidade* como um dos traços da Moral de Santo Afonso assimilada em seu sistema teológico-moral.

O corpo, amplamente discutido na atualidade, emerge como realidade que atinge diretamente o ser humano, pois evoca o tema da estética cada vez mais frequente na sociedade moderna. É concebido como expressão de alteridade, mantendo relação direta com a sexualidade. Às vezes, a busca de sua perfeição contribui para a perda de sua identidade e pode-se tornar “corpo sem carne”. Para Marciano Vidal, é tomado em sintonia com o significado teológico da Encarnação do Verbo, que tem impactos sobre o corpo do ser humano, pois o “Verbo de Deus se fez carne”. Ressalta o seu valor como meio em que o ser humano estabelece relação com o mundo. Esse, para o autor, é visto como fenômeno de intersubjetividade. Dá preferência ao filósofo francês Merleau-Ponty, por este conceber o corpo como “linguagem de comunicação”.

O corpo é mais que realidade biológica e fisiológica. A novidade no pensamento do autor está em sua proposta de uma *ética da corporalidade*, que se concentra nos problemas vinculados à vida corporal, como aborto, suicídio, eutanásia etc. Porém, Marciano Vidal faz a distinção semântica entre *corpo* e *corporalidade*, sendo que *corpo* corresponde à realidade física, biológica e fisiológica, enquanto *corporalidade* vincula-se ao significado fenomenológico do corpo na condição de experiência vivida, conforme explica o filósofo Max Scheler. A sexualidade encontra sua expressão através do significado fenomenológico de *corporalidade* como relação e vínculo comunicativo entre pessoas.

A compreensão da antropologia cultural permitiu descrever o dinamismo do ser humano em sua *corporalidade*, pois é aí onde se encontra seu significado. O ser humano constrói-se como “sujeito moral” dentro da cultura e expressa sua sexualidade por meio da *corporalidade*, compreendida como dimensão subjetiva de diálogo e abertura ao encontro do outro. Essa perspectiva aplica-se à sexualidade, que culmina na expressividade da *corporalidade* configurando-a como realidade “plástica” e moldável e, fenomenologicamente, como linguagem de comunicação. Em relação ao significado do corpo nos escritos de Marciano Vidal, pode-se falar do alcance e do limite de sua proposta.

O alcance corresponde ao fato de mostrar, de acordo com os pressupostos filosóficos de Merleau-Ponty, que o corpo é realidade de comunicação. No âmbito da sexualidade, esse reconhecimento do corpo na condição de instância comunicativa torna-se importante. O autor admite também a importância do significado bíblico do corpo para a Teologia Moral, pois este é concebido como categoria moral. Entretanto, como limite dessa parte de seus escritos, percebe-se que ele não descreve aprofundadamente a relação entre *corpo* e *sexualidade*. Por outro lado, defende o seu significado para uma moral positiva do erotismo e categoricamente estabelece a distinção entre *corpo* e *corporalidade*.

A reflexão do filósofo francês Gilles Lipovetsky de que o homem encontra-se na fase *pós-moralista* contribuiu para contextualizar o tema do erotismo e da sexualidade nos escritos de Marciano Vidal. O erotismo está vinculado ao nível sociocultural da sexualidade. É no comportamento social que o indivíduo expressa através do corpo a dimensão erótica. Por isso, fala-se hoje que a sociedade encontra-se erotizada. Entretanto, a erótica não é como realidade negativa. O risco desse impulso sexual consiste na perda de “qualidade da sexualidade”. O erotismo atinge diretamente a sexualidade por meio de seu dinamismo exibicionista por intermédio do corpo.

Nesse ponto, o pensamento do autor converge com o do teólogo Eduardo Azpitarte. Outro ponto em comum entre os dois teólogos consiste em não conceberem o erotismo como fenômeno negativo. Para ambos, o verdadeiro erotismo não acentua a “vulgaridade”, e sim, contempla a dimensão da “busca e admiração”. Esse é o caráter positivo do erotismo. O negativo seria fazer do erotismo um atrativo comercial atrelado à sexualidade, em que se vende “sexualidade” por meio das propagandas televisivas. Por isso, Marciano Vidal estabelece a distinção entre conteúdo pornográfico e erotismo. Embora a pornografia seja expressão do erótico, seu lado negativo consiste em fazer da sexualidade um objeto descartável e a visão distorcida que transmite sobre a sexualidade como objeto de venda e de

consumo. Explicou-se a necessidade da formação da consciência do ser humano como meio de resguardar a “estima pelo outro”.

Com o advento da Revolução Francesa, o tema da sexualidade tomou uma nova proporção, pois passou a ser mais abordado. A Moral da Sexualidade não acompanhou as transformações ocorridas ao longo da história como, por exemplo, o tema do prazer, que até os dias atuais encontra-se desvinculado da moral sexual. Como consequência, o autor identifica o conflito entre cristianismo e prazer que ainda perdura na Moral Cristã da Sexualidade. Erradamente, a Escolástica concebia o prazer dentro dos quadros das “paixões”. Significa que foi reduzido ao âmbito do genital, como “paixão” desordenada. O prazer, para o autor, é um fenômeno psíquico. Positivamente, ele recorda a visão de Santo Tomás de Aquino sobre o prazer e explica que este era concebido como tendência natural que visava ao bem do ser humano.

O conflito entre “cristianismo” e “prazer” tem sua origem no *estoicismo*. Esse se colocou radicalmente contra o dinamismo do prazer. A *Moral Casuística* concebia como “pecado sexual” o uso biológico da sexualidade, exceto quando voltado para fins procriativos. O teólogo propõe o diálogo com as ciências modernas, como a psicologia, e mostra que o prazer não pode ser reduzido à esfera fisiológica. O prazer possui também um substrato psíquico. Sua proposta nessa área estabelece a integração do prazer no estudo da Moral da Sexualidade e o afasta da ideia de pecado. A sexualidade reduzida ao mundo do prazer cai na “insignificância”, na “exacerbação” e no “absurdo”, como explica Paul Ricoeur. A Moral da Sexualidade herdou negativamente de Santo Agostinho a maneira “marginal” de conceber o prazer dentro da sexualidade.

Tornam-se cada vez mais realidade os impactos dos avanços tecnológicos sobre a evolução biológica. São visíveis na área da bioética e afetam diretamente a Moral da Sexualidade, especialmente quanto ao tema do aborto, da esterilização e da contracepção. Ressaltou-se o papel do discernimento ético para lidar com essa nova realidade. A fisiologia tem feito novas descobertas na maneira de funcionar do cérebro humano e dos impactos dos psicotrópicos no *Sistema Nervoso Central* (S.N.C.). No mundo da sexualidade, o teólogo destacou a importância do conhecimento do *hipotálamo* por estar relacionado diretamente à sexualidade. Cabe ao moralista da sexualidade o mínimo de conhecimento dessas novas descobertas para melhor estabelecer o diálogo entre biologia e Moral da Sexualidade.

O estado atual da sexualidade tem ganhado em “extensão”, mas perdido em “qualidade”. Extensão, por ser debatida com mais frequência, e perda de qualidade, quando se

torna “sexualidade de consumo”. Com a queda do tabu que persistiu em torno da sexualidade por muito tempo, recordou-se dos perigos da redução da sexualidade a uma realidade meramente biológica e genital. Também outro perigo consiste em fazer da sexualidade uma “coisa sacralizada”. A falsa “sacralização” a torna uma sexualidade de princípios “tabuísticos”. A proposta oficial da Moral da Sexualidade do Magistério Eclesiástico não tem boa aceitação no meio social.

Falou-se de dois modelos de teólogos na área da Moral da Sexualidade. O primeiro grupo é voltado mais para a postura oficial do Magistério e repete o que a Igreja ensina nos documentos. O segundo grupo adota como hermenêutica a rica teologia da Moral da Sexualidade produzida ao longo da história, entretanto, em diálogo com as ciências humanas, inclusive com a psicologia, para promover a renovação da moral sexual. Existem ainda questões abertas na área da Moral da Sexualidade, como a identidade da ética sexual cristã. Qual seu papel? Encontram-se desafios também em decorrência dos inúmeros “paradigmas” referentes à ética sexual. O Magistério oficial da Igreja propõe ainda um modelo “autoritário” nas discussões da Moral da Sexualidade.

É necessário encontrar uma alternativa não “relativa”, mas uma moral sexual que contemple a “pessoa em situação”. Não obstante a essa maneira de proceder do Magistério Eclesiástico, o teólogo demonstra reconhecimento quanto ao progresso ocorrido após o Vaticano II na área da Moral da Sexualidade, especialmente na maneira de o próprio Magistério Eclesiástico compreender a pessoa humana, levando em consideração a dimensão corporal e sexual. Nesse ponto, abordou positivamente a proposta inovadora da *Congregação Para a Doutrina da Fé* através da *Persona Humana* (1975), por descrever que a sexualidade deve ser situada dentro de uma visão integral da pessoa.

Como novidade, articulou-se nos escritos de Marciano Vidal a formulação da *simbólica da sexualidade*. A sexualidade pertence à esfera do “mistério”. Trata-se de uma dimensão complexa. Para encontrar uma maneira de lidar com essa realidade “mistérica” e “complexa” que é a sexualidade, o teólogo propõe o caminho da “simbólica”. A sexualidade concebida nessa perspectiva tem uma capacidade de simbolizar. Na simbólica, ela é tomada como fenômeno da realidade transcendente. Desse processo se aprofundou seu caráter de celebração que encontra seu ápice na relação com Deus. A simbólica, por outro lado, “resgata” a sexualidade do reducionismo psicológico e sociológico e lhe dá uma configuração como hermenêutica celebrativo-religiosa do fenômeno sexual. A “simbólica”, portanto, refere-se a um recurso linguístico para expressar o “enigma” (Paul Ricoeur) que compõe a

sexualidade e seu “mistério” (Marciano Vidal) e, ao mesmo tempo, a coloca em sintonia com o fato bíblico da Encarnação.

O terceiro capítulo ocupa-se da descrição da gênese do conceito de pessoa na Teologia Moral de Marciano Vidal por meio da interpretação de três Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa: *Matriz axiológico-kantiana*, *Matriz ôntico-social* e *Matriz fenomenológico-hermenêutica*. A matização do significado e a compreensão de pessoa nos escritos do autor têm como escopo mostrar a relação entre pessoa e sexualidade e sua incidência ou não na elaboração da Moral da Sexualidade na obra do teólogo espanhol.

CAPÍTULO 3: A GÊNESE DO CONCEITO DE PESSOA NA TEOLOGIA MORAL DE MARCIANO VIDAL: LEITURA ANTROPOLÓGICA DAS *MATRIZES AXIOLÓGICO-KANTIANA, ÔNICO-SOCIAL E FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA*

Neste terceiro capítulo da pesquisa, procura-se fazer um estudo da gênese do significado da pessoa. Para isso, tem como suporte as três Matrizes antropológicas da pessoa: *Matriz axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*. A pessoa é o centro de convergência da moral do autor. A pergunta que aqui se procura responder é: *como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, buscando articular a relação entre pessoa e sexualidade?*

Ele concebe a sexualidade como condição da pessoa. Trata-se de um fenômeno complexo, porém essa realidade complexa acontece na pessoa humana como um ser relacional. Diante disso, e buscando articular a gênese do conceito de pessoa, o capítulo está subdividido em três partes. A primeira sublinha o significado da *Matriz axiológico-kantiana*. A segunda desenvolve os pressupostos da *Matriz ôntico-social*. E a terceira parte descreve o significado da *Matriz fenomenológico-hermenêutica*. Porém, antes de abordar as três matrizes antropológicas, o capítulo explica a relação entre pessoa e sexualidade. Na configuração da totalidade da pessoa, a sexualidade apresenta uma *dimensão de altura*, uma *dimensão de longitude*, uma *dimensão de profundidade* e, por último, uma *dimensão de largura*.

Resumidamente, a *Matriz axiológico-kantiana* ressalta as influências da filosofia kantiana na Teologia Moral do autor, sobretudo, quanto ao conceito filosófico e teológico de pessoa associado à dignidade da pessoa. Primeiramente, este capítulo desenvolve

sinteticamente os principais pressupostos filosóficos kantianos assimilados pelo teólogo. O capítulo limita-se à análise filosófica do conceito de pessoa presente nas três Matrizes antropológicas. O conceito teológico de pessoa encontra-se no próximo capítulo, voltado para a relação entre sexualidade e teologia.

Com o desenvolvimento da *Matriz axiológico-kantiana* emergem os principais elementos antropológicos na constituição da gênese do conceito de pessoa, tais como: *autonomia; teonomia; heteronomia*; os *imperativos categóricos* concebidos como princípios responsáveis por assegurar o sentido moral e o respeito à pessoa como “fim em si mesma”, o que a impede de ser tomada “como meio”; e também a incidência do significado de “reino dos fins” de Kant na reflexão teológico-moral do teólogo. Por meio desse processo, descobre-se a concepção antropológica de pessoa presente na *Matriz axiológico-kantiana* e assumida pelo autor. Essa Matriz consiste no respeito absoluto ao ser humano e desenha o fundo ético assumido por Marciano Vidal em seu sistema teológico-moral.

A *Matriz ôntico-social* focaliza a influência do personalismo na constituição de sua Teologia Moral. Entretanto, antes de apresentar os principais pontos subjacentes à *Matriz ôntico-social*, faz-se necessário descrever brevemente o significado de pessoa na filosofia. Para isso, recorre-se a outros pensadores além de Marciano Vidal a fim de estabelecer os primeiros esclarecimentos dos conceitos de pessoa e personalismo, pois as discussões sobre o tema da pessoa são vastas e complexas. Em seguida, sublinha-se o enfoque personalista na Teologia Moral do autor.

O teólogo descreve brilhantemente a evolução da compreensão sobre o “homem” para depois ressaltar os pressupostos do personalismo em seu sistema teológico-moral. Foram descobertas as razões que levaram ao “fracasso” o ideal do personalismo, pois este se voltou para o individualismo. O personalismo da alteridade política resgata a dimensão axiológica da pessoa e a convida para a relação com o outro por meio da política. Assim, com base na noção de personalismo da alteridade, o autor evidencia uma maneira de excluir o personalismo do individualismo, defendendo a existência de uma instância moral presente na realidade axiológica da pessoa. A partir daí emerge a necessidade da constituição do *humanismo da responsabilidade*.

A última, *Matriz fenomenológico-hermenêutica*, destaca a relevância do caráter relacional da pessoa. Porém, faz-se, primeiramente, uma breve explicação sobre o movimento filosófico fenomenológico que se encontra ligado a Edmund Husserl e a Merleau-Ponty, ressaltando a importância da fenomenologia quanto ao seu *método qualitativo* de

investigação. Esses esclarecimentos facilitam a descrição dos matizes fenomenológicos presentes no conceito de pessoa elaborado por Marciano Vidal, dada sua recorrência na *fenomenologia da percepção*, de Merleau-Ponty. A pessoa, para o teólogo, é um ser feito para o encontro, por isso apresenta os principais pensamentos de filósofos consagrados, como Martin Buber e Paul Ricoeur, para descrever fenomenologicamente a dimensão relacional da pessoa.

O sistema moral do autor concebe a pessoa como um ser “aberto”: a pessoa dialeticamente se completa com outra estrutura, a comunitária. Com essas nuances, o capítulo explica a moral do “homem integral” como resposta à visão totalizante que o teólogo apresenta acerca da pessoa, pois o “homem integral” estabelece vínculo e relação comprometida com a personalidade do “outro”. Subjacente ao conceito de pessoa nas três Matrizes antropológicas explora-se a dimensão ontológica existente na gênese da pessoa e o significado da alteridade na elaboração do “novo personalismo” no sistema teológico-moral de Marciano Vidal. Por último, conclui-se com a leitura sincrônico-diacrônica das três Matrizes antropológicas relacionadas ao conceito de pessoa com a matização do postulado central de cada uma das Matrizes e a articulação interna entre elas.

1 Pessoa e sexualidade

Marciano Vidal trabalha o conceito antropológico de pessoa em duas perspectivas: na dimensão *filosófica* e na dimensão *teológica*. Entretanto, embora apareçam algumas considerações teológicas sobre o conceito de pessoa na descrição da *Matriz ôntico-social*, este capítulo limita-se à análise filosófica do termo pessoa nas três Matrizes antropológicas em estudo. O significado da realidade teológica da pessoa encontra-se no capítulo a seguir, em que se articulou a relação entre teologia, sexualidade e Trindade¹. A ética filosófica e a Teologia Moral têm duas fontes principais: a ética filosófica, que argumenta a partir da razão, e a teológica dos dados, que a submete à Revelação em sintonia com a Tradição e o Magistério Eclesiástico².

A pergunta que aqui se procura responder é: *como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, articulando a*

¹Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.81.

² Cf. FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005, p.98.

relação entre pessoa e sexualidade? Afinal, ele concebe a sexualidade como condição da pessoa, como se pode notar no trecho seguinte:

O fenômeno da “sexualidade” dentro da realidade humana tem adquirido nos últimos anos uma valorização nova. A preocupação antropológica, que domina o pensamento e a cultura atual, dá horizonte e contorno à realidade da sexualidade. Pensa-se a sexualidade como uma realidade da pessoa. Que representa a sexualidade dentro do conjunto da pessoa humana? Essa é a pergunta que dá orientação a todos os problemas da sexualidade humana³.

A sexualidade é uma condição da realidade humana, mas essa realidade é complexa: “é preciso afirmar a realidade complexa do fenômeno da realidade sexual. Porém, toda essa complexidade se resolve definitivamente em uma unidade: a pessoa humana. Essa é dimensão fundamental da sexualidade”⁴. No entanto, essa realidade complexa que é a sexualidade acontece na pessoa humana como ser de relação. Para explicar o dinamismo da sexualidade e sua realidade complexa, o autor apresenta quatro dimensões que buscam assinalar a relação entre pessoa e sexualidade.

Primeiramente, a sexualidade tem uma “dimensão de altura: abarca toda a pessoa”⁵. Seu conceito, nos últimos tempos, passou por um processo de ampliação e de conteúdo. Ela não se reduz mais ao âmbito dos impulsos genitais, como se concebia em outras épocas. Por isso, a sexualidade não se define pela genitália e menos ainda pelo ato sexual, uma vez que “todos os fenômenos genitais são sexuais, porém há uma grande quantidade de fenômenos sexuais que não têm a ver com o genital”⁶. Marciano Vidal explica que se deve a Freud e a Jung essa ampliação do seu conteúdo. “A sexualidade, portanto, abarca toda a pessoa humana. O sexual marca profundamente o homem e a mulher. O sexual é uma condição básica em que cada pessoa vive seu projeto existencial”⁷.

Em segundo lugar, tem-se a “dimensão de longitude: a *sexualidade* é uma realidade dinâmica”⁸. Uma das contribuições de Sigmund Freud consistiu em mostrar que a sexualidade humana “não é uma realidade que aparece em um dado momento, de uma vez para sempre na vida do homem. É uma realidade dinâmica. Todos os seus elementos estão submetidos, desde o nascimento até a morte, à lei da evolução contínua”⁹. Significa que nas

³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.284.

⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.284.

⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.284.

⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.284-285.

⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.285.

⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.285 (grifo do autor).

⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.285.

diversas etapas¹⁰ relacionadas ao dinamismo da pessoa a sexualidade também passa por processos evolutivos.

Em terceiro, tem-se a “dimensão de profundidade: os valores da sexualidade”¹¹. Ela está situada no centro da pessoa¹². Assim, tem a mesma densidade e profundidade que a própria pessoa. Sexualidade e pessoa não se separam.

Em quarto, tem-se a “dimensão de largura: é uma força para edificar a pessoa”¹³. Tem um papel decisivo no desenvolvimento da personalidade do ser humano, por isso não pode ser considerada “como uma força fechada em si mesma”¹⁴, uma vez que está configurada como realidade que concede sentido à existência humana.

Em outras palavras, a sexualidade “é uma força da pessoa para a pessoa. Ao estar vinculada à pessoa, a sexualidade adquire uma grande mobilidade e plasticidade”¹⁵. A nova estimativa da sua compreensão conduz a uma reestruturação da Moral da Sexualidade, especialmente quanto ao conteúdo. Assim, ela não deve ser vista como uma realidade marginal, mas como uma dimensão “profunda” presente e atuante em todos os aspectos da pessoa¹⁶. Da relação que há entre pessoa e sexualidade, o teólogo abre espaço para a reflexão da não dicotomia entre os dois conceitos, pois tomar a segunda na condição de “objeto” significa conceber a pessoa também como “objeto”. Não são duas realidades que se contrapõem, ao contrário, são dimensões que se completam mutuamente, já que “a sexualidade compreende a totalidade da pessoa”¹⁷. E mais ainda:

Se a sexualidade compreende a totalidade da pessoa, então, recebe o significado tríplice e unitário: *Individual*, por estar a serviço do desenvolvimento do eu diferenciado sexualmente em todas as suas expressões. *Social*, por colocar-se a serviço da comunicação interpessoal e da transmissão da vida humana. *Religioso*,

¹⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.286. Explica que a evolução da sexualidade tem uma dinâmica interna. Assim, é necessário que a pessoa passe do interesse centrado em si mesmo ao interesse centrado nos demais. Consiste em passar do autoerotismo ao aloerotismo. A “falha” da sexualidade no processo evolutivo da existência humana encontra-se no nível evolutivo do ser humano. “Se a sexualidade é uma realidade dinâmica que se faz história dentro da vida do indivíduo, temos que admitir que as falhas mais profundas se deem nesse nível evolutivo. São as falhas das ‘fixações’, das ‘regressões’ e das ‘imaturidades’”.

¹¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.286.

¹² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.286.

¹³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.287.

¹⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.286.

¹⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.287.

¹⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.794.

¹⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.794.

por colocar-se a serviço do crescimento interior da pessoa e de sua relação e diálogo com o absoluto¹⁸.

A matização da Moral da Sexualidade nos escritos do teólogo é centrada na pessoa. Ele ressalta a necessidade da realização de uma “integração harmoniosa e pacífica da própria sexualidade na totalidade da pessoa”¹⁹. Essa dimensão como realidade que envolve a pessoa em sua amplitude é matéria de reflexão do próprio Magistério Eclesiástico, visto que a sexualidade é concebida “como valor e função de toda a pessoa”²⁰. Ou ainda: “a sexualidade é uma riqueza de toda a pessoa, corpo, sentimento e espírito”²¹. De forma mais cautelosa, o autor escreve: “a sexualidade e o amor têm um valor em si mesmos, enquanto que estão enraizados na pessoa. Não podem ‘instrumentalizá-los’ como se fossem um meio para obter um fim”²². O fundo ético da *Matriz axiológico-kantiana* defende a não instrumentalização da pessoa e da sexualidade em vista de determinados fins.

Para demarcar a relação entre pessoa e sexualidade exige-se, primeiramente, a compreensão do significado antropológico de pessoa presente na *Matriz axiológico-kantiana*, na *Matriz ôntico-social*, bem como na compreensão de pessoa que emerge da *Matriz fenomenológico-hermenêutica*. Para responder à hipótese²³ a que se propôs este estudo, é necessário esquematizar os principais pressupostos defendidos por cada uma das três Matrizes na constituição da gênese antropológica do conceito de pessoa. As noções aproximativas da *Matriz axiológico-kantiana* ilustram resumidamente os principais elementos constitutivos da doutrina ética kantiana que são assumidos pelo sistema ético-teológico do autor estudado. Entretanto, antes de discorrer sobre os elementos antropológicos presentes no pensamento do teólogo, busca-se apresentar algumas noções aproximativas das ideias de Kant, a fim de melhor situar a *Matriz axiológico-kantiana*.

2 Matriz axiológico-kantiana

Para melhor descrever essa Matriz, fez-se a seguinte divisão: primeiramente, apresentam-se as noções aproximativas da *Matriz axiológico-kantiana*; em seguida, seus

¹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.94-95 (grifos do autor).

¹⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.599.

²⁰ JUAN PABLO II, Papa. *Familiaris Consortio*, n.32.

²¹ JUAN PABLO II, Papa. *Familiaris Consortio*, n.37.

²² VIDAL, M. *La sexualidad humana y su forma institucionalizadora*, p.19.

²³ Essa é a hipótese a ser demonstrada na tese: é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?

elementos antropológicos na constituição da gênese do conceito de pessoa; segundo elemento antropológico: os imperativos categóricos e, por último, a concepção antropológica de pessoa.

2.1 Noções aproximativas da *Matriz axiológico-kantiana*

Essa Matriz tem como escopo assinalar a influência do pensamento kantiano na Teologia Moral de Marciano Vidal em sua elaboração dos conceitos filosóficos de pessoa e de dignidade humana. O fundo ético matizado pela moral filosófica de Kant encontra espaço fecundo no sistema teológico-moral do teólogo. Sobre a moral kantiana, este capítulo explora somente os principais pontos sublinhados pelo autor na perspectiva antropológica subjacente ao estudo da pessoa, tendo em vista que esse termo se encontra como fio condutor em seu sistema moral. A articulação das noções aproximativas da *Matriz axiológico-kantiana* permite identificar os elementos antropológicos da doutrina kantiana assumidos pela Teologia Moral de Marciano Vidal vinculados ao conceito ético de pessoa.

Antes de enfatizar os elementos antropológicos presentes nessa discussão, faz-se necessário discorrer brevemente acerca dos principais termos da moral kantiana – tais como a autonomia; a boa vontade e o dever; a razão como guia da vontade; imperativo categórico e hipotético –, tendo em vista que, partindo do campo científico e filosófico, a revolução kantiana envolve também o espaço ético. Kant é verdadeiramente um marco na história da ética: “por um lado, representa o ponto de chegada de um movimento que remonta ao fim da Idade Média, segundo o qual a ética consiste num equilíbrio entre lei e liberdade. Por outro lado, ele constitui uma referência da reflexão ética posterior”²⁴.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant elege alguns elementos que constituem o esboço de sua moral. Entre esses elementos destacam-se a vontade, o imperativo categórico, a autonomia, a razão prática e o dever. Sobre a particularidade dos elementos constitutivos da moral kantiana e a ligação deles com o conceito de religião e moral nota-se:

Os conceitos de vontade, imperativo, lei moral, liberdade e autonomia estendem o significado para o que concerne à religião. É com esse objetivo que as questões da moralidade comparecem aqui, pois estão na base da ação do agente moral-religioso e determinam as condições da religião da boa conduta de vida²⁵.

²⁴ PEGORARO, O. A. *Ética É Justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.54 (o título corresponde ao original apresentado na obra).

²⁵ KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p.104. Por meio de duas obras – *A religião nos limites da simples* 165

A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade é concebida nesses termos: “a autonomia da vontade é a qualidade que a vontade tem de ser lei para si mesma. Autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”²⁶. Por autonomia entende-se a faculdade de dar leis a si mesmo, pois a vontade moral é por excelência uma vontade autônoma que não obedece à outra lei a não ser a lei moral e não se deixa determinar pelas inclinações. Na análise do conceito de moralidade, pode-se observar que o princípio da autonomia, para Kant, é o único princípio moral. Esse princípio tem de ser um imperativo categórico que não manda nem mais nem menos do que precisamente o da autonomia.

Na doutrina kantiana, a vontade é autônoma quando dá a si mesma sua própria lei. Dito de outro modo, a autonomia é a faculdade de dar leis a si mesmo. A vontade moral é por excelência uma vontade autônoma. É notória a importância de se distinguir *autonomia* de *heteronomia*. Segundo o filósofo, a vontade moral ou é autônoma ou não é moral, pois qualquer objeto que determina a vontade de maneira heterônoma afasta a vontade e a ação, das quais deriva a qualidade moral. Para ele, todos os sistemas morais que colocam como fim da vontade humana a perfeição, a felicidade, ou qualquer outro bem, são ilegítimos. Uma vontade determinada pela coação é uma vontade heterônoma²⁷. Isso quer dizer que a heteronomia designa a obediência a uma lei que não emana da própria vontade.

Por isso, o dever para consigo mesmo e perante o outro diante do agir moral torna-se, para Kant, uma realidade indiscutível. Polemicamente, o filósofo alemão, em nome do dever, defende, por exemplo, conservar a vida, mesmo se esta se encontra numa situação de sofrimento²⁸. O dever remete ao imperativo categórico. Assim, uma boa vontade pura, boa

razão (1794) e *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (1783) –, Kant estabelece um nexo entre moral e religião e afirma que o homem é portador de um *ethos* religioso. Na segunda obra, ao explicar a relação entre esses conceitos, Kant mostra que eles originam-se da *Teologia Transcendental* e explica que se pode chamar *theismus moralis*, onde se pensa Deus como autor de nossas leis morais, e esta é a autêntica teologia que serve de fundamento para a religião. O *theismus moralis* não consiste somente na crença em um Deus, e sim, na crença em um Deus vivo que criou o mundo por sua inteligência pautando-se pelo princípio da vontade livre.

²⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.79.

²⁷ A vontade é heterônoma quando recebe passivamente a lei de algo ou de alguém que não é ela mesma. O filósofo explica que a vontade não age mais com base numa lei que ela própria dá a si mesma, no caso, de maneira autônoma, mas constitui o próprio objeto do querer que impõe uma lei do exterior.

²⁸ Cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.27-28. “Conservar cada qual a sua vida é um dever, e, além disso, uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Os homens conservam a sua vida, conforme o dever, sem dúvida, mas não por dever. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubam totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva a vida a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral”.

em si mesma, designa uma vontade de fazer o bem não por inclinação, mas por dever. “A vontade reta ordena para o bem e para as bem-aventuranças, os movimentos sensíveis que ela assume; a vontade má sucumbe às paixões desordenadas e as exacerba”²⁹.

A vontade precisa submeter-se ao que o dever lhe impõe. Porém, “é necessário recordar que mesmo o ‘dever’ do cristão expresso em experiências do *ethos* bíblico, sempre traz em seu bojo a *convicção* de que o dever é precedido pelo ‘bem viver’”³⁰. O dever concebido como consequência do “bem viver” ameniza, até certo ponto, o caráter negativo e formal da ética kantiana, pois emerge, nesse contexto do *ethos* cristão, “a passagem da ‘estima de si’ para o ‘respeito de si’; da ‘estima do outro’ para o ‘respeito ao outro’, e do ‘viver juntos’ para a ‘igualdade de todos’”³¹. Entretanto, para que a vontade possa alcançar sua finalidade moral, o filósofo sistematiza como “corretivo” para a vontade inclinante a razão na condição de guia.

Kant concebe a filosofia como ciência das relações de todos os conhecimentos do homem, com fins essenciais à razão. Em outras palavras, é o amor que todo ser racional experimenta pelos fins supremos da razão humana. Essa afirmação implica dizer que o ser humano tem um fim em si mesmo, enquanto ser racional. Assim escreve: “o homem, e de maneira geral, todo ser racional, pois, existe como fim em si mesmo, mas não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”³².

O princípio da pessoa como “fim em si mesmo” norteia a fundamentação kantiana a partir do zelo e cuidado que deve existir pelo ser humano, o que encontra no Magistério Eclesiástico espaço fecundo de credibilidade: “a exigência moral ordinária de amar e respeitar a pessoa como fim e nunca como um simples ‘meio’ implica também, intrinsecamente, o respeito de alguns bens fundamentais, sem os quais se cai no relativismo e no arbitrário”³³. Para Kant, os seres cuja existência depende não da vontade do homem, mas da natureza, possuem um valor relativo e por isso são meramente coisas. Por outro lado, os seres racionais são pessoas, vez que sua natureza os distingue como “fim em si mesmos”.

Dizer que o ser humano existe como “fim em si mesmo” consiste em afirmar que não se pode tomá-lo “como meio” para o uso de uma determinada ação. O homem, na

²⁹ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2003, p.479, n.1769.

³⁰ RIBEIRO JÚNIOR, N. O caráter narrativo da normatividade em teologia moral, p.29.

³¹ RIBEIRO JÚNIOR, N. O caráter narrativo da normatividade em teologia moral, p.29.

³² KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.68.

³³ JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Veritatis Splendor*, n.48.

condição de ser moral, carrega dentro de si a faculdade de distinguir o verdadeiro do falso, o que Kant chama de razão prática. Nenhum objeto, e de forma mais ampla, nenhum dos seres irracionais possui a prerrogativa de poder ser tomado como “fim em si mesmo”. Por isso, formula o princípio puro, em que se fundamenta a moral das ações humanas. Esse princípio está voltado e fundamentado pela razão humana que, por sua vez, não possui nenhuma derivação ou influência das inclinações, interesse ou experiência.

O filósofo mostra que a determinação sobre o valor moral da ação não se encontra submetido aos impulsos e necessidades contingenciais da vontade humana, mas que o seu valor moral é guiado pela razão que fundamenta aprioristicamente toda moralidade. Sobre esse ponto, a Encíclica *Veritatis Splendor* é categórica ao dizer:

O ensinamento do Concílio sublinha, por um lado, a atividade da razão humana na descoberta e na aplicação da lei moral: a vida moral exige a criatividade e o empenho próprios da pessoa, fonte e causa dos seus atos deliberados. Por outro lado, a razão obtém a sua verdade e autoridade da lei eterna, que não é senão a própria sabedoria divina³⁴.

A razão anunciada por Kant pode ser compreendida como faculdade que legisla o comportamento do ser humano para fazer o bem. Para ele, a razão não pode ser tomada somente como *razão teórica*, capaz de conhecer, mas também *razão prática* que determina a vontade e a ação moral³⁵. A razão prática tem como objetivo determinar a vontade, mover a vontade. A razão possui uma realidade objetiva, precisamente a determinação ou a moção da vontade contra os sentimentos inclinantes. Assim, o imperativo categórico kantiano alcança a objetividade da ação moral como prática universal.

Enquanto o *imperativo hipotético* indica regras a serem seguidas para se chegar a um fim, ou que medidas tomar para solucionar certos problemas, o *imperativo categórico* impõe uma obrigação objetiva, necessária e universal, válida para todos os seres racionais. Existem, portanto, diferenças entre os *imperativos hipotéticos* e os *categóricos*. A fórmula básica e mais célebre do *imperativo categórico* recebe a seguinte formulação: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar pela tua vontade em lei Universal da natureza”³⁶. O fim último da vontade consiste em atingir todos os seres racionais. Esse fim identifica-se com o

³⁴ JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Veritatis Splendor*, n.40.

³⁵ Cf. KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.55-57. Na introdução da ideia de uma crítica da razão prática, Kant faz uma distinção quanto ao uso técnico da razão. O uso da razão teórica “ocupava-se com objetos da simples faculdade de conhecer” (p.55). Por outro lado, o uso prático da razão tem como pressuposto evidenciar “os fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos, isto é, de determinar a sua causalidade” (p.57).

³⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.59.

próprio ser racional, sujeito de todos os fins possíveis e que, a esse título, não deve ser subordinado a nenhum fim particular.

Outra máxima que Kant formula e que ganha espaço em sua análise do comportamento moral encontra-se expressa nos seguintes termos: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”³⁷. A ética de inspiração kantiana considera essa máxima importante para defender a dignidade da pessoa. Essa máxima evidencia que a pessoa deve ser tratada como “fim em si mesmo”, por isso, não deve ser tomada como objeto ou como coisa, os quais têm um valor relativo. De acordo com o filósofo, um imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer, o preceito de prudência, continuará a ser sempre classificado como hipotético. Para ele, “os imperativos hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer ou que é possível que se queira”³⁸. Pode-se afirmar que o imperativo hipotético corresponde a uma lei natural, voltada ao interesse particular de um indivíduo.

Já o *imperativo categórico* “seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma. Sem relação com qualquer outra finalidade”³⁹. Seu princípio consiste de não se relacionar com a matéria da ação, mas somente com a forma e o princípio de que ela mesma deriva. Somente a lei traz consigo o verdadeiro conceito de uma necessidade incondicional, objetiva de validade universal. Os mandamentos são leis e precisam ser obedecidos. Encontra-se aí uma das dificuldades para a aceitação da proposta moral kantiana: “é esta universalidade que Kant quer assegurar com sua insistência sobre o dever como motivo”⁴⁰.

Por que parece ser tão “fria” a ética kantiana? “O singularmente frio e rigorista da ética de Kant parece consistir no fato de Kant rejeitar não só as afeições parciais, no que tem toda razão, mas a afetividade em geral”⁴¹. Como divergir de Kant acerca de sua concepção moral? “A única possibilidade de divergir de Kant é, portanto, não colocar o afeto no lugar do dever, como Schopenhauer então fará, mas entender o próprio agir por dever, como um

³⁷ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.69.

³⁸ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.50.

³⁹ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.50.

⁴⁰ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.123.

⁴¹ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*, p.123.

afetivo”⁴². A antropologia filosófica de Max Scheler coloca-se contra o rigorismo kantiano, embora a finalidade de Scheler consista também em resgatar e garantir a dignidade da pessoa. Sobre o ser humano, escreve: “ele só pode estar colocado no fundamento ontológico mais supremo”⁴³.

Max Scheler distingue-se de Kant devido ao seu excessivo “formalismo”. Como explica Marciano Vidal, Kant não se preocupou o suficiente pelo conteúdo da moral, dedicando sua atenção exclusivamente ao “formalismo ético”. Assim, as “éticas dos valores (sobretudo, de Max Scheler) se apresentarão como reação frente ao formalismo kantiano”⁴⁴. Ou ainda, a excessiva preocupação kantiana voltada para o dever, apesar da necessidade do “dever” para a moralidade cristã: “o próprio *ethos* bíblico faz notar que as normas, os interditos e as Leis não são suficientes para aquilo que é decisivo à decisão moral do cristão. As normas como máximas interiores à razão, a Lei moral e lei jurídica são ainda abstratas”⁴⁵.

Como se vê, é de interesse deste capítulo a matização antropológica do conceito de pessoa presente no sistema filosófico kantiano assimilado pela Teologia Moral de Marciano Vidal, bem como a articulação dessas noções à concepção de pessoa na incidência da visão da sexualidade do teólogo espanhol. Para descrever a gênese do conceito de pessoa, requer-se, primeiramente, sublinhar os elementos antropológicos matizados pela *Matriz axiológico-kantiana*. É o que será feito no próximo tópico.

⁴² TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*, p.124. A única maneira de dialogar com Kant no que se refere à concepção de comportamento moral consiste em não colocar os sentimentos no lugar do dever. A. Schopenhauer, crítico da moral kantiana, não concorda com a ênfase que Kant concede ao dever e com a forma como fundamenta o imperativo categórico. Na obra *O mundo como vontade e representação* (1818), apresenta um olhar filosófico em direção à consciência humana. A ética da compaixão indica que a existência através do corpo converge para a vontade. Numa outra obra intitulada *Parerga e Paralipomena: acerca da ética* (1841), Schopenhauer dá preferência ao termo *ética* em vez de *moral* para explicar o comportamento, as atitudes e o fator motivacional do ser humano. Ele rejeita a posição de Kant quanto ao uso demasiado do dever para justificar as ações morais e retoma o uso das máximas colocando a *compaixão* como o fundamento para a ação ética. No pensamento filosófico de A. Schopenhauer, o *dever* dá lugar à *compaixão*. O filósofo, portanto, não concorda com a ênfase com que Kant formula o imperativo categórico. Por isso, o tema das virtudes, entre as quais a compaixão, tem espaço na filosofia da compaixão. Em seu ponto de vista, o homem vive em meio às tormentas da existência, em que há muitas lutas, disputas e egoísmo. Dessa maneira, faz-se necessário elevar-se até uma etapa mais sutil para libertar-se de imposições, coerções ou do dever e assumir com liberdade a etapa da ética. A atitude de compaixão torna-se o princípio de toda a sua ética, o fundamento que sustenta todas as ações consideradas, por ele, éticas.

⁴³ SCHELER, M. *A posição do homem no cosmo*. São Paulo: Forense Universitária, 2003, p.35.

⁴⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.35.

⁴⁵ RIBEIRO JÚNIOR, N. O caráter narrativo da normatividade em teologia moral, p.33 (grifo do autor).

2.2 Elementos antropológicos da *Matriz axiológico-kantiana* na constituição da gênese do conceito de pessoa

Quais elementos antropológicos da doutrina kantiana são assumidos por Marciano Vidal na elaboração da gênese do conceito de pessoa? O primeiro elemento que emerge nos escritos do autor refere-se ao conceito filosófico de *autonomia*. Esta é assumida como coluna que sustenta a reflexão antropológica da pessoa como lei do próprio agir em sintonia com o referencial bíblico cristão. A partir da ótica antropológica, a pessoa, na condição de ente, precisa se assumir como sujeito livre, alicerçado na responsabilidade. Por isso, a primeira maneira de abordar o tema da pessoa corresponde ao aspecto filosófico: “apesar da diversidade da cosmovisão, o estoicismo, o kantismo e o marxismo se unificam na afirmação do valor absoluto do homem como fundamento da estrutura e do conteúdo da realidade ética”⁴⁶.

A autonomia na fundamentação teológica é tomada como estrutura antropológica que está relacionada ao respeito mútuo na perspectiva da responsabilidade e da liberdade. Nesse contexto, o autor ressalta, por outro lado, o problema da Teologia Moral, a qual precisa justificar-se a si mesma de modo crítico. A doutrina kantiana, com base no conceito de razão, tem muito a oferecer à justificativa racional da moral:

O primeiro e mais fundamental problema da teologia moral é o de justificar-se criticamente a si mesma. O empenho de Kant de justificar criticamente a razão ética há de ser assumido pelos moralistas como uma responsabilidade permanente, e de uma maneira mais particular na situação atual. A teologia moral tem que fundamentar sua existência enquanto ética cristã ou ética teológica⁴⁷.

A fé cristã tem incidência no processo de libertação do ser humano, de modo que a identidade da fé não se fundamenta em teorias, mas na prática como realidade concreta do existir humano. Nesse sentido, emerge o conceito de *autonomia* associado à ética cristã. A *autonomia* é concebida como estrutura da realidade humana enquanto demonstra capacidade para ser e atuar na pessoa, concedendo-lhe a capacidade de agir como sujeito⁴⁸. Por isso proclamar a autonomia é proclamar o “resgate do sujeito humano”⁴⁹.

⁴⁶ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.74.

⁴⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.9. Explica ainda que “as crises da moral não têm que colocá-la prevalentemente nas normas do comportamento. Está situada em um nível mais profundo: na legitimação ou não legitimação da exigência moral enquanto tal” (p.10).

⁴⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.166-167.

⁴⁹ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.37.

O teólogo reconhece que o “giro antropológico” ou a “forma transcendental do pensamento” tem influenciado notavelmente a ascensão da autonomia humana. O “giro antropológico” proclamado por Kant faz do homem o centro da metafísica pós-crítica e de toda a cultura moderna. No âmbito da teologia foi Karl Rahner quem resgatou para “a teologia esta forma de pensamento antropológico. Para ele a antropologia é o lugar da teologia”⁵⁰. Referindo-se a Rahner, Marciano Vidal subscreeve seu pensamento:

Por razão de sua transcendência, o homem é o ente que sempre está excentricamente chamado por Deus. É, portanto, o homem (considerado cristológica e antropológicamente como em duas perspectivas formais da mesma realidade) a possível alteridade de Deus. Daí que a antropologia seja o lugar que abarca toda a teologia⁵¹.

Na *Moral Fundamental*, concebe o papel da autonomia como processo responsável pelo protagonismo do *sujeito moral*. Acentua o sentido da autonomia como “pedagogia conscientizadora”. A autonomia constitui um elemento antropológico importante no seu sistema teológico-moral, pois “a moral cristã é uma moral religiosa. Aceita o postulado da fé e parte dela para fazer coerente e crítico o compromisso ético do crente”⁵². Quando a vontade não obedece a leis que emanam do exterior, refere-se, portanto, a uma vontade autônoma, pois dá a si mesma a lei⁵³. Daí seu dizer que a moral cristã para obter sua criticidade e credibilidade no mundo atual precisa encontrar nas mediações ético-antropológicas “uma autêntica seguridade”.

E Kant é o filósofo por excelência que trabalhou filosoficamente o problema da autonomia do sujeito moral. O teólogo, em suas considerações ético-teológicas, concebe a autonomia⁵⁴ como princípio importante para a criticidade da Teologia Moral, pois “a

⁵⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.167-168.

⁵¹ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.40.

⁵² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.170.

⁵³ No sistema filosófico kantiano, a vontade por si só não consegue realizar o bem. Esse é o motivo pelo qual Kant defende a necessidade de escolher somente aquilo que a razão reconhece como necessário e bom.

⁵⁴ Cf. VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.38-39. O teólogo contextualiza o início e a evolução da *autonomia* dentro da história associada à corrente filosófica “sofista”. Assim, “a figura do ‘sofista’ é uma figura muito criticada; tem traços contraditórios que o convertem muitas vezes em símbolo de ‘sentido do contrassentido’. Contudo, diante a todos os intentos de totalitarismo (religiosos, filosóficos, sociopolíticos), frente às excessivas seguridades, diante das palavras grandiloquentes: diante a tudo isso se ergue o sofista para defender a *autonomia* do homem. Com sua ironia, com sua dúvida, com seu cinismo, com sua falta de respeito diante do religioso e diante do estabelecido, com seu cepticismo frente aos sistemas perfeitamente tratados, o sofista trata de resgatar o homem em meio a diversos totalitarismos. Para uma época como a nossa, não está demais recordar a atitude dos sofistas gregos. Com sua dúvida e sua irreverência diante do estabelecido derrubarão o edifício de uma moral heterônoma [...] Ajudaram os homens a viver dentro de um regime de ‘moral provisória’, modelo ético a que se somaria mais tarde Descartes e em parte terão que viver os homens de nosso tempo. Não é de se estranhar que dentro desse clima se ponha especial relevo em ressaltar a autonomia do

autonomia se realiza através dos *movimentos da razão humana*⁵⁵. No discurso ético-teológico exige-se “autonomia” da mesma maneira que toda ética tem como objetivo ser crítica. Emerge como desafio, na atualidade, propor um paradigma ético-teológico alicerçado na *autonomia teônoma*. Consequentemente, foi Kant quem defendeu filosoficamente a autonomia da ética, sem, contudo, separá-la de Deus. “Certamente, na filosofia kantiana, a ética não remete a Deus imediatamente, porém Deus sim que está imediatamente vinculado a ela”⁵⁶. No discurso teológico-moral, o autor ressalta o papel de eminentes moralistas católicos que expressam a dimensão ética da racionalidade cristã com a categoria de *teonomia*⁵⁷.

O desafio consiste em conjugar a ética, que por necessidade é *autônoma*, mas que pode ser também *teônoma*. O aspecto *teônomo* não inviabiliza a *autonomia* do sujeito moral, pois esse movimento não tem por finalidade privar a pessoa de valor absoluto:

Ao considerar o homem desde a perspectiva da criação, é possível pensar em Deus como *Alguém* que dá sentido e fundamenta a autonomia do homem; a ética cristã *teônoma* é a expressão da relação normativa de Deus com o homem, relação que não contradiz nem suprime a normatividade *autônoma* do homem, mas a possibilita e lhe dá um fundamento válido⁵⁸.

Brilhantemente, no dizer do autor, Santo Tomás de Aquino discutiu esse tema ao explicar a relação axiológica entre Deus e o ser humano por meio do princípio da “dialética da amizade”. Deus oferece à pessoa ser o que é como um *fim em si mesmo*. Desse modo, a estrutura *teônoma* da razão cristã não é de caráter voluntarista-nominalista, assim a moral cairia na *heteronomia*. Ao seguir esse princípio, o teólogo explica sua posição: “não negamos as grandes vantagens que tem a categoria de *teonomia* para formular a estrutura interna da ética cristã. Desse modo, se corrigem todas as falhas provenientes das formulações heterônomas, ao mesmo tempo em que se enxerta o *ethos* cristão no respeito da *autonomia humana*”⁵⁹. A noção oposta à *autonomia* é a *heteronomia*. A doutrina kantiana explica de maneira clara e distinta a diferença entre os dois conceitos: “a autonomia é a constituição

homem. Não é em vão que devemos a um dos sofistas gregos, Protágoras, o axioma programático que está na base de todo humanismo autônomo: ‘o homem é medida de todas as coisas’” (p.38-39).

⁵⁵ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.39 (grifos do autor).

⁵⁶ FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*, p.782.

⁵⁷ Cf. VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.72-73. Refere-se a F. Böckle como quem “formula as hipóteses de organizar criticamente a moral cristã mediante o princípio teológico sistematizador da *teonomia*. Para ele, a fundamentação *teônoma* aparece como possível e até necessária a partir da compreensão do homem como criatura. O homem é *autônomo*, porém tem uma *autonomia* tal que obriga a reconhecer que ‘somente é verdadeiramente autônomo o homem que reconhece o poder de colocar-se como absoluto nem enquanto indivíduo nem enquanto sociedade, um homem que vê e respeita seus limites imanentes’” (p.73). A *teonomia*, para F. Böckle, abre uma perspectiva nova para a Teologia Moral através do intramundano.

⁵⁸ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.72 (grifos do autor).

⁵⁹ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.75 (grifos do autor).

mesma da vontade enquanto ela é para si mesma uma lei”⁶⁰. Enquanto a *heteronomia* consiste na vontade de buscar a lei em si mesma e não na razão guiada pelo dever.

O teólogo ressalta ainda que, no campo antropológico, o conceito de *autonomia* e seu significado para a Teologia Moral possuem um papel positivo na “hermenêutica freudiana”. Freud proclamou em seu sistema psíquico o alcance e o valor da *autonomia* como forma de conferir à pessoa o caráter de emancipação como sujeito livre: “podemos dizer que na teologia moral tem tido mais influência Freud que os outros ‘mestres da suspeita’ (Marx e Nietzsche)”⁶¹. O impulso iniciado pelo pai da psicanálise de “elevar a exigência da autonomia humana tem sido a psicanálise e as correntes psicológicas pós-freudianas”⁶². Com isso, “o resgate do sujeito através de uma crítica revolucionária também tem sido e segue sendo um notável fator de autonomia humana. A crítica marxista, em sua fonte *marxiana* e em suas versões variadas, é uma exigência da autonomia do homem real e concreto”⁶³.

Quanto à *autonomia*, subscreve: “como em outros aspectos do mistério humano, a vivência da autonomia é muito mais rica do que podemos expressar. A pré-compreensão tem ressonâncias tão intensas que escapa a toda verbalização e a toda conceitualização”⁶⁴. Além das considerações filosóficas e psicológicas sobre o alcance da autonomia no universo da pessoa, o teólogo ressalta ainda a postura positiva do Concílio Vaticano II, especificamente presente na *Gaudium et Spes*, n.36:

Se por autonomia da realidade terrena se quer dizer que as coisas criadas e a sociedade mesma gozam de próprias leis e valores, que o homem há de descobrir, ampliar e ordenar pouco a pouco, é absolutamente legítima essa exigência da autonomia. Não é que a reclamem imperiosamente os homens de nosso tempo. É que, ademais, responde à vontade do Criador⁶⁵.

Para Kant e Marciano Vidal, o “objeto” da filosofia é o homem. A “essência” do homem vem determinada pela moralidade, pois é precisamente o comportamento moral o que fundamenta e justifica a existência de Deus. A moral, portanto, alcança uma especificidade: “a moral tem que resgatar o sujeito autônomo desde as perspectivas do ‘grande rechaço’ à nossa forma de sociedade”⁶⁶. O conceito de *autonomia* no sistema teológico-moral do autor

⁶⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.178.

⁶¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.169.

⁶² VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.42.

⁶³ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.41 (grifo do autor).

⁶⁴ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.37.

⁶⁵ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.42.

⁶⁶ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.41.

tem um objetivo específico: a *autonomia* não é outra coisa que a emergência do homem como sujeito:

É possível formular uma moral sem *sujeito*? De nenhum modo. Dizer moral é confirmar a responsabilidade humana. Por isso, a moral cristã não pode projetar-se se não é através da mediação da autonomia. O empenho ético é co-extensivo com o empenho por lograr a autonomia da pessoa⁶⁷.

A autonomia da realidade humana tem que prolongar-se até sua autonomia ética⁶⁸.

Para Marciano Vidal, à luz da doutrina kantiana o sujeito moral é alguém emancipado: “tomando como referência comparativa a consequência da maioria da idade e a realidade jurídica da emancipação, Kant entende o rito histórico da ilustração como a passagem da infância à vida adulta e como a conquista da autonomia humana”⁶⁹. O uso da razão autônoma define a existência e a práxis da emancipação. Explica ainda que a autonomia da razão corresponde a uma condição antropológica e também a implicações políticas, pois “o uso da razão autônoma é força que propicia e exige de modo definitivo a dessacralização das instituições sociais”⁷⁰. Ou, mais ainda, “essa é, em síntese, o ideal da emancipação humana segundo Kant: o uso da razão autônoma frente à existência pessoal e à vida social. Todo o genuinamente humano fica marcado ‘dentro dos limites da razão’. A emancipação consiste no uso antropológico e político da autonomia racional”⁷¹.

2.3 Segundo elemento antropológico: os imperativos categóricos

O segundo elemento antropológico do sistema kantiano articulado pelo autor no estudo sobre a pessoa são os *imperativos categóricos*. “A justificativa primeira e mais abarcadora do sentido moral é a existência da pessoa”⁷². O imperativo categórico formulado por Kant coloca a pessoa como *um fim em si*. Kant evidencia como objetivo encontrar uma “máxima” que possa ser utilizada como critério para distinguir o que é moral do que não é. Dessa maneira, elabora algumas fórmulas do *imperativo categórico*. Na segunda fórmula do *imperativo categórico*, encontra-se a fundamentação antropológica que rege o comportamento do indivíduo em vista da proteção da dignidade da pessoa.

⁶⁷ VIDAL, M. *La estimativa moral: propuestas para la educación ética*. Madrid: PPC Editorial y Distribuidora, 1996, p.44 (grifo do autor).

⁶⁸ Cf. VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.50.

⁶⁹ VIDAL, M. *La redención en Cristo*, p.162.

⁷⁰ VIDAL, M. *La redención en Cristo*, p.162.

⁷¹ VIDAL, M. *La redención en Cristo*, p.162.

⁷² VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.9.

O *imperativo categórico* deixa de ser uma fórmula para atingir a existência concreta da pessoa. Essa é a fórmula básica e mais célebre do *imperativo categórico* kantiano: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar pela tua vontade lei universal da natureza”⁷³. Por outro lado, o segundo imperativo evidencia o caráter antropológico da ética kantiana: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”⁷⁴. Marciano Vidal destaca que na segunda formulação do imperativo categórico encontra-se a valoração mais fundamental do homem⁷⁵.

Em seu sistema teológico-moral, esse imperativo torna-se importante: “da consideração de cada pessoa como fim em si mesmo nasce o conceito do ‘reino dos fins’”⁷⁶. É no “reino dos fins” onde a pessoa vive a realidade social do comportamento moral. É nesse reino, portanto, que se torna possível a moralidade, como também a realização das pessoas, e “todos podem pertencer a esse reino”⁷⁷. Concretamente, o autor considera o reino dos fins em si como o “reino da caridade” e o “reino de Deus” como o lugar da liberdade humana. A relevância antropológica do “reino dos fins” em seu sistema teológico-moral assegura “o princípio básico da humanidade: tratar o ‘outro’ como um ‘eu’, ou seja, incluir todos no ‘reino dos fins em si (Kant), onde existe um mesmo valor absoluto para todos os sujeitos humanos”⁷⁸.

O terceiro elemento antropológico assimilado da doutrina kantiana consiste no conceito e precisão ética sobre a pessoa, em relação ao significado antropológico de *reino dos fins*. “Dentro do amplo e profundo sistema kantiano, a pessoa humana é o centro dos valores.

⁷³ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.59. Kant recebeu uma formação racionalista e desde cedo começou a estudar a física *newtoniana*. Newton adotou como método de análise a formulação das leis universais. A moral kantiana segue esse mesmo princípio, sobretudo o da universalidade e o da objetividade. A moral kantiana é uma moral formal e autônoma. Por ser puramente formal, tem de postular um dever para todos os seres racionais independentemente da situação social e cultural.

⁷⁴ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.69.

⁷⁵ Cf. VIDAL, M. *La solidaridad*, p.117, 1985.

⁷⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.33. O imperativo prático será, pois, como segue: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como meio” (p.117).

⁷⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.33. Marciano Vidal recorre à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant, e explica que “um ser racional pertence ao reino dos fins como membro dele, quando forma nele como legislador universal, porém também como sujeito a essas leis. Pertence ao reino como chefe, quando como legislador não está submetido a nenhuma vontade de outro”. Explica ainda que, dentro desse *reino dos fins*, somente o homem tem dignidade: “no reino dos fins, todos têm um preço ou uma dignidade”. Entretanto, “somente às pessoas se deve respeito. O respeito se aplica sempre e somente às pessoas, nunca a coisas” (p.34).

⁷⁸ VIDAL, M. *La vertiente ética del SIDA*, p.109 (grifos do autor).

O homem há de ser tratado como um fim em si e nunca como um meio”⁷⁹. É com esse objetivo que desenvolve a temática da pessoa como centro dos valores morais, tendo o magnífico ideal de um reino dos fins em si, como suporte antropológico sobre a pessoa: “da consciência de cada homem, como um fim em si mesmo, nasce o conceito de reino dos fins, um conceito que para Kant é muito ‘frutífero’. Dentro desse reino dos fins é onde se faz possível a moralidade e a realização das pessoas”⁸⁰.

Nesse contexto, explica que, para o filósofo alemão, o homem é “santo”. A lei moral é também “santa” e inviolável. Explica ainda que o ser humano, na visão kantiana, encontra-se bastante distante da santidade, porém “a humanidade em sua pessoa, tem que ser santa”⁸¹. Antropologicamente, para Kant, os seres irracionais são tomados como meros meios, pois são “coisas”. Como descreve o teólogo sobre esse ponto, “unicamente o homem, e com ele toda criatura racional é fim em si mesmo”⁸². A pessoa torna-se o centro dos valores morais, assim, enquanto valor supremo, o valor moral é uma realidade da pessoa e o conteúdo da bondade moral encontra-se nas atitudes realizadas pela pessoa.

Segundo a estimativa do autor, para Kant, o homem é pessoa por ser sujeito da moralidade e por estar inserido no “reino dos fins”, lugar em que se vive a moralidade. Para Marciano Vidal, a defesa antropológica de Kant, vista sob a perspectiva moral, representa “o magnífico ideal de um reino universal dos fins em si (seres racionais), ao qual somente podemos pertencer como membros quando nos conduzimos cuidadosamente segundo as máximas da liberdade, que produzem em nós um vivo interesse pela lei moral”⁸³. Sublinha que “o critério fundamental para uma ética da pessoa, segundo Kant, é, portanto, a consideração do homem como um fim em si e a concepção das relações interpessoais, como um reino dos fins em si”⁸⁴.

Pontua, por outro lado, a importância e a influência da ética kantiana, na qual a pessoa adquire uma criticidade incontestável: “Kant é o profeta da autonomia moral do homem e defensor absoluto da pessoa. Na moral kantiana, o homem ocupa o lugar

⁷⁹ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.139.

⁸⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.33.

⁸¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.34.

⁸² VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.34.

⁸³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.34.

⁸⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.34.

privilegiado”⁸⁵. Entretanto, formula algumas críticas ao pensamento moral de Kant, como, por exemplo, o excessivo formalismo: “Kant não se preocupou o suficiente com o conteúdo da moral, dedicando sua atenção quase exclusivamente ao ‘formalismo ético’”⁸⁶. Critica, ainda, a importância que Kant outorga ao conceito de “vontade” como sede da moralidade:

Na síntese kantiana, a “boa vontade”, o “dever”, o “imperativo categórico” e outras categorias éticas similares, possuem coerente sentido, mas isto não basta para que nelas se advirta o começo do “voluntarismo” fazendo uma “moral do dever”, que se tem qualificado popularmente como kantismo moral⁸⁷.

Outra crítica pertinente consiste em observar a redução da religião à moral feita por Kant. Para o filósofo, a religião ficou enquadrada dentro dos “limites da razão” e com isso a razão prática recebeu uma supremacia: “isso conduz a um tipo de moral em que a atitude religiosa fica subordinada (indevidamente) à atitude moral”⁸⁸.

Mesmo com essas críticas ao postulado kantiano, especialmente à maneira de compreender o significado antropológico de pessoa, em vista do formalismo kantiano, o teólogo espanhol reconhece a contribuição positiva do filósofo alemão em preservar a dignidade da pessoa como alguém que precisa ser concebida como “fim em si mesmo”. Esse postulado kantiano, como ressaltado, encontra-se nos escritos do autor. Da noção da pessoa como “fim em si mesmo” emerge a concepção antropológica de pessoa presente na *Matriz axiológico-kantiana*. É o que será abordado no tópico a seguir.

2.4 Concepção antropológica de pessoa presente na *Matriz axiológico kantiana*

Este tópico busca responder à seguinte questão: que concepção antropológica de pessoa emerge da *Matriz axiológico-kantiana*? Primeiramente, faz-se necessário retomar o percurso feito até o momento e responder em que consiste propriamente a lei moral concebida por Kant, uma vez que é preciso reconhecê-la para verdadeiramente estar certo de que as ações estão conforme o seu mandamento.

A moral kantiana tem como escopo perguntar ao sujeito da ação quais os motivos que o levam a realizar os atos humanos. Segundo Ernest Tugendhat, o sujeito da ação moral precisa interrogar-se: “quero enfim compreender-me moralmente? Quero que a perspectiva do bem seja uma parte de minha identidade? Quero compreender-me na perspectiva desta

⁸⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.34.

⁸⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.35.

⁸⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.35.

⁸⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.35.

concepção, no caso, a concepção kantiana? Quero agir moralmente? Em todas as três questões pode-se perguntar pelos motivos”⁸⁹. A preocupação de Kant está em explicar que o agir precisa ser visto a partir de duas dimensões: “agir moralmente porque se quer ser bom; ou porque o bom é aquilo que se quer”⁹⁰. Como já explicado por Marciano Vidal, para Kant, só há uma boa vontade, aquela que quer imediatamente o bem, e esse bem somente se mostra no agir do sujeito moral.

Uma ação é vista como boa não porque traz bons resultados, ou porque é sábia, mas porque é feita em obediência a esse senso íntimo do dever. Trata-se, portanto, de uma *Lei Moral* que não vem da experiência pessoal do ser humano, mas legisla imperiosamente, e *a priori*, para todos os comportamentos. A única coisa incondicionalmente boa nesse mundo, para o filósofo alemão, é uma boa vontade, a vontade de seguir a lei moral, não importa se resulta em vantagens ou desvantagens para o sujeito moral⁹¹. Por isso, a moralidade, não consiste propriamente na doutrina de como o ser humano pode ser feliz, mas como pode tornar-se digno da felicidade.

Para conseguir a perfeição em si mesmo e a felicidade dos outros, escreve Kant: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simplesmente como fim e nunca simplesmente como meio”⁹². Ele mostra que

⁸⁹ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*, p.99. Para Kant, a pessoa, ao executar uma ação, não pode agir como age o egoísta. Este age exclusivamente conforme a máxima: “eu faço apenas aquilo que me agrada”. Segundo Kant, é preciso ter consideração com os outros e não apenas quando agrada o sujeito da ação moral. Em sua explicação, Kant ensina que o egoísta não tem relação moral com seus semelhantes, mas um relacionamento meramente instrumental: os outros apenas lhe servem como meio para a satisfação de suas necessidades. Isso quer dizer que ele se compreende na relação com os outros exclusivamente como ser humano de poder.

⁹⁰ TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*, p.130.

⁹¹ Kant ressalta que se faz necessário evitar o comportamento que, se adotado por todos os seres humanos, tornaria a vida social impossível. Deseja o homem fugir a uma dificuldade usando uma mentira? Kant acredita que, embora o homem possa desejar a mentira, não pode em absoluto desejar que mentir seja uma lei universal, porque com uma lei dessas não há possibilidade de promessa alguma. Daí a sensação, no sujeito moral, de que não deve mentir, ainda que seja para tirar vantagem. A prudência é hipotética, explica Kant, pois seu lema é honestidade quando esta for a melhor política, mas a lei moral que está no coração do ser humano é incondicional e absoluta.

⁹² KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.69. O último capítulo descreve a *Ética Teo-lógica da Sexualidade*. Nessa parte, encontra-se estruturada a proposta da *Ética fundamental da sexualidade* na perspectiva teológica de Marciano Vidal. Para isso, o imperativo categórico kantiano presente na *Fundamentação da metafísica dos costumes* oferece um suporte antropológico para as considerações práticas à ética “da” e “na” sexualidade. Através do princípio antropológico de nunca usar a pessoa simplesmente como meio para o uso do desejo e da vontade, mas tomá-la sempre como “fim em si mesmo”, torna-se válido para as considerações éticas na área da sexualidade. O segundo capítulo ressaltou que a sociedade encontra-se *sexualizada*. Daí a necessidade de encontrar meios para não fazer do outro um objeto, ou, nas palavras de Kant, fazer do outro “um simples meio”. A *Ética fundamental da sexualidade* recorda que na relação com o outro deve prevalecer o princípio do respeito, pois o outro é um “fim em si mesmo”. Trata-se, portanto, de um estilo de ética que prioriza o cuidado com o outro na relação.

agir exclusivamente por desejo e visando recompensas não possui valor moral. O filósofo admite que haja no ser humano um desejo natural de felicidade e que o papel da moral visa torná-lo digno da felicidade: “a moral não é propriamente a doutrina sobre como devemos nos tornar felizes, mas como devemos nos tornar dignos da felicidade”⁹³.

De acordo com esse princípio, a relação social será capaz de criar uma comunidade ideal de seres racionais e para criá-la é preciso apenas agir como se o ser humano já pertencesse a ela. Trata-se de aplicar a lei perfeita no estado imperfeito. Esse modelo ético torna-se exigente a partir do momento em que coloca o dever acima da beleza, da moralidade e da felicidade⁹⁴. Assim, uma ação é considerada como boa somente quando é conduzida pela vontade correspondente, quer dizer, pelo motivo que a origina, pois somente o agir por dever, e não o agir de acordo com o dever, é bom para Kant⁹⁵.

Mesmo assim, o “rigorismo” de Kant torna-se repressivo. Entretanto, se o ser humano faz alguma coisa por causa do imperativo do dever, o faz porque o outro é um ser humano. A universalidade desse princípio é o que Kant deseja assegurar com sua insistência sobre o dever como motivo: “nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que saiba poder ser uma Lei Universal, quer dizer, só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora Universal”⁹⁶. A moralidade torna-se a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois somente por ela pode ser membro legislador. O problema da moralidade exige que se ponha a questão do fundamento da bondade dos atos, ou em que consiste o bom. A boa vontade de uma ação não deve ser procurada na ação mesma, mas na vontade com que se faz. E boa é a vontade que age por puro respeito ao dever, sem razões outras que não seja o mero cumprimento do dever.

⁹³ KANT, I. *Crítica da razão prática*, p.85. O valor da vida moral tem como objetivo proporcionar, ou obrigar, o ser humano a procurar a própria perfeição como também a felicidade das demais pessoas.

⁹⁴ Mais à frente, no capítulo dedicado à *Ética fundamental da sexualidade*, mostrar-se-á a incidência dessas considerações na formulação da *ética do cuidado* ao outro nas relações subjetivas da sexualidade.

⁹⁵ O filósofo explica que, nesse caso, apenas de acordo com o dever se age, por exemplo, o comerciante que atende sua clientela honestamente, não por causa do “princípio da honestidade”, mas por dever. Ele age, portanto, com propósitos egoístas. O comum entre os homens é ajudar os demais por inclinação e isso quer dizer, segundo Kant, por simpatia ou por compaixão. Por outro lado, Kant defende que a ajuda que uma pessoa presta a outra somente é moral quando ocorre por causa do dever e não por inclinação. Um dos sentimentos morais impróprios para Kant consiste na “ternura de coração”. Trata-se de um sentimento natural de benevolência. Essa qualidade induz o ser humano a comportar-se com o outro de maneira conforme ao que a moral exige. Mas não se trata de uma verdadeira moralidade, pois o sentimento de benevolência, sendo fruto da simples inclinação natural, torna-se instrumento do capricho e volúvel partidário das mais diversas circunstâncias.

⁹⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.46.

Marciano Vidal explica que, para Kant, o ser humano tende a aperfeiçoar-se moralmente porque a experiência não é capaz de satisfazer plenamente a razão. Aperfeiçoar-se moralmente, no entendimento do filósofo, significa interrogar-se sobre o sentido das ações do ponto de vista do rigor da lei. A lei moral é santa, inflexível e exige a santidade dos costumes, embora toda perfeição moral a que o homem possa chegar não passará de uma virtude, ou de uma intenção conforme a lei e por respeito à lei. Mas, no dizer de Kant, a lei moral não promete por si própria, como a felicidade, porque esta não está ligada à observação da lei como aquela⁹⁷.

Não se pode perder de vista a importância da pessoa para Kant e Marciano Vidal. A noção de pessoa, como pontuado, sobretudo na segunda fórmula do imperativo categórico, especifica o respeito e revela o dever no próprio interior da pessoa e isso se estende a outrem. Conhecer outrem, conforme aponta Kant, implica respeitá-lo e reconhecê-lo como ser humano. Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant defende a necessidade de se exaltar o valor da dignidade da pessoa humana. Considerando que todo ser racional, nessa proporção, possui dignidade, é possível afirmar que a dignidade do homem consiste na razão. Antropologicamente, o ser humano, segundo o filósofo, sabe do poder da razão na condução da dimensão empírica por causa dos *móbeis*, que são desejos inclinantes e que geralmente falam mais forte que a própria vontade, afinal, “nenhuma criatura pode estar totalmente livre de desejos e de tendências”⁹⁸.

Retomando o significado antropológico de “reino dos fins” e não obstante os limites do formalismo kantiano, Marciano Vidal, amparado pelo princípio antropológico kantiano, explica que esse “reino dos fins”, na perspectiva da Teologia Moral, revela na verdade a expressão do amor de Deus por meio da moralidade operada pela justiça, bondade e amor⁹⁹. Por “reino dos fins” entende-se, portanto, a união, através de leis comuns, de diversos seres dotados de razão. Daí pode-se dizer que a noção de “reino dos fins” não se aplica a toda circunstância, mas apenas àquela de seres racionais, em que o ser humano se encontra.

⁹⁷ Kant explica que o homem aqui na terra chega apenas a um grau pouco elevado de moralidade. Deverá, pois, continuar o seu esforço para além da morte, o que pressupõe a permanência da pessoa moral e a imortalidade da alma.

⁹⁸ KANT, I. *Crítica da razão prática*, p.88.

⁹⁹ Cf. VIDAL, M. La ética civil, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática. *Moralia*, Madrid, n.5, p.89, 1983.

O sujeito moral precisa fazer uso da razão prática e tal uso está voltado para a consecução do bem, para a prática de uma boa ação para com o próximo¹⁰⁰. Por isso, o antropocentrismo kantiano exalta um dos princípios mais célebres em favor da pessoa, concede-lhe a dimensão mais alta e o faz exatamente num mundo humano, no “reino dos fins”, conceito no qual o homem, longe de ser *um meio*, torna-se um *fim em si mesmo*.

Essa consciência de que o homem não deve ser tratado como *meio*, e sim como *fim*, tem um profundo conteúdo humanista e moral, e inspira até os dias de hoje todos os que desejam a realização desse princípio kantiano, não num mundo ideal, mas no mundo real de cada pessoa. Por conceber o comportamento moral como pertencente a um sujeito autônomo livre, ativo e criador, Kant estabelece o ponto de partida de uma filosofia e de uma concepção de moral na qual o ser humano se define antes de tudo como ser ativo, produtor ou criador.

Pode-se afirmar que um dos pontos centrais da moral cristã consiste em aceitar a ordem humana diante do princípio da normatividade consistente e autônoma. A moral kantiana considera o ser humano como alguém criado por Deus. Em outras palavras, “a tarefa da religião, segundo Kant, é restaurar no sujeito moral sua capacidade de agir segundo o dever”¹⁰¹. O próprio filósofo expressa seu objetivo ao fazer a ligação entre religião e moral: “ao ligar firmemente ao pensamento relativo a Deus com nossa moralidade, há de ser para que nos tornemos homens melhores”¹⁰².

Entretanto, o próprio autor critica o excesso de formalismo da doutrina kantiana. Essa crítica é pertinente, tendo em vista que Marciano Vidal demonstra o alcance e o limite do pensamento moral de Kant. O alcance consiste em ressaltar a preocupação em resguardar a dignidade da pessoa. O limite encontra-se no excesso de racionalismo. Sobre esse ponto, Bernhard Häring tem uma consideração importante sobre o valor das éticas científicas, de

¹⁰⁰ Para Kant, o ser humano não deve confundir o amor “patológico” que reside na sensibilidade, numa compaixão passiva e amolecedora, com o amor “prático” que reside na vontade atuante. O amor prático consiste no triunfo da razão sobre os *móveis*, que são sentimentos inclinantes. A pessoa precisa perguntar a si mesma: “até que ponto minhas ações podem ser consideradas morais?” Pois, no entendimento de Kant, às vezes o ser humano julga certas ações como morais, mas na realidade não passam de ações legais. A moralidade exige que eu me conforme com o espírito da lei por respeito a ela.

¹⁰¹ RICOEUR, P. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996, p.173. O sentido da religião, para Kant, corresponde ao conhecimento dos deveres do ser humano como mandamentos divinos. Aí está subjacente o *Dogma Cristão* da origem moral. De acordo com Kant, existe um *Soberano Bem* que justifica o porquê de se agir conforme o dever. O agir ético visa, acima de tudo, alcançar o *Sumo Bem*. Entretanto, o *Sumo Bem* não é possível de ser vivido no mundo sensível, por isso Kant recorre à religião para dizer que essa experiência, no que se refere ao aspecto prático, proporciona o viver bem, tendo em vista os *mandamentos* que existem no cumprimento dos preceitos religiosos. Para ele, tanto na moral como na religião existe um *Soberano Bem* que exige do ser humano o respeito e o cumprimento do dever.

¹⁰² KANT, I. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Madrid: Ediciones Mater Print, 2000, p.134.

modo especial dos estoicos, Aristóteles, Friedrich Schleiermacher e Immanuel Kant, pois foram eles os responsáveis por lembrar sempre que a pessoa e sua grandeza são os fundamentos da ética: “esses sistemas salvaguardam ainda, de algum modo, a seriedade da moralidade, porque situam o homem numa rede que envolve valores e leis e exigem que o homem adira livremente a elas”¹⁰³. Por isso, o sistema moral kantiano permite pensar em um Deus como um Ser que dá sentido à autonomia da pessoa e a fundamenta. Como bem ressalta Marciano Vidal, a ética do Cristianismo é uma ética *teônoma* e expressa o plano de Deus para com a pessoa humana.

As considerações kantianas acerca da *autonomia* e reforçadas pelo teólogo espanhol não contradizem e nem suprimem a normatividade *autônoma* da pessoa. Segundo Kant há um nexos entre moral e religião, daí a incidência de suas considerações sobre a *Revelação Cristã*. Marciano Vidal estrutura sua fundamentação antropológica acerca do estudo da pessoa tendo como base a tradição bíblica e o diálogo com a razão moderna, pois coloca a pessoa como centro da moral. Ele situa, por outro lado, os problemas sobre a perspectiva das ciências antropológicas e ressalta a dimensão existencial da autonomia kantiana. A sua *Moral Fundamental* passa necessariamente pelo nível da racionalidade no aspecto da eticidade.

Daí o motivo de recorrer à moral kantiana, a qual atesta o dinamismo antropológico do ser humano. Para Kant e para Marciano Vidal, a pessoa é tomada como centro e fim da moral, jamais como meio¹⁰⁴. Em suas considerações sobre bioética¹⁰⁵ atesta, a exemplo de Kant, que a pessoa é uma realidade intocável. Trata-se, portanto, de tomar a pessoa na condição de “fim em si mesma” e jamais “como meio”, como assegura o imperativo categórico kantiano. A noção de pessoa que emerge desse imperativo encontra espaço fecundo na *Moral Fundamental* do teólogo. Não significa que o autor “sacraliza” a pessoa, mas sublinha com propriedade os riscos de tomar a pessoa como *meio* e não como *fim* em si mesmo.

¹⁰³ HÄRING, B. *A lei de Cristo: teologia moral para sacerdotes e leigos*. São Paulo: Herder, 1964, v.1, p.21.

¹⁰⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*, p.302.

¹⁰⁵ Cf. VIDAL, M. *et al. La fecundación artificial*, p.74-76. O autor apresenta uma síntese sobre o “*status humano*” do embrião e ressalta os perigos, por exemplo, da distinção entre “vida humana” e “vida humanizada” e que, considerando a segunda como a autêntica merecedora de respeito ético, a define pelo critério da “alteridade”. E completa: “A alteridade não é uma ‘aceitação’ ou ‘relação’ que se pode dar ou tirar do ser humano. Posta a realidade de uma existência pessoal, surge de modo imediato a exigência de ser respeitado por todos os demais sujeitos racionais [...]. A vida humana merece todo o respeito desde o momento da fecundação” (p.75).

Com os elementos antropológicos subjacentes à gênese do conceito de pessoa que emergiu da *Matriz axiológico-kantiana* será possível observar que a *Ética Fundamental da Sexualidade* a ser desenvolvida acentuará o primado absoluto do cuidado com o outro na relação. Esse outro, como já exposto, é *fim em si mesmo* e não deve ser tomado como *meio*: “a compreensão da pessoa como fim (não como meio) e como valor absoluto (não como valor relativo) nos impede de considerar o homem como uma realidade puramente ‘profana’”¹⁰⁶. Essa Matriz concebe a pessoa como alguém racional e responsável pela própria dignidade e pela dignidade do outro. Do substrato antropológico da *Matriz axiológico-kantiana* que ressalta a dimensão ética em defesa da pessoa humana, o teólogo estrutura o significado do Personalismo na Teologia Moral.

3 Matriz ôntico-social

A *Matriz ôntico-social* desenvolve a realidade social que faz parte da estrutura da pessoa. Para demonstrar isso, explora-se o significado de pessoa na filosofia; o significado de pessoa e personalismo na Teologia Moral; o enfoque personalista na Teologia Moral de Marciano Vidal; humanismo da responsabilidade; humanismo ético; a pessoa como ponto de convergência moral; personalismo da alteridade político-axiológica da pessoa; personalismo da alteridade bem como a ética da responsabilidade.

3.1 O significado de pessoa na filosofia

A fim de descrever a *Matriz ôntico-social*, é preciso, primeiramente, desenvolver uma compreensão prévia sobre o significado de pessoa, para, em seguida, apresentar os argumentos de Marciano Vidal em relação ao personalismo. Para melhor clarificar o conceito de pessoa, faz-se necessário estabelecer um diálogo com filósofos e outros teólogos além do autor estudado, já que não é fácil conceituar a riqueza de ser “pessoa”. É possível definir a pessoa? A pergunta implica acentuar que “o conceito de pessoa é algo pertencente à filosofia e à teologia, porém não às ciências chamadas exatas. Sinal de que somente a filosofia e a teologia podem pronunciar-se sobre o que é uma pessoa humana, considerada em sua

¹⁰⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.117.

globalidade”¹⁰⁷. Porém, definir significa “de certo modo colocar *fim*, o que equivale a enquadrar algo dentro de um conceito (um termo) bem perfilado e que se estima que dá perfeitamente conta do que o dito objeto é”¹⁰⁸. Nessa perspectiva, a “pessoa não pode ser definida por completo”¹⁰⁹.

Pessoa refere-se a “um mistério, isto é, frente a uma realidade sobre a qual podemos enunciar sem nenhuma sombra de dúvidas certas quantidades de palavras, porém que seguirá permanecendo sempre desconhecida em parte, sempre em evolução, sempre em vias de chegar a ser mais descoberta”¹¹⁰. O saber filosófico é importante para descrever os dados essenciais da pessoa humana: “para dizer que a pessoa tem uma consciência, uma liberdade, etc.”¹¹¹. Ao longo dos séculos, filósofos e teólogos foram construindo sistemas buscando abarcar o significado de “pessoa humana”. No âmbito da filosofia, pessoa, para Aristóteles, significa um ser político. Kant, por sua vez, concebe a pessoa como alguém racional e responsável pela própria dignidade e também pela dignidade do outro. Com essa perspectiva, elaborou uma ética pautada no respeito pela pessoa: “o homem, e de maneira geral, todo ser racional, pois, existe como fim em si mesmo, mas não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”¹¹².

Por outro lado, Max Scheler, na perspectiva fenomenológica, descreve a pessoa como “ser espiritual que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima do mundo”¹¹³. Os antecedentes culturais relacionados ao conceito de pessoa são, portanto, complexos, sobretudo, quanto à linguagem e à gramática. Segundo Lima Vaz, sua raiz mais profunda encontra-se na linguagem teológica, mais precisamente nas controvérsias cristológicas do século IV¹¹⁴. O discurso da antropologia filosófica segue um roteiro dialético que desemboca no conceito de pessoa como o mais apto “a exprimir toda a riqueza inteligível que se adensa nesse estágio, o mais elevado, da autoafirmação do sujeito”¹¹⁵.

¹⁰⁷ THÉVENOT, X. *La bioética*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1990, p.64-65. Segundo Thévenot, a biologia dirá que tal pessoa tem determinado tipo de cromossomos, a psicologia que tem tal tipo de caráter, a sociologia que está marcada por tal cultura. Porém, seguem sendo insuficientes para definir o que é a pessoa.

¹⁰⁸ THÉVENOT, X. *La bioética*, p.64 (grifo do autor).

¹⁰⁹ THÉVENOT, X. *La bioética*, p.64.

¹¹⁰ THÉVENOT, X. *La bioética*, p.65.

¹¹¹ THÉVENOT, X. *La bioética*, p.66.

¹¹² KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.68.

¹¹³ SCHELER, M. *A posição do homem no cosmo*, p.44-45.

¹¹⁴ Cf. VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992, v.2, p.189.

¹¹⁵ VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*, p.190.

O roteiro dialético pode ser lido a partir da oposição fundamental entre *essência* e *existência*: “a *essência*, portanto, é pensada nos seus constitutivos ontológicos fundamentais, ou seja, na sua estrutura e nas suas relações. A *existência* é o momento da manifestação que o ser-homem efetivamente se torna na sua realização”¹¹⁶. Ou ainda, “a categoria de pessoa é a expressão dessa unidade final. Ela pode ser pensada igualmente na categoria da essência como expressão ontológica plena do homem que se significa a si mesmo, e cumpre efetivamente o desígnio do seu *ser* no seu *existir*”¹¹⁷. E, mais precisamente, “é como pessoa que o homem exprime a inteligibilidade radical do seu ser, na passagem do dado à forma pela mediação do sujeito”¹¹⁸. Por isso, ele afirma que o homem é sujeito enquanto pessoa:

Por conseguinte, ela (a pessoa) é a expressão acabada do Eu sou, de sorte a podermos estabelecer como resposta à interrogação inicial “que é o homem?”, a identidade, mediatizada pela sequência das categorias, entre *sujeito* e pessoa. A *pessoa* é, portanto, a expressão adequada, a *forma formarum* com a qual o sujeito ou o Eu se exprime ou se diz a si mesmo. Se a pessoa, pois, é um resultado [...], ela é, *em-si* a origem inteligível de todo o discurso, e como tal, começo absoluto, que se faz presente, surgindo na sua radical originalidade, em toda afirmação e em toda invocação do sujeito¹¹⁹.

A noção de pessoa pode ser vista ora como relação ora como absoluto: “sendo a categoria da pessoa o ponto nodal do discurso da Antropologia Filosófica, onde se entrelaçam a inteligibilidade em-si e a inteligibilidade para-nós, nela cumpre-se finalmente o princípio de *totalização*, como a adequação inteligível entre o *sujeito* e o *ser*”¹²⁰. Na filosofia moderna, encontra-se um paradoxo em relação ao conceito de pessoa. De um lado, o conceito é apresentado como fundamental no direito, na moral, na sociologia e na psicologia. A esse conceito a filosofia atribui uma posição central, dele derivando diversos tipos de personalismos. Mas o problema é a lógica moderna da emancipação do sujeito. A modernidade filosófica excluiu a racionalidade analógica retirando a referência transcendente do conceito de pessoa, o que originou esse “emaranhado de significações”¹²¹.

¹¹⁶ VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*, p.190 (grifos do autor).

¹¹⁷ VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*, p.191 (grifos do autor).

¹¹⁸ VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*, p.191. No discurso filosófico-antropológico de Lima Vaz encontra-se uma explicação valiosa que descreve o significado da *singularidade*: “A pessoa é, assim, designada necessariamente pelo momento conceptual da *singularidade* na ordem da inteligibilidade do discurso para-nós. Ela surge ao termo do discurso como a singularidade que suprassume a *universalidade* da *essência* pela mediação da particularidade da existência que se realiza na história de cada um. Já na ordem da inteligibilidade em-si, a pessoa, como *singularidade*, exerce a mediação que faz passar a *universalidade* da essência na *particularidade* histórica da *existência*, ou que fundamenta historicamente essa passagem” (grifos do autor).

¹¹⁹ VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*, p.191-192 (grifos do autor).

¹²⁰ VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*, p.192 (grifos do autor).

¹²¹ VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*, p.194.

Entretanto, Lima Vaz ressalta a importância de Kant e Max Scheler para a compreensão filosófico-antropológica da pessoa. Sobre Kant, explica que ele elevou a pessoa humana ao centro da filosofia ao proclamá-la como um fim absoluto, jamais um meio. À pessoa se deve o respeito à sua dignidade, tendo em vista seu valor intrínseco, irreduzível a um valor relativo ou a um preço. Mas a filosofia pós-kantiana obscurece essa grandeza¹²². Quanto à importância de Max Scheler, o filósofo brasileiro afirma que as principais correntes do personalismo buscam em Scheler sua inspiração:

A originalidade da concepção scheleriana da pessoa resulta exatamente do rigor com que ele a fundamenta numa fenomenologia do *ato*, definido inteiramente pelo seu vetor de intencionalidade e, por conseguinte, não se referindo a um qualquer substrato, sujeito ou substância. O atualismo é, pois, o fundamento da filosofia da pessoa segundo Scheler¹²³.

3.2 O significado de pessoa e personalismo na Teologia Moral

Especificamente para a Teologia Moral, Bernhard Häring explica que “ser pessoa significa possuir capacidade de distinguir-se a si mesmo de todos os outros, de preservar a interioridade do próprio ser, e de possuir, assim, uma ‘esfera íntima’ (Scheler), isto é, o seu próprio eu”¹²⁴. Ou ainda, como defende Xavier Thévenot, outro teólogo da Moral:

A pessoa humana criada por Deus tem Nesse sua origem. Como membro de uma comunidade e de uma Igreja, há de passar a fazer-se companheiro ativo de uma Aliança, que a libera do poder do pecado, recebe a filiação adotiva que se vive já aqui embaixo a ação vivificadora do Espírito e que o permite chamar a Deus de Pai. Finalmente, prometida na Ressurreição seu autêntico futuro é a alegria sem limites de um “face a face” com Deus¹²⁵.

São diversos e múltiplos os conceitos relacionados à categoria de pessoa. No entanto, a filosofia e a teologia consideram como clássica a definição de Boécio de que a pessoa é uma “substância individual de natureza racional”¹²⁶. Segundo Marciano Vidal, *Anicius Manlius Severinus Boethius* “foi o criador de vocábulos e de expressões que foram muito utilizados na Idade Média: *proportio* (analogia), *ratio* (logos), *intellectibile-intelligibile*,

¹²² Cf. VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*, p.196.

¹²³ VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*, p.199 (grifo do autor).

¹²⁴ HÄRING, B. *A lei de Cristo*, p.112.

¹²⁵ THÉVENOT, X. *La bioética*, p.71.

¹²⁶ Cf. FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*, p.1063. Como já exposto, para contextualizar a *Matriz ôntico social* foi necessário antes, porém, expor algumas explicações acerca do termo “pessoa”. Com essa finalidade, a pesquisa serviu-se das considerações filosóficas e teológicas do *Diccionario de teologia moral* de Aurélio Fernández, para, num segundo momento, matizar as considerações de Marciano Vidal sobre o Personalismo na Teologia Moral e em seu próprio pensamento.

perpetuitas-aeternitas, alteritas-pluralitas, natura-persona”¹²⁷. Como se vê, pessoa refere-se a um “indivíduo” da espécie humana. Pessoa corresponde, pois, a cada homem e a cada mulher que são gerados, nascem e pisam no mundo em que vivem.

Vale dizer que, originalmente, “pessoa” deriva da nomenclatura do teatro. Em concreto, da “máscara” que caracterizava um determinado personagem, pois nessa caricatura “ressonava” a voz na concavidade da máscara para representar a personagem em questão. Com isso, na língua grega, o termo para designar a pessoa era *prosôpon*, que os latinos traduziram por *persona*. Mais tarde, na teologia cristã, o conceito de *persona* foi usado com profusão para explicar o *Mistério Trinitário* e a realidade humano – divina de *Jesus Cristo*. O termo “pessoa” foi importante para esclarecer nocionalmente o mistério da Santíssima Trindade, na unidade de sua natureza e na trindade de pessoas. Os teólogos, ao longo dos séculos, usaram esse conceito, especialmente durante os concílios, para definir as verdades em torno de *Jesus Cristo*: visto como uma pessoa, mas com dupla natureza (humana e divina)¹²⁸.

Esse mesmo ensinamento constituiu-se o substrato intelectual de toda a reflexão teológica desde Santo Tomás de Aquino até os dias atuais. Evidentemente que esse conceito de pessoa deriva de uma filosofia “substancialista”. Daí vem, por exemplo, a definição de “substância individual” que entende o real como ontológico. Significa que deriva da concepção *ôntico-ontológica* da realidade¹²⁹. Sobre a importância do conceito de pessoa para a concepção bíblica trinitária, há o seguinte ensinamento:

Em Cristo, como *Logos* feito homem, se dá uma pessoa (o Verbo do Pai) e duas naturezas (a divina e a humana). E as três “*pessoas*” em Deus não significam três sujeitos ativos, que se enfrentam entre si com uma tripla plenitude cognoscente e livre da vida própria de cada uma; se assim fosse, não deixariam em pé a unicidade da natureza divina como mistério, mas a destruiriam¹³⁰.

Como já dito, a doutrina em torno do conceito de pessoa é vasta e complexa. Desde o racionalismo cartesiano às antropologias, a partir do *vitalismo*, do *historicismo* e do *existencialismo*, oferecem numerosas compreensões antropológicas sobre a pessoa. Assim, através dos resultados das novas reflexões sobre a condição pessoal do homem ocorreram na

¹²⁷ VIDAL, M. *Historia de la teología moral*, p.567.

¹²⁸ Cf. SPANNEUT, M. *Os Padres da Igreja*, p.98.

¹²⁹ Cf. FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*, p.1063.

¹³⁰ RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. *Diccionario teológico*. Barcelona: Herder, 1966, p.557-558 (grifos dos autores).

realidade poucas evoluções ao longo dos séculos relacionada ao termo pessoa¹³¹. Quanto ao significado do conceito de pessoa para a teologia, é certo afirmar:

Sua especificidade não se cataloga na gama dos seres puramente animais, mas que aporta uma subjetividade tão rica (conhecimento, tendências, liberdade, sentimentos, etc), que tampouco cabe fechá-la somente na categoria de “*substância individual*”, tal como se aplica aos outros seres. Não é “*algo*”, mas “*alguém*”; é um “Eu” que faz referência a outros seres de sua espécie com os que vivem e *com-vive*, e aos que se dirigem como um “Tu”. Esse aspecto dialogal de ser subsistente é uma das características de ser vivo, inteligente e livre, que se abre aos outros e que denominamos “pessoa”¹³².

Para a Teologia Moral, o conceito de pessoa adquire especial relevo, pois quem atua é, precisamente, a pessoa. Consequentemente, na concepção cristã de pessoa, não é suficiente a conduta moral que propõe a ética filosófica, o que exige um novo comportamento pautado pela experiência da conversão. Nessa perspectiva, a moral cristã tampouco deve ser tomada como ética do humanismo, mas um tipo de conduta que reflete a altura de seu ser¹³³. Na concepção cristã, a origem da pessoa se encontra em Deus, como sua imagem e semelhança. Essa “imagem e semelhança” de Deus proporciona ao ser humano abrir-se à Revelação, à Encarnação do Verbo, que eleva sua condição como ser humano:

O conceito de pessoa, no sentido atual, tem muita importância na teologia, posto que se refira às propriedades do homem que são pressupostos de sua relação com Deus e de seu fazer salutífero: a sua espiritualidade, enquanto que se funda em sua transcendência; a seu “estar consigo”; a sua remissão permanente e iniludível ao ser em sua totalidade e, portanto a Deus, como condição *a priori* da relação judicativa (objetivante) e operante com respeito ao ente particular; à liberdade de disponibilizar de si mesmo no trato criticamente distanciador como ente particular reconhecido como finito. Portanto, ser pessoa implica autopossessão do sujeito enquanto tal em referência consciente e livre à realidade como totalidade e a seu fundamento infinito, Deus¹³⁴.

Os historiadores da Teologia Moral acentuam que a objetivação da moral é um fenômeno que corresponde mais à modernidade, visto que, desde seu nascimento, a Teologia Moral católica

goza de um evidente acento personalista. Com efeito, nada põe em dúvida que o lento desenvolvimento da Teologia Moral nos escritos patrísticos teve uma nota em comum: a dignidade singular do homem como “imagem e semelhança de Deus”. Essa característica é tão comum na antropologia dos Padres, que caberia afirmar que é o fio condutor e denominador da moral cristã¹³⁵.

¹³¹ Cf. FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*, p.1064.

¹³² FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*, p.1065 (grifos do autor).

¹³³ Cf. FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*, p.1065-1066.

¹³⁴ RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. *Diccionario teológico*, p.553-554.

¹³⁵ FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*, p.1067.

Entretanto, o personalismo acentua-se na sistematização teológico-moral somente a partir da *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino¹³⁶. Santo Tomás situa o tratado da moral entre Deus Criador e a Cristologia e chama a atenção para o que seja, precisamente, a realidade do homem como imagem de Deus, o que fundamenta essa realidade. Por outro lado, estudiosos da história da Teologia Moral falam até mesmo de um estilo de personalismo moral da teologia científica, especialmente nos escritos de alguns místicos, como Teresa de Jesus e São João da Cruz¹³⁷.

O retorno ao personalismo tem sua origem na ética dos valores (valores morais) e, por outra parte, com o incentivo dos autores do personalismo francês iniciado por Mounier, Blondel, Nédoncelle, Xavier Zubiri e tantos outros. Para alguns teólogos, a influência do personalismo teve mais ressonância na Ética Filosófica, sobretudo, com G. Marcel, L. Lavelle, E. Lévinas, M. Theunissen, que propriamente no universo da Teologia Moral¹³⁸. Porém, desde o século XIX, para alguns teólogos empenhados na reforma da Teologia Moral, como Sailer, Hirscher, Jocham, Linsenmann, e também no século XX, desemboca a matização de um estilo personalista na moral católica¹³⁹.

Não obstante a complexidade em torno ao conceito de “pessoa”, os estudiosos oferecem alguns dados essenciais sobre o estudo da pessoa humana. A pessoa é um ser que tem o corpo bioquímico da espécie humana¹⁴⁰. A pessoa vem marcada por uma sexualidade, de uma parte, no âmbito biológico desde sua fecundação, e de outra, no plano psíquico, graças ao mecanismo relacional que entra em jogo entre a pessoa e seus educadores. E mais ainda,

¹³⁶Cf. FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*, p.1068. Fernández explica que no prólogo com que abre a 1ª e a 2ª partes da *Suma* Santo Tomás explica lucidamente porque depois de Deus se deve tratar o homem como sujeito moral: “Como escreve o Damasceno, o homem se diz feito à imagem de Deus, enquanto que a imagem significa ‘um ser intelectual, com livre arbítrio e potestade própria’. Por isso, depois de haver tratado do exemplar, a saber, de Deus e das coisas que o poder divino produz segundo sua vontade, resta que estudemos sua imagem, que é o homem enquanto é princípio de suas obras por estar dotado de livre arbítrio e domínio sobre seus atos” (prólogo I-II).

¹³⁷ Cf. GERARDI, R. *Storia della morale*, p.335-337.

¹³⁸ Cf. FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*, p.1070.

¹³⁹ FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*, p.1070. Fernández destaca que houve um “certo personalismo com as obras publicadas por autores, como Mausbach, Tillmann, Häring [...] que, sem proclamar de modo explícito, mantêm um alento personalista. Contudo, o impulso definitivo a essas tentativas vem do espírito e da letra dos Documentos do Concílio Vaticano II. Essa renovação já se encontra em um breve apontamento citado no número 16 do Decreto *Optatam Totius*. Porém, a chave personalista da doutrina moral provém da antropologia destacada que está explícita na Constituição *Gaudium et Spes*”. O pontificado de João Paulo II foi altamente marcado pela reflexão personalista. Com efeito, o personalismo da Encíclica *Veritatis Splendor* é sublinhado por todos. Ademais, em seus discursos a grupos teológicos João Paulo II foi formulando de modo expresso um estilo de personalismo teológico-moral.

¹⁴⁰ Cf. THÉVENOT, X. *La bioética*, p.66-67.

ser pessoa implica ser tomada como uma realidade indivisível: é um *indivíduo*. Por outro lado, a pessoa é um ser que *fala* e que ocupa um posto ativo no mundo repleto de diferentes significados¹⁴¹. A pessoa humana é capaz de dizer “eu”, pois possui uma consciência reflexiva e na relação social pode tornar-se consciente de seu próprio “eu” e, portanto, chamada a ser *livre*¹⁴². Nesse sentido, a pessoa é *singular*. Significa que se trata de um ser único no mundo. “Não há dois como tu”¹⁴³. Pois seu *corpo*, entre outras coisas, é singular.

O mesmo cabe dizer de seu cérebro em razão dos mecanismos fisiológicos. Diante do seu psiquismo perpassado pelo desejo a pessoa não será jamais exatamente igual às demais pessoas¹⁴⁴. Mas, longe de esgotar o significado e o conceito enigmático de pessoa, é possível sintetizar que:

A pessoa é o “fruto” e o interlocutor ativo do diálogo social. Converter-se em pessoa é receber-se do outro física, psíquica e culturalmente; porém é receber-se de *forma ativa*. O que autoriza o desenvolvimento de uma pessoa é sempre um duplo diálogo biológico e cultural. A modo de resumo pode-se dizer que todo ser humano é *biocultural*. Todo seu acesso ao mundo da linguagem ou da cultura depende, entretanto, de sua biologia, porém, reciprocamente, sua biologia depende da qualidade de sua comunicação cultural¹⁴⁵.

Ao longo dos séculos, as ciências humanas e sociais voltaram-se para o estudo sistemático sobre a pessoa humana. Entretanto, as melhores contribuições são, evidentemente, do campo da filosofia e da teologia em relação a esse tema. Mesmo assim, o conceito de pessoa distancia-se de toda possibilidade de reducionismo. Porém, pessoa e personalismo estão entrelaçados. O personalismo é um modo de abordar o significado ético da pessoa. Foi com essa intenção que este tópico discutiu alguns aspectos em torno do estudo da pessoa, para, então, abordar o pensamento de Marciano Vidal relacionado ao personalismo na Teologia Moral, foco do próximo tópico.

3.3 O enfoque personalista na Teologia Moral de Marciano Vidal

Para descrever o enfoque personalista na Teologia Moral, é preciso, inicialmente, sublinhar a evolução da compreensão sobre o “homem”. Para isso, Marciano Vidal apresenta três períodos da história da humanidade em que se encontram traços significativos do ser humano na busca de sua autonomia como sujeito moral. O primeiro refere-se ao “homem

¹⁴¹ Cf. THÉVENOT, X. *La bioética*, p.67.

¹⁴² Cf. THÉVENOT, X. *La bioética*, p.70.

¹⁴³ THÉVENOT, X. *La bioética*, p.170.

¹⁴⁴ Cf. THÉVENOT, X. *La bioética*, p.71.

¹⁴⁵ THÉVENOT, X. *La bioética*, p.69 (grifos do autor).

existindo com as ‘coisas’: o homem teve que ‘objetivar-se’ ou ‘coisificar-se’ para poder ter de si mesmo uma imagem ou uma fotografia”¹⁴⁶. Essa foi a grande preocupação da filosofia grega, que consistiu em analisar e compreender a realidade, especialmente na época do realismo filosófico na qual se encontrava o ser humano.

O segundo período consistiu em conceber o homem “existindo abaixo do olhar de ‘Deus’: foi a época do saber teológico, o pensamento medieval organizou um universo perfeito, circular, porém fechado; o homem vivia abaixo do olhar de ‘Deus’, que era o ponto central desse universo”¹⁴⁷. E, no terceiro período, “o homem sabendo que existe começa a distanciar-se de Deus (início do ateísmo) para poder encontrar-se consigo mesmo”¹⁴⁸. Assim, se reconhecem os frutos do giro antropológico iniciado na Idade Moderna, pois o teocentrismo medieval foi substituído pelo humanismo renascentista.

O giro antropológico da filosofia tem ainda em Descartes um caráter de sentido “duvidoso”; desde Kant até nossos dias, a filosofia se tem convertido em antropologia transcendental e o saber humano tem se convertido no saber do homem. O que não se pode negar é a primazia do homem em toda a discussão séria sobre o real. Segue sendo válida a afirmação de Max Scheler de que “não tem problema filosófico cuja solução reclama nosso tempo com mais peculiar apreço que o problema de uma antropologia filosófica”. Por isso a pergunta “o que é o homem?” É a que ocupa o máximo da filosofia¹⁴⁹.

Nas discussões sobre o *Humanismo*, o teólogo reconhece que não existe somente uma maneira de abordar o significado existencial do homem e observa que ao longo da história foram sendo constituídas diversas nuances em torno do conceito e significado antropológico de homem. Aristóteles, por exemplo, falava do homem como “animal político”. O cristianismo da Idade Média define o homem como alguém com desejo natural de ver Deus. A filosofia moderna, com Descartes, define o homem como “ser pensante” diante de sua condição racional¹⁵⁰. Por outro lado, segundo Marciano Vidal, o personalismo caiu em descrédito porque se converteu em uma ideologia. Subjacente a esse fator, perdeu de vista o homem e tornou-se “bandeira política”. Em sua análise, ocorreu primeiramente um excesso de racionalismo na esfera personalista e, posteriormente, o contrário, a extinção da racionalidade na perspectiva personalista. De acordo com sua visão, o ocaso a que chegou o personalismo

¹⁴⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.8.

¹⁴⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.8.

¹⁴⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.8.

¹⁴⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.9.

¹⁵⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.12.

no Ocidente tem relação com esses fatores, vez que, a partir do momento em que a história proclama a “morte do homem”, instala-se a “crise” no personalismo:

A partir da desapareição do homem do horizonte das ciências positivas e tendo em conta a desumanização de nosso mundo tecnificado, representantes qualificados tanto do estruturalismo (Foucault, Levi-Strauss) como da interpretação não humanista do marxismo (Althusser) falam do homem como uma “invenção recente” ou um “mito filosófico”¹⁵¹.

Proclamada a “morte do homem” a partir dessa perspectiva, passa a ser natural considerar desacreditados os sistemas axiológicos baseados no humanismo ou no personalismo¹⁵². Não foi diferente no âmbito das ciências humanas e biológicas o “reducionismo” da pessoa em decorrência de demasiadas leituras unilaterais do ser humano. O autor descreve nesse contexto as influências da *teoria biologicista* sobre a orientação de H. Spencer, “cujo darwinismo social aplicado à ética é uma síntese em que associam elementos da tradição do chamado ‘estado de natureza’, com pontos de vista evolucionistas de origem darwiniano”¹⁵³. Ou ainda, a *teoria sociologicista* desenvolvida por Comte e continuada por seu discípulo Durkheim, a qual reduz a moral e a religião à sociologia.

No mundo da psicologia, particularmente no universo da psicanálise, surgem as considerações de Freud sobre a “ontogênese do sentido moral”¹⁵⁴. Ainda no âmbito da psicologia e da biologia, emergiram as considerações da teoria do *equilíbrio psicossocial*, de J. Piaget, que “assume uma compreensão da ontogênese do sentido moral. Essa compreensão baseia-se no princípio do equilíbrio psicossocial”¹⁵⁵. Especificamente na psicologia moderna,

¹⁵¹ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.76. O *Estruturalismo* antropológicamente tomou o “homem” como suporte das estruturas. Nessa mesma perspectiva, o teólogo explica as descobertas no âmbito da psicologia comportamental através de Skinner, que, por sua vez, refere-se a um estilo de estruturalismo. A psicologia comportamental utiliza as variáveis manipuláveis por meio do condicionamento operante para abordar o tema do “homem” como realidade social manipulável que age de acordo com a manipulação das variáveis contingenciais.

¹⁵² Cf. VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.77.

¹⁵³ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.34.

¹⁵⁴ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.39-40. O autor explica a influência das descobertas de Freud, o qual dividiu a vida psíquica em três instâncias: *id*, *ego* e *superego*. Para Freud, a atuação psíquica desenvolve-se através dos “instintos” de “vida” (*Eros*) e de “morte” (*Thánatos*). Trata-se de uma maneira de conceber o funcionamento da pessoa. Exploram-se seus instintos, como o desejo de viver e a tendência à morte, como traços característicos da existência humana.

¹⁵⁵ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.42. A teoria de J. Piaget explora as etapas em que a criança chega à “autonomia moral” através da relação social, especificamente com os grupos sociais. Em decorrência desse intercâmbio com o grupo social, Marciano Vidal explica que a princípio trata-se de um intercâmbio de “submissão” e, mais tarde, de “respeito” e de “mútua cooperação”. Marciano Vidal demonstra simpatia pela teoria de Piaget, pois escreve: “se pode afirmar que a teoria cognitivo-evolutiva da conduta moral tem sido e segue sendo a mais fecunda na análise teórica e em propostas educativas do sentido moral [...] Um marco cognitivo-evolutivo desde o qual analisam a moralidade da criança, do adolescente e dos jovens” (p.25-26).

estrutura-se a teoria condutista do psicólogo americano B. F. Skinner. Os pressupostos¹⁵⁶ dessa teoria descartam a possibilidade da existência da moral “autônoma” e do sujeito “autônomo” diante da própria conduta.

Cada teoria concebe de forma distinta o ser humano. Essa diversificação, como observa o autor, evidencia que, para a *sociologia*, *biologia* e *psicologia*, o homem é focado por nuances distintas. Daí crermos “que a gênese do sentido moral no indivíduo, embora constitua um tema importante, é uma realidade muito complexa”¹⁵⁷. Essas teorias, de certa forma, contribuíram para colocar em discussão o significado histórico do personalismo, uma vez que este se debruça sobre o significado da pessoa em seu contexto histórico, social e psíquico. Marciano Vidal faz uma leitura crítica de todas essas correntes sociológicas e psicológicas com o objetivo de descobrir a gênese do conceito de pessoa subjacente em seus pressupostos hermenêuticos. Entretanto, adverte que “apesar dessas apreciações anti-humanistas, a cultura atual é de sinal personalista. O valor do homem constitui a razão de todo discurso e o motivo de toda apreciação”¹⁵⁸.

O teólogo sublinha as contribuições positivas do filósofo Laín, pois este concebe o homem na condição de “ser indigente e oblato”. Por outro lado, explica que Xavier Zubiri estrutura filosoficamente o homem como “realidade sintática”. O ser humano é também tomado como “ser para o encontro”, de acordo com o filósofo Rof, e, para Martin Buber, como “ser dialogal”¹⁵⁹. O humanismo do século XIX volta-se para o princípio da liberdade que culminou com a Revolução Francesa e posteriormente com a revolução marxista. O humanismo de Marciano Vidal pauta-se noutra perspectiva: “quando agora definimos o homem por sua *responsabilidade*, faz sua aparição outro tipo de humanismo. Podemos chamá-lo ‘humanismo da responsabilidade’ ou ‘humanismo ético’”¹⁶⁰.

¹⁵⁶ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.43. Nota-se o alcance dos pressupostos da doutrina comportamental desenvolvida por Skinner: “a explicação da conduta humana reside basicamente no ‘condicionamento operante’, entendido como reforço (positivo ou negativo) para introduzir um determinado tipo de comportamento. A moral é algo ‘ambiental’ e as normas são formulações de contingências prevalentes; não existe moral ‘autônoma’, assim como não existe sujeito ‘autônomo’ da conduta” (p.43).

¹⁵⁷ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.46. Admitida a complexidade que envolve o indivíduo, o autor explica que o sujeito moral existe a partir do momento em que adquire a consciência da subjetividade, quando se relaciona com os demais em perspectiva de reciprocidade.

¹⁵⁸ VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.15.

¹⁵⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.216.

¹⁶⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.12 (grifo do autor).

3.4 Humanismo da responsabilidade

O “Humanismo da responsabilidade” emerge como maneira de consolidação filosófica e teológica no significado do outro por meio da relação social. Como “se o Totalmente Outro viesse a meu encontro através do olhar do Outro”¹⁶¹. Marciano Vidal esclarece, de início, que falar de “pessoa” com referência ao homem pode significar para muitos uma tautologia¹⁶². Porém, na definição “integral de homem”, entra como elemento fundamental a de “ser pessoal”. Compreender o homem como “pessoa” requer incontestavelmente o auxílio da antropologia cristã. Esta, por sua vez, tem como finalidade superar a realidade subjetivista, sem, contudo, abandonar o personalismo cristão, “com sua convicção do valor infinito de indivíduo humano”¹⁶³.

Entretanto, o teólogo não deixa de sistematizar uma crítica pertinente ao personalismo: “como é necessário entender a realidade do ‘homem’ dentro do contexto de crítica que se faz aos ‘humanismos’ ingênuos, abstratos e idealistas, também tem que entender a realidade de ‘pessoa’ tendo em conta as críticas lançadas aos ‘personalismos’ de corte existencial e de orientação privatista”¹⁶⁴. O personalismo, não sem razão, foi acusado de ser “elitista” com orientação privada e de tendência “intimista”¹⁶⁵. Diferentemente desse estilo, o personalismo na Teologia Moral de Marciano Vidal é matizado como “chave” na interação com os saberes antropológicos:

Chave do diálogo com os saberes antropológicos, chave epistemológica, chave eclesial, chave pastoral, chave espiritual, etc. Uma chave que não elimina as mencionadas acima, e sim se integra a elas é a chave personalista. Quisera ter sido ela não a chave mais importante objetivamente, mas a mais decisiva e funcional para o trabalho de renovação teológico-moral¹⁶⁶.

O personalismo tem sua expressão mais significativa através de Emmanuel Mounier. Segundo o pensador francês:

O termo “personalismo” é de uso recente; utilizado em 1903 por Renouvier para definir a sua filosofia. Em seguida, é deixado de uso. Reaparece na França em 1931

¹⁶¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.12.

¹⁶² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.87.

¹⁶³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.88.

¹⁶⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.87 (grifo do autor).

¹⁶⁵ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.77. A modernidade apresentou críticas justas ao personalismo. Entre elas, Marciano Vidal ressalta algumas acusações pertinentes sobre o personalismo: “se afirma que a linguagem moral personalista tem passado a ‘formar parte da retórica das ideologias conservadoras’ e que a configuração personalista da modernidade não é capaz de converter-se em saber crítico e dar razão a uma genuína práxis e que ‘não passa de ser um mero princípio formal (como a justiça e a autenticidade) suscetível de ser preenchido com os mais diversos conteúdos’ (p.77).

¹⁶⁶ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.144.

para designar, em outro clima, a primeira investigação da revista “*Esprit*” e de alguns grupos semelhantes (*Ôdre nouveau*) sobre a crise política e espiritual que explodia agora na Europa¹⁶⁷.

O horizonte e a meta do personalismo é a pessoa. Porém, ao longo dos séculos, foi se desgastando enquanto proposta antropológica dos valores morais de matiz existencialista e individual. É nesse contexto de demasiado “desgaste” do termo “personalismo” que Paul Ricoeur propõe a “morte do personalismo”. Em outras palavras, “morre o personalismo e volta a pessoa”¹⁶⁸. Subjacente ao dizer de Paul Ricoeur está a necessidade da redescoberta da pessoa sufocada pelos diversos “ismos”, como “personalismo, existencialismo, marxismo [...]”¹⁶⁹.

Nessa perspectiva, o personalismo perdeu a sua densidade enquanto conteúdo, pois caminhou na direção de um abstracionismo despersonalizante da pessoa. A “redescoberta” do personalismo no sistema moral do teólogo espanhol tem como objetivo situar a pessoa como centro de todos os valores morais¹⁷⁰. Acertadamente, escreve: “se entende por personalismo toda forma de fundamentar teoricamente a realidade mediante a afirmação do valor autônomo e absoluto do homem”¹⁷¹.

Marciano Vidal é tido como defensor da “virada personalista” na Teologia Moral Católica. Na fundamentação antropológica de seus escritos, “o personalismo constitui o horizonte inelutável para a reflexão moral atual”¹⁷². Desse modo, identificadas as ambiguidades quanto ao termo “personalismo” que, por sua vez, despersonalizam o ser humano, o teólogo procura tirar da obscuridade o termo “personalismo”, concedendo-lhe uma fundamentação filosófica e existencial. A fundamentação parte do princípio de que é necessário apresentar uma alternativa, dada a constatação desse modelo de personalismo já superado: “a moral cristã tem de ser abordada dentro de um clima pós-personalista, pós-humanista ou pós-existencialista”¹⁷³. A pessoa não é tomada como realidade extremamente existencialista e abstracionista. Ao contrário, o autor concede um novo sentido à reflexão teológica acerca do homem como pessoa.

¹⁶⁷ MOUNIER, E. *Il personalismo*. Roma: Editrice AVE, 2004, p.27.

¹⁶⁸ RICOEUR, P. *Leituras 2: a religião dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996, p.155.

¹⁶⁹ RICOEUR, P. *Leituras 2*, p.156.

¹⁷⁰ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.119.

¹⁷¹ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.75.

¹⁷² VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.138.

¹⁷³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.215.

O personalismo abordado num contexto de *pós-personalismo*, *pós-humanismo* e *pós-existencialismo*, volta-se e entende-se “como uma superação do personalismo enquanto ideologia justificadora e como uma aceitação do valor de pessoa incorporada à cultura ocidental”¹⁷⁴. Nesse ponto, o pensamento de Marciano Vidal converge com a posição de Paul Ricoeur sobre o personalismo. Para ambos, é necessária a “morte” do antigo personalismo para descobrir a pessoa sufocada ao longo da história pelos diversos “ismos”¹⁷⁵, como descreve Paul Ricoeur. Por outro lado, Marciano Vidal matiza o personalismo numa perspectiva de *pós-personalismo*, *pós-humanismo* e *pós-existencialismo*. Dessa maneira, o teólogo espanhol concebe o homem como “Sujeito real concreto resgatado para a teologia – é o fundamento e a meta de todo o fazer moral”¹⁷⁶, e, portanto, ele crê “que é coerente seguir expressando a moral cristã em chave do personalismo ético”¹⁷⁷.

O teólogo reconhece que o impulso inovador do personalismo na Teologia Moral teve sua expressão nas contribuições positivas de Bernard Häring a esse tema: “contribuiu decisivamente para solucionar a crise moral intraeclesial originada pelo casuísmo e orientou a moral cristã para uma proposta nova: a do personalismo, enraizado na cristologia e aberto à comunidade”¹⁷⁸. Assim, na moral proposta de Bernard Häring fala-se de um “personalismo integral”. O autor ressalta que Joseph Fuchs propõe “uma moral humanizada ou encarnada”¹⁷⁹.

Afirma ainda que “o personalismo ético foi algo conseguido na moral católica pós-conciliar”¹⁸⁰. Após o Vaticano II nasce uma nova perspectiva voltada para o acento cristológico na Teologia Moral: “a orientação personalista acompanha (como causa e efeito) a

¹⁷⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.215.

¹⁷⁵ A expressão *ismos* foi empregada por Paul Ricoeur para explicar as três correntes de pensamento que surgiram ao longo da história (personalismo, existencialismo e marxismo), as quais tinham em seu escopo a pessoa como critério fundamental, porém essas correntes de pensamento caíram no vazio e no abstracionismo, como ensina Marciano Vidal.

¹⁷⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.216.

¹⁷⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.216.

¹⁷⁸ VIDAL, M. Bernhard Häring, p.138. Marciano Vidal recorda que Bernard Häring, juntamente com outros intérpretes da moral alfonsiana (D. Capone, Th. Rey-Mermet, S. Majorano etc), souberam ver a articulação da moral de Afonso com a teologia e a espiritualidade. Essa característica do pensamento teológico de B. Häring não teve influência inicialmente explícita pela tradição *alfonsiana*, mas pela tradição da escola de Tubinga, como reconheceu posteriormente Bernard Häring. Porém, a elaboração do conceito teológico de *consciência* na Teologia Moral de Bernard Häring e presente no espírito do Concílio Vaticano II tiveram sua origem na tradição alfonsiana.

¹⁷⁹ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.146.

¹⁸⁰ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.84.

renovação teológico-moral pós-conciliar”¹⁸¹. Ou ainda: “tanto a Doutrina do Magistério Eclesiástico como a reflexão dos moralistas têm posto em relevo o papel fundamental da pessoa no terreno da axiologia cristã”¹⁸². Quanto ao significado e conceito de humanismo, escreve: “somos conscientes das críticas que se fazem ao humanismo enquanto ideologia: vinculado à filosofia ‘existencialista’, referência a uma concepção abstrata e idealista do homem, marcado em tom intimista. Cremos lidar com o ‘novo humanismo’ de que fala o Concílio Vaticano II”¹⁸³. Coloca-se como testemunha do nascimento de um novo humanismo em que “o homem se define, antes de tudo, pela responsabilidade que assume perante seus semelhantes e perante a história (*Gaudium et Spes*, n.55)”¹⁸⁴.

3.5 Humanismo ético

O humanismo ético, segundo o teólogo, propõe uma “ética humanista”, como sublinha o psicanalista Erick Fromm¹⁸⁵. Sobre esse tema, o teólogo segue as orientações do Concílio Vaticano II: “crentes e não crentes estão geralmente de acordo nesse ponto: todos os bens da terra devem ordenar-se em função do homem, centro e cume de todos eles (*Gaudium et Spes*, n.12)”¹⁸⁶. A ética da pessoa consiste em colocar em prática o princípio do filósofo grego Protágoras, pelo qual o homem é a medida de todas as coisas¹⁸⁷. A *ética da pessoa* tem como objetivo “a busca da razão ética do humano. A primeira finalidade perseguida é a construção de um ‘humanismo ético’”¹⁸⁸. Adverte, por outro lado, que a expressão “humanismo ético” não é tomada como humanismo “normativo”, e que “o humanismo é ‘ético’ na medida em que incide sobre o homem real e concreto para conseguir uma coerência do humano em cada situação histórica”¹⁸⁹. Em sua avaliação, o “humanismo ético” encontra-se nos escritos tanto do Antigo como do Novo Testamento:

A causa do homem é o conteúdo material e até em parte a orientação formal da ética religiosa veterotestamentária: ética da Aliança, em que a Lei transmite o imperativo religioso para proteger o homem; ética dos Profetas, para quem o “conhecimento”

¹⁸¹ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.145.

¹⁸² VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre, p.16.

¹⁸³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.11.

¹⁸⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.11-12.

¹⁸⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.12.

¹⁸⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.10.

¹⁸⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.10.

¹⁸⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.11 (grifo do autor).

¹⁸⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.11.

religioso de Deus há de traduzir-se em “reconhecimento” ético do homem; ética dos Sábios, em que o humanismo ético se faz próximo aos interesses do cotidiano e do popular¹⁹⁰.

A *Tradição Sinóptica* postula como maneira de orientar e proteger o ser humano a realidade ética humanista: “os *Evangelhos Sinópticos* nos transmitem o alento ético do acontecimento de Jesus (de sua vida e de sua pregação). Na sensibilidade ética transmitida pela *Tradição Sinóptica* se constata uma clara opção pela causa do homem”¹⁹¹. A opção pela causa do homem encontra-se no preceito fundamental do amor a Deus e ao próximo:

Pode-se afirmar que o preceito do amor constitui o ponto chave da ética de Jesus e o ápice de seus ensinamentos éticos. Nessa síntese, a ética parece a causa do homem indissolivelmente unida com a proclamação da fé monoteísta (Mc 12,29-32) e com a relação interpessoal do crente com Deus (Mt, 22,39-40). Vinculação que não há de ser entendida de forma estática, mas dinâmica, isto é, entendendo a entrega ao próximo como *práxis significativa e autenticadora* da experiência religiosa: “*Faz isso e viverás*” (Lc 10,28)¹⁹².

A causa do homem foi assumida pela *Tradição bíblica dos Sinópticos* em duplo sentido: em chave de “amor”, transformando-a em “*práxis*” significativa da experiência religiosa. O teólogo reconhece, por outro lado, a influência da teologia de Karl Rahner na matização e vinculação do amor a Deus com o amor ao próximo:

Em nossos dias tem sido Rahner que, seguindo uma tradição que remonta a Paulo (Rm 13,10), passa por Santo Agostinho, Santo Tomás e São Boaventura e chegando até o Vaticano II, tem sublinhado a importância da vinculação do amor ao próximo com o amor a Deus para uma correta interpretação e vivência do cristianismo¹⁹³.

Mesmo diante de maneiras variadas de interpretação do ser humano, continua existindo a visão da supremacia do homem, mesmo perante o anúncio de sua morte. Distintamente dos princípios pessimistas sobre o ser humano, o teólogo apresenta como característica da ética da pessoa o seguinte traço: “adotamos como ponto de partida para a

¹⁹⁰ VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre, p.4-5. Nesse contexto explica a importância da ética do Novo Testamento, sobre o cuidado para com a pessoa humana, para “libertá-la” de todas as escravidões (*ética paulina*) e para oferecer uma “nova vida” de realização na verdade e no amor (*ética joanina*).

¹⁹¹ VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre, p.5 (grifos do autor).

¹⁹² VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre, p.5-6. Para fundamentar o significado teológico do preceito fundamental do amor a Deus e ao próximo, o autor recorre aos *Sinópticos*: Mc 12,28-34; Mt 22,34-40 e Lc 10,25-28. Particularmente, explica o conjunto literário de Mc 2,1-3, 6, denominado “relato das controvérsias”, pois, segundo o autor, trata-se de uma peça na qual ressoam todos os temas do Evangelho de Marcos. Também a ética de Marcos tem nesse conjunto literário uma expressão qualificada. “A unidade literária de Mc 2,1-3,6 é o relato de uma prática de Jesus, prática desenvolvida em cinco situações distintas ainda convergentes na unidade de sentido (cura do paralítico e poder para perdoar o pecado: 2,1-11; vocação de Leví e refeição com os pecadores: 2,13-17; questão do jejum: 2,18-22; questão do sábado: 3,1-6). O significado dessa prática de Jesus é de caráter nitidamente cristológico: proclamação do senhorio de Jesus (“O Senhor do perdão”: 2,10; “O Senhor do sábado”: 2,28) dentro do horizonte da “Teologia *Cruixis*” (3,6)” (p.7) (grifos do autor).

¹⁹³ VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre, p.6.

abordagem e desenvolvimento da ‘Ética da pessoa’ a premissa do homem na tomada de consciência que a humanidade faz dela mesma nesse momento histórico”¹⁹⁴.

Entretanto, Marciano Vidal é lúcido quanto aos limites do humanismo ético. “A ‘ética da pessoa’ que oferecemos está concebida dentro do horizonte do humanismo ético. Porém temos que confessar que não pretendemos fazer coincidir nossa ‘Ética da pessoa’ com todo o amplo campo da razão ética do humano”¹⁹⁵. A pessoa é o centro da moral no sistema teológico do autor. A ética da pessoa nos moldes em que o autor concebe o ser humano se converte em centro ou ambiente de toda a ética.

Seria algo contraposto à “Ética da felicidade”, à “Ética do dever” e à “Ética dos valores”. Com tal qualificação, quer expressar-se o sentido geral de uma ética: se aceitam a pessoa como base, eixo e confluência de todos os tratados éticos (poderia dizer-se que é a pessoa o princípio formal) da ciência ética ou eixo de sua sistematização¹⁹⁶.

O pensamento teológico moral do autor converge em concordância com a moral cristã, visto que se trata da “moral da pessoa” em contraposição à “moral da lei” e à “moral da felicidade”¹⁹⁷. Explica ainda que cada período da história concebe a imagem do ser humano de forma diferente e isso influencia na formulação da moral: “como disse Aranguren, a ‘ideia de homem’ vigente em cada época constitui a ‘matéria’ da moral”¹⁹⁸. O pensamento teológico é perpassado pela fundamentação filosófica, por isso retoma a tradição filosófica e resgata as várias considerações atribuídas ao homem matizadas ao longo da história. Aristóteles, de acordo com Vidal, contribuiu de forma positiva ao escrever filosoficamente que o homem corresponde a um “animal político”. Nesse prisma, o filósofo grego mostra que o ser humano tem uma vocação à política enquanto comportamento social em vista do bem viver do outro. Não poderia ser diferente a advertência que faz quanto à proposta de seu personalismo na Teologia Moral:

Ao propor o personalismo moral da alteridade como mediação ético-antropológica para a moral cristã, não se pretende cair em uma redundância, tampouco nos perigos de uma ideologia alienadora do sujeito real concreto. Pelo contrário, cremos que a alteridade pode ser o corretivo e a complementaridade tanto do personalismo como da politicidade¹⁹⁹.

¹⁹⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.10.

¹⁹⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.13.

¹⁹⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.13.

¹⁹⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.14.

¹⁹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.19.

¹⁹⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.217.

O personalismo moral na conjuntura dos escritos do autor estabelece como critério as mediações válidas para a moral cristã. Por isso, sua preocupação em dizer que o personalismo não pode ser entendido como ideologia única ou preferentemente justificadora da ordem moral, além disso, “deve ser entendido dentro de uma racionalidade mais totalizadora”²⁰⁰. Logo, a decisão moral emerge do núcleo autônomo da pessoa. O discernimento²⁰¹ ético orienta o dinamismo moral do ser humano. É notória a perspectiva personalista no âmbito da ética teológica: “a ética atual tem incorporado suficientemente a perspectiva personalista da cultura atual. O discernimento ético é impensável hoje em dia se não se tem em conta os ‘tópicos’ personalistas do momento atual”²⁰².

3.6 A pessoa como ponto de convergência moral

A consciência moral corresponde à estrutura ética da pessoa e o discernimento ético constitui sua causa funcional. Esse é o significado de estimativa moral: “consequentemente, entendemos por estimativa moral a capacitação dos valores éticos a partir da consciência moral e mediante o discernimento ético. A estimativa moral é, ao mesmo tempo, o descobrimento e a assimilação dos valores éticos”²⁰³. O enfoque personalista na Teologia Moral do autor expressa o caráter axiológico da pessoa: “para colocar o fundamento humanista, a ética da pessoa não somente precisa afirmar a consistência do ‘homem’ e do homem entendido como ‘pessoa’, mas requer-se compreender essa realidade e desde o direito preferentemente axiológico”²⁰⁴.

O sentido existencial de *axiologia* situa com nitidez o significado do personalismo dentro da Teologia Moral, pois esta “tem de ser entendida e praticada como um serviço à causa do homem”²⁰⁵. Assim, o “giro personalista” na Teologia Moral consiste nos pressupostos empregados pelo Magistério Eclesiástico e pelos teólogos da moral, inclusive Marciano Vidal, para sublinhar que a pessoa é o ponto de convergência da teologia, sobretudo, da moral católica²⁰⁶. O “giro personalista” na Teologia Moral do autor está ligado

²⁰⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.215.

²⁰¹ Cf. VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.58-61.

²⁰² VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.22.

²⁰³ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.24.

²⁰⁴ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.82.

²⁰⁵ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.121.

²⁰⁶ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.122.

ao “giro personalista-antropológico” da Moral de Tomás de Aquino. O autor recorda que Tomás de Aquino parte da Sagrada Escritura e da Tradição Patrística e explica que o homem deve ser tomado e compreendido à luz da Teologia Moral, na categoria bíblico-teológica como “imagem” de Deus:

O giro antropológico tomasiano se situa mais na forma do pensar teológico-moral que nos conteúdos concretos da Moral. A causa do homem que se defende está mais em sua racionalidade autônoma que na promoção de sua emancipação histórico-social. Esta parece ser também a leitura que hoje em dia se faz do giro antropológico tomasiano²⁰⁷.

É certo que a vertente personalista em sua Teologia Moral ressalta incontestavelmente o valor absoluto da pessoa: “sobre esse fundo comum da cultura atual surge o ‘giro personalista’ da moral católica. Tanto a Doutrina do Magistério Eclesiástico como a reflexão dos moralistas têm posto de relevo o papel fundamental da pessoa no terreno da axiologia cristã”²⁰⁸. Por isso, a Teologia Moral está condicionada pelo “giro personalista”, pois “os moralistas católicos têm apoiado suas construções sobre o fundamento firme da pessoa compreendida desde os pressupostos da antropologia teológica”²⁰⁹.

O “giro personalista” encontra-se vinculado também aos tratados de bioética e de ética da sexualidade: “desse modo, a causa do homem se converte em critério fundamental e em conteúdo nuclear da moral cristã concreta ou material, não somente na área social, mas também na relação com os problemas de ética sexual e de bioética”²¹⁰. Porém, reconhece as limitações do “giro personalista”, não somente em sua estimativa moral, mas também no processo teológico moral: “o giro personalista goza de uma grande saúde *noética*, porém adoece de uma notável debilidade em relação ao compromisso histórico-social”²¹¹.

Por isso, “a orientação personalista acompanha (como causa e efeito) a renovação teológico-moral pós-conciliar”²¹². Ou ainda: “a Teologia Moral renovada está condicionada

²⁰⁷ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.133.

²⁰⁸ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.139 (grifo do autor). Concebem-se como traço positivo e importante para a Teologia Moral as reflexões dos últimos anos sobre a ética teológica que tem ressaltado com propriedade o valor absoluto da pessoa. Fala-se, então, de um “antropocentrismo axiológico” com matizes na *Gaudium et Spes*, n.12 que apresenta uma reflexão sobre o significado dos bens e a dignidade da pessoa humana.

²⁰⁹ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.147.

²¹⁰ VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.18.

²¹¹ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.148 (grifo do autor). Explica ainda como foi importante para a história da Igreja o magistério de João Paulo II nitidamente marcado pela reflexão personalista. Como papa, criou em seu magistério social um diálogo aberto e profético de denúncia e de anúncio em favor da causa do homem (cf. p.143) (grifo do autor).

²¹² VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.20.

pelo giro personalista. Os moralistas católicos têm apoiado suas construções sobre o fundamento firme da pessoa compreendida desde os pressupostos da antropologia teológica²¹³. O autor assume sua condição de teólogo ligado ao personalismo, porém não qualquer tipo de personalismo:

Assumo essa corrente humanista e aposto pelo giro personalista da Moral como serviço à causa do homem. Porém, nem todo giro personalista serve à causa do homem, ao menos de todo homem. Daí que seja necessário estabelecer umas condições para que o discurso teológico-moral personalista sirva à causa de todo homem, sobretudo, dos mais necessitados²¹⁴.

Adverte que a reflexão do personalismo na Teologia Moral precisa estar a serviço da pessoa. Essa característica encontra-se relacionada ao significado teológico de personalismo, pois “o personalismo da Teologia Moral não leva o cristão a alcançar uma perfeição meramente humana. A perfeição cristã é uma perfeição mística: identificação com Cristo”²¹⁵. Para evidenciar o significado do personalismo como “causa do homem” defende o antropocentrismo axiológico, que, por sua vez, abarca ao menos três esferas sociais: a política, a economia e a cultura. A pessoa humana encontra-se inserida nessas três dimensões sociais²¹⁶.

3.7 Personalismo da alteridade político-axiológica da pessoa

Para o autor, a dimensão pessoal consiste na condição original do homem como sujeito. Em sua Teologia Moral a pessoa é assumida como realidade central. Nessa concepção, não deve ser reduzida à perspectiva ideológica, mas precisa ser entendida como alguém além da invenção ideológica. O ser humano, para o teólogo, é assumido como realidade pessoal vivida através das mediações político-socioeconômicas²¹⁷. O personalismo encontra na alteridade sua originalidade. Ao situar o personalismo da *alteridade política*, contextualiza a moral cristã e a coloca dentro do universo da pessoa. E ao colocar o personalismo da alteridade política como mediação, torna-se evidente a opção por uma moral cristã situada em um contexto histórico e social. A pessoa deve ser vista, valorizada, avaliada

²¹³ VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre, p.22.

²¹⁴ VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre, p.24.

²¹⁵ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.82.

²¹⁶ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.141.

²¹⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.88.

e humanizada juntamente com seu grupo social. O sentido de *política*²¹⁸ no pensamento do teólogo é tomado como experiência humana. Para ele, a política pertence à condição social do homem e apresenta, além das coordenadas sociais, “coordenadas psicológicas”.

Ela contribui para emergir na pessoa dois aspectos importantes para a sua existência: a orientação psicológica e a sociológica. Por isso, sua definição de política não poderia ser diferente: “política é uma dimensão da condição social humana que integra no presente as etapas anteriores da evolução social e as perspectivas de futuro a que está essencialmente aberta”²¹⁹. Sublinha que a pessoa, por conta da sua capacidade de socialização, encontra-se na base da comunidade social e da organização política.

A economia constitui um dos âmbitos mais importantes da realidade social do homem. A ética econômica é um dos capítulos decisivos de sua visão sobre Moral Social. Ele explica que a justiça torna-se uma necessidade no meio econômico para zelar pela dignidade do ser humano. A Igreja tem dado ao longo da história uma importante contribuição para as discussões sociais. No Ocidente, por exemplo, sua inspiração evangélica moveu muitos homens e mulheres a buscarem uma sociedade mais justa em que o mal real pode ser combatido de maneira eficaz. Esse indicativo reflete, portanto, possibilidade de uma ética econômica que parte do *ethos* cristão²²⁰. A atividade econômica e sua consequente racionalidade científica estão incluídas na eticidade do ser humano.

²¹⁸ Cf. *CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE*: Documentos [1996-2007]: Notificación sobre algunos escritos del R. P. Marciano Vidal, CSSSR (22 de febrero 2001) – [Uno dei compiti: AAS 93 (2001) 545-555]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008, p.679. A Congregação Para a Doutrina da Fé apresentou como crítica à Moral Fundamental do teólogo a visão demasiadamente *horizontal* quanto à fundamentação cristológica da ética. Adverte, por outro lado, que “na Moral de Atitudes não se ressalta suficientemente a dimensão vertical ascendente da vida moral cristã e grandes temas cristãos como a redenção, a cruz, a graça, as virtudes teologais, a oração, as bem-aventuranças, a ressurreição, o juízo, a vida eterna, por estar pouco presentes, não têm quase influxo na apresentação dos conteúdos morais” (p.679). O documento diz ainda que na “fundamentação cristológica da ética admite-se somente enquanto ‘redimensiona a normativa intramundana do personalismo da alteridade política’” (p.679). Este capítulo, porém, detém-se mais frequentemente nas considerações do teólogo sobre o plano horizontal, por entender que o pensamento de Marciano Vidal sobre o tema em discussão converge nessa direção. A abordagem do *Personalismo da alteridade político-axiológica* da pessoa, vista somente pelo horizonte “vertical ascendente”, como ressalta a Congregação para a Doutrina da Fé, assumiria outros matizes, entretanto, sem contradizer a proposta do autor sobre o personalismo da alteridade política. O fato de faltarem os temas teológicos, como pontua o documento, não invalida o esforço e a coerência do pensamento do teólogo estudado frente às discussões da política associada ao personalismo da alteridade política como meta pedagógica para melhor compreender o ser humano inserido em seu contexto social, político e religioso.

²¹⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.481.

²²⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.505. Como Marciano Vidal concebe o tema da economia ao longo da história da Igreja? De início, parte da análise do período da *Patrística*. Nessa época, não existe uma síntese moral sobre a economia. Entretanto, alguns Padres da Igreja manifestaram-se sobre esse tema. Dentre eles estão Clemente de Alexandria, Cipriano, Basílio, Gregório Nazianzeno, João Crisóstomo e Ambrósio. Eles

O caráter humano da economia exige a dimensão ética, já que a atividade econômica, ainda que tenha plena autonomia dentro de um âmbito e constitua uma ordem própria, não é um sistema fechado, mas aberto a outras ordens convergentes na unidade da pessoa humana. Ciência econômica e reflexão são duas medidas de uma única realidade. O ser humano é concebido como sujeito e “objeto” de ambas. Marciano Vidal faz referência à revolução no planejamento estrutural do plano econômico, buscando uma economia humanizada e humanizante, de acordo com o modelo da ética cristã, a qual oferece uma alternativa real ao modelo que vigora. Em sua avaliação, não há como permanecer com um sistema que continua gerando riquezas para uns e condenando outros à pobreza, distanciando, assim, o mundo pela diferença econômica. O autor ressalta que “a mediação política não pode ser reduzida a leis autônomas e cegas de produção de trabalho. As relações da mediação política são no fundo relações humanas”²²¹.

Para se construir um modelo ético em relação com o mundo econômico, requer-se, segundo o autor, assinalar e justificar os elementos axiológicos que constituem os setores

discutem o tema da relação entre ricos e pobres, o tema da esmola e do luxo. Por tratar-se de um ambiente de pouco desenvolvimento econômico, a reflexão nessa dimensão tornou-se uma reflexão estática: os Padres tinham a ideia de que os bens da terra estão destinados a todos os seres humanos. Por outro lado, explica que na Idade Média, em relação ao luxo excessivo, merece destaque especial a reflexão de Tomás de Aquino, o qual considera que o luxo relacionado à ambição nacionalista prejudica o ser humano. A usura estará também na Suma dos Confessores, assim como perpassará toda a reflexão da época. Para os moralistas dos séculos XVI e XVII, a economia era baseada no dinheiro e no comércio. O humanismo entra como critério de discernimento da atividade econômica. Embora tenham ainda uma reflexão baseada na esmola e na usura, são os teólogos desses séculos que incluem o comércio na doutrina social da Igreja, mostrando-o como uma das atividades sociais relacionadas fundamentalmente à distribuição de bens e à regulação econômica. A partir do século XII, surgem as escolas, criando diversos sistemas morais através do catolicismo. A moral do jesuíta Azor enquadra a moral econômica dentro do sistema dos preceitos. Os *casuístas* seguirão esse mesmo princípio. Os *carmelitas*, por sua vez, centram a moral econômica em três termos: domínio e posse de bens, restituições e contratos. Já Afonso de Ligório expõe uma moral econômica dentro da explicação do sétimo preceito do Decálogo (“não roubarás”). A moral desse período está relacionada ao sacramento da penitência e preocupada com a solução individual dos problemas. Marciano Vidal discorre ainda sobre o papel de algumas encíclicas sociais que tratam da moral econômica. Volta-se para a preocupação da Igreja diante da “questão social”, entendida como a situação socioeconômica criada pelo capitalismo, que gera distância entre ricos e pobres. Em sua avaliação, Leão XIII, por meio da *Rerum Novarum* (1891), tenta dialogar com um novo contexto histórico em que os salários não eram capazes de suprir as necessidades básicas do ser humano. Os proletários viam-se obrigados a trabalhar em condições tais que ameaçavam a saúde, a integridade moral e até a dimensão da experiência da fé religiosa (p.270). Para o teólogo, na Encíclica *Quadragesimo anno* (1931), Pio XII trata da restauração da ordem social em conformidade com a lei evangélica. Já a Encíclica *Mater et Magistra* (1961), de João XXIII, constata as profundas transformações que a vida social vinha sofrendo. A encíclica de João XXIII limita-se a três áreas: técnico-científica, social e política. Na Encíclica *Populorum Progressio* (1967), Paulo VI discorre sobre a necessidade de promover o desenvolvimento global das pessoas menos favorecidas economicamente. Ressalta, ainda, que a visão humanista vê o homem como centro e fim de toda a vida econômica e social (p.544). O teólogo tem como pressuposto um projeto de moral econômica, o qual precisa nascer de uma atitude subjetiva de humanidade e profissionalismo e deve resguardar o aspecto ético da realidade econômica na perspectiva da fé cristã (p.270-544).

²²¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.217-218.

básicos do processo de racionalidade ética. *Ethos* e *economia* constroem as categorias mediadoras do discurso moral. Os elementos axiológicos têm como função perguntar o que se entende por racionalidade ética ou por processo de engajamento ético da vida econômica. Assim, a racionalidade ética realiza-se por meio de um processo que corresponde, *noética* e *praxicamente*, à forma de construir-se que adota a realidade existencial da pessoa humana. Dentro desse processo, destacam-se três momentos: a proposição de utopias globais, que são os “princípios de esperança” e do dinamismo humano; a formulação de projetos intramundanos; e a adoção de estratégias ou meios para construir o projeto segundo a força da utopia²²².

A *Moral Social* proposta por Marciano Vidal tem como origem e fim o ser humano. Por isso, emerge como traço de sua *Moral Fundamental* a dimensão da racionalidade na eticidade. Daí a frequência com que recorre à moral kantiana. Kant e Marciano Vidal colocam o ser humano como centro da moral, nunca como meio, como apresentado no tópico que abordou a *Matriz axiológico-kantiana*. A dimensão axiológica na moral prevê que o ser humano deve preocupar-se com os valores que existem na pessoa. Nesse sentido, a pessoa é tomada como realidade de valor. É com esse escopo que emerge todo o esforço em vista da preservação desse bem absoluto chamado por ele de “Pessoa Humana”. Desse modo, a Teologia Moral volta-se para os valores da realidade humana, situando-se necessariamente em uma tessitura de preferências axiológicas que se traduzem na aceitação dos conflitos de valores. O papel da moral, assim, consiste em propor e defender o ideal de justiça como realidade axiológica.

Espera-se, portanto, que o cristianismo, diante da política e, sobretudo, da economia, demonstre preocupação com as urgências do tema a fim de resguardar os direitos dos mais necessitados:

A atitude do *ethos* cristão diante da economia tem de ser formulada e vivida não desde o interesse da pura contemplação (análise cognoscitiva, ortodoxia moral), mas a partir da urgência apreciável entre a utopia e o realismo. O *ethos* cristão da economia consegue sua coerência na síntese agônica e dialética da Esperança utópica e do Compromisso real²²³.

Ressalta, ainda, que há também atitudes que estão ao alcance dos cristãos. São aspectos concretos que chama de atitudes realistas. O cristão tem que fazer um frequente exame de consciência e avaliar seu comportamento no âmbito da atividade econômica, em

²²² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*, p.300.

²²³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*, p.384-385 (grifo do autor).

busca de um testemunho de vida marcada pela justiça, participando do que lhe é possível e não justificando a injustiça como a única atitude possível. Com isso, o personalismo da alteridade política abre-se à mediação política. É com esse pressuposto que o autor concebe o significado entre personalismo e política:

Recuperar o sujeito real concreto requer viver a fé através da mediação política. Frente à tentação individualista da teologia existencialista é necessário recuperar a dimensão social das decisões pessoais [...]. Reconhecemos que a reflexão teológico-moral deseja falar *de* e *para* o homem real e concreto, servindo-se da mediação política²²⁴.

A mediação da alteridade política axiológica não tem outro objetivo senão o de cuidar da pessoa. Por isso, o teólogo expressa constantemente a importância da doutrina kantiana em seu sistema teológico moral. Para ele, Kant aborda de forma privilegiada o caráter axiológico do ser humano ao priorizar a ética²²⁵. Além disso, ao colocar-se como teólogo da moral e representante do “giro personalista” defende a “expressão da causa do dinamismo moral cristão mediante o personalismo da alteridade política”²²⁶.

3.8 Personalismo da alteridade

O conceito de alteridade aparece em seus escritos com a finalidade de excluir o personalismo do individualismo e do existencialismo. Entretanto, adverte:

Estamos de acordo que o “personalismo” – também poderíamos chamá-lo “humanismo” e até “existencialismo”, sabendo que existem matizes diferenciadoras entre essas tendências – pertence a uma etapa já superada dentro da marcha do pensamento ocidental; também reconhecemos que a linguagem personalista pode ter passado a formar parte da retórica das ideologias conservadoras²²⁷.

A proposta do teólogo parte da premissa da existência de uma instância moral no interior da realidade humana: “a afirmação da pessoa como ‘realidade axiológica’ é a origem e a meta do tipo de humanismo que se apoia sobre a terra firme de um continente axiológico e que supera as contradições da cosmovisão ‘individualista’ e da cosmovisão ‘estatista’ da existência humana”²²⁸. O significado do princípio ontológico de alteridade conscientiza a pessoa do seu significado enquanto intersubjetividade. A pessoa consegue constituir-se como critério ético somente por intermédio da relação com o outro. Em outras palavras, a afirmação axiológica da alteridade tem como meta o “outro”.

²²⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.218 (grifos do autor).

²²⁵ Cf. VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.82.

²²⁶ VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.22.

²²⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.214.

²²⁸ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.83.

Assim, o ser humano não é sujeito nem valor fundamental da ética em uma consideração fechada de si mesmo, pois “a alteridade corrige a visão individualista e abstrata do personalismo”²²⁹. Além disso, “os valores morais afloram quando surge a pessoa. O feito decisivo que dá origem à pessoa é o *entre*, para empregar a terminologia de Buber”²³⁰. Esse “entre”²³¹ é concebido por Martin Buber em sua psicoterapia dialógica, em que “a peculiar característica da espécie humana reside, acima de tudo, no fato de que aquilo que acontece ‘entre’ um ser humano e outro (a vida dialógica), não tem algo parecido em parte alguma da natureza”²³².

Nas correntes de caráter personalista, emerge a dimensão axiológica como traço definidor da pessoa. Na perspectiva das correntes personalistas (M. Velasco, P. Ricoeur e Bonhoeffer), a dimensão pessoal, responsável e livre, surge do peculiar ato de ser ou da existencialização pessoal²³³. O elemento que integra o conteúdo de “pessoa ética” não é outro senão a dimensão moral: “não somente tem que afirmar a consistência do ‘homem’ e do homem entendido como ‘pessoa’, mas requer-se compreender essa realidade desde o aspecto preferentemente ético”²³⁴. O teólogo, em sintonia como a proposta de Paul Ricoeur, Bonhoeffer e Martín Velasco, soube precisar com maestria o significado de fazer-se pessoa:

Ser pessoa é fazer ato de ser, fazer-se e responsabilizar-se não de umas qualidades ou propriedades, mas do fazer mesmo do ser. Essa existencialização da pessoa introduz assim a responsabilidade, a decisão, a liberdade no sentido do ser pessoal. O ético aparece não como uma esfera superposta da pessoa que afeta seus atos ou os resultados de seus atos, mas como componente interior da pessoa: fazer-se pessoa, podemos dizer com P. Ricoeur, é “dar à individualidade em nós um significado”²³⁵.

Ele toma o homem como realidade “absoluta”, não “relativa”. Conforme seu pensamento:

A pessoa tem uma dimensão moral porque não é um ser que se constitui enquanto tal pela referência a outro ser. O homem é um centro de iniciativa e de atração. Trata-se de um universo de caráter absoluto. Não queremos negar que a pessoa tenha a instância de abertura aos demais e a Deus²³⁶.

²²⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.217.

²³⁰ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.91 (grifo do autor).

²³¹ Cf. PESQUERO, S. R. A psicoterapia dialógica de Martin Buber. *Psico*, Porto Alegre, n.4, p.538, 2010. O entre “como espaço, onde o encontro recíproco ou dialógico acontece” (p.538).

²³² BUBER, M. *Between man and man*. New York: Routledge, 2004, p.240-241.

²³³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.88.

²³⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.88.

²³⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.88-89.

²³⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.93.

Tal afirmação implica dizer que o homem é um ser pessoal e que, embora se encontre na relação existencial com os demais, nada substitui sua personalidade e singularidade. Nas discussões sobre o personalismo, o autor trabalha com a categoria de “Humanismo da Responsabilidade”, que “surge a partir do momento em que o homem se distingue das coisas e dos animais”²³⁷. Nesse contexto, destaca que existem ao menos seis maneiras de abordar as discussões acerca do objeto de estudo do humanismo.

Resumidamente, tem-se o *Humanismo da graça*, que aborda o ser humano como alguém livre; o *Humanismo da Idade Média*, que toma o homem como parte do cosmo teocêntrico; o *Humanismo racional da Idade Moderna*, que matiza a concepção antropológica de homem como “ser pensante”, na perspectiva de Descartes; o *Humanismo Ateu*, que estrutura seus matizes do homem como “lutador contra a alienação religiosa”, na condição de alguém detentor da “liberdade”; e, por fim, o *Humanismo Personalista cristão* dos dias atuais, que aborda o homem como “pessoa”, não como algo, mas como alguém²³⁸.

O *Humanismo da Responsabilidade*, assumido por Marciano Vidal, tem sua fundamentação na Constituição Apostólica *Gaudium et Spes*, n.55, em sintonia com a proposta teológica de von Balthasar, pois “a Deus não se descobre dentro de uma contemplação estoica da natureza, mas dentro do homem como centro de responsabilidade e de liberdade. É outra forma de ‘contemplação’”²³⁹. Quanto ao Concílio Vaticano II, esse propõe uma reflexão a partir do *Humanismo da Responsabilidade*. Nesse processo, o teólogo toma e define o homem na condição de alguém responsável:

Esse humanismo da responsabilidade é mais para definir o homem em seu aspecto de solidariedade, de socialização e de corresponsabilidade. Nessa forma de humanismo tem-se que inserir a fé cristã. Deus tem de estender-se para o homem e na maioria das vezes, para um homem responsabilizado²⁴⁰.

O *Humanismo da Responsabilidade* assumido pelo teólogo concebe a pessoa como ente livre e responsável por si mesmo e pelas demais pessoas²⁴¹. A concepção de *alteridade* do autor demonstra relação com a proposta de Emmanuel Lévinas, pois o filósofo lituano explica que *alteridade* significa “o rosto do Outro homem. Gratuidade ‘pelo outro’”²⁴². O outro surge no eu, e “o terceiro é igualmente próximo e incube, também a ele, a

²³⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.404.

²³⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.404.

²³⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.405 (grifo do autor).

²⁴⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.405.

²⁴¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.412.

²⁴² LÉVINAS, E. *Entre nós*: ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004, p.214.

responsabilidade do eu”²⁴³. Segundo Emmanuel Lévinas, o “rosto de Outrem” interpela o homem a ter responsabilidade por *Outrem* presente no *Eu*. O outro me diz respeito: “*me regarde*”²⁴⁴.

O conceito de personalismo associado à alteridade desenvolvido por Marciano Vidal rompe com o individualismo. Este, por sua vez, despersonaliza a pessoa tornando-a individualista: “a alteridade corrige uma visão individualista e abstrata do personalismo”²⁴⁵. Porém, faz-se necessário romper com o individualismo sem, contudo, perder o caráter de *individuação* da pessoa que ocorre através da relação com *outrem*. Nesse ponto, pode-se articular o pensamento do teólogo espanhol com a perspectiva *junguiana* de *individuação*.

Brevemente, nota-se que o conceito de *individuação*²⁴⁶ é central e inovador na psicologia *analítica junguiana*. Na sua obra “O Eu e o Inconsciente”, Jung explica que a *individuação* implica uma tarefa prometeica de tornar-se *si-próprio*: “individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por ‘individualidade’ entendemos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo”²⁴⁷. Acrescentando ainda, de forma originalíssima, o aspecto social-altruísta e não apenas individualista da *individuação*, Jung lembra que a melhor forma de exercer a cidadania consiste no cultivo da própria individualidade: “a individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano: é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social”²⁴⁸.

As fontes profundas de onde brotam as forças subjacentes ao processo de *individuação* residem no inconsciente pessoal, chamado também de subconsciente, e de forma mais caudalosa, de inconsciente coletivo. Segundo Jung, as águas do inconsciente pessoal estariam compostas

de elementos pessoais e componentes de inteireza da personalidade. As do inconsciente coletivo, ao contrário, estariam compostas de elementos inatos, não adquiridos, de caráter arquetipo, trans-histórico e transcultural, e como tais, míticos, espirituais ou transcendentais: [...] cuja origem é totalmente desconhecida, ou pelo

²⁴³ LÉVINAS, E. *Entre nós*, p.214.

²⁴⁴ LÉVINAS, E. *Entre nós*, p.216 (grifos do autor).

²⁴⁵ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.63.

²⁴⁶ Cf. DOS SANTOS, E.; A. PESQUERO, S. R. Religião e individuação: fenomenologia do desenvolvimento humano através da direção espiritual. *Psico*, Porto Alegre, n.1, p.85-93, 2007.

²⁴⁷ JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2002, v.18/1, p.49 (Obras completas de C. G. Jung).

²⁴⁸ JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*, p.49.

menos, tais fatores têm origem que não pode em hipótese alguma ser atribuída a aquisições individuais. Sua particularidade mais inerente é o caráter mítico. É como se pertencessem à humanidade em geral, e não a uma determinada psique individual²⁴⁹.

O desenvolvimento humano global, que inclui, sobretudo, sua dimensão existencial religiosa, obedece à força propulsora desses dois arquétipos, entendidos como *pattern of behavior*, nos quais o *self* seria o arquétipo organizador do psiquismo na sua realização plena e completa, cujo símbolo maior seria a cidade: “lutai, então, para conhecer-vos e sabereis que sois os filhos do Pai Poderoso, que estais na cidade de Deus e que VÓS SOIS A CIDADE”²⁵⁰. E o espírito, diz Jung: “*Spiritus* ou *pneuma* realmente significa ar, vento, respiração. E em seu caráter arquetípico são caracteres dinâmicos e agentes semissubstanciais, por eles somos movidos, como pelo vento”²⁵¹. O alcance dessa individuação cabal propugnada pela psicologia junguiana pode ser assim sintetizada:

A finalidade da evolução psicológica é tal, como a evolução biológica, a autorrealização, ou seja, a individuação. Visto que o homem só se percebe a si próprio como um ego e o Si-mesmo como totalidade, é algo indiscutível, não se distingue de uma imagem de Deus, a autorrealização não é outra coisa, em linguagem metafísica e religiosa, do que a *encarnação divina*. É isto precisamente que vem expresso na filiação de Cristo²⁵².

Marciano Vidal, em sintonia com o pensamento de Paul Ricoeur, expressa que fazer-se pessoa consiste em “dar à individualidade em nós certa significação”²⁵³. O *Humanismo da Responsabilidade*, no pensamento teológico do autor, encontra sua justificativa no conceito de solidariedade, visto que a solidariedade expressa a condição ética da vida humana. A base da solidariedade consiste numa “empatia ética”, na qual se deve saber sentir e assumir a condição humana existencial do outro. O *Humanismo da Responsabilidade* recorda que o Deus cristão é um Deus solidário e essa realidade teológica ressoa na “consciência eclesial”. As mediações axiológicas despontam-se como propostas que emergem das relações sociais para resguardar a dimensão dialógica do personalismo²⁵⁴.

²⁴⁹JUNG, C. G. *Fundamentos de psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 2003, v.18/1, p.33 (Obras completas de C. G. Jung).

²⁵⁰JUNG, C. G. *Fundamentos de psicologia analítica*, p.114.

²⁵¹JUNG, C. G. *Fundamentos de psicologia analítica*, p.145.

²⁵²JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1988, v.11, p.156-157 (Obras completas de C. G. Jung), p.156-157.

²⁵³VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.83.

²⁵⁴Cf. VIDAL, M. La solidaridad, p.118-119.

Pode-se falar de um “personalismo comunitário” presente no pensamento do autor, como já foi, matizado pela Constituição *Gaudium et Spes*²⁵⁵. A incidência da *Matriz axiológico-kantiana* no personalismo da alteridade torna-se nítida e necessária, pois a pessoa, para Marciano Vidal, é sempre *fim* e não *meio* e o personalismo necessita de um fundo ético para defender a dignidade da pessoa. Nesse sentido, o teólogo reitera suas convicções filosóficas e teológicas pautando-se na seguridade das afirmações de Kant e de Joseph Ratzinger. Ambos são unânimes em afirmar a necessidade de tratar a humanidade em si mesmo e nos demais como *fim* e nunca como *meio*²⁵⁶.

3.9 Ética da responsabilidade

O autor afirma que existe na pessoa a realidade *axiológica*. Nasce dessa dimensão os elementos antropológicos necessários para se falar da pessoa na condição de fim último do discurso teológico-moral. A fundamentação filosófica e teológica de Marciano Vidal sobre o princípio axiológico da pessoa encontra ressonância e amparo nas considerações de Paul Ricoeur e de Emmanuel Lévinas: “a ética está fundamentada sobre a pessoa enquanto realidade metafísica e enquanto densidade axiológica (P. Ricoeur, E. Lévinas)”²⁵⁷. O teólogo serve-se também das considerações filosóficas de Hans Jonas para abordar a *ética da responsabilidade*: “a racionalidade ética se concretiza no princípio da responsabilidade, tal como é proposto por Hans Jonas”²⁵⁸. Marciano Vidal explica ainda que a responsabilidade é entendida como a perspectiva que orienta o conjunto “da vida moral enquanto forma de decisão contraposta a outras”²⁵⁹.

²⁵⁵ Cf. VIDAL, M. La matriz tomista de la moral general en el Catecismo de la Iglesia Católica, p.35. O artigo expressa os pressupostos do “personalismo comunitário” sublinhado pela *Gaudium et Spes*, n.55. Ele explica que o artigo 1 do capítulo 2, o artigo 1 do capítulo 3 e os 2 capítulos da terceira parte da constituição matizam o significado da oferta da salvação de Deus mediante a lei e a graça (capítulo 3 da terceira parte).

²⁵⁶ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.207. Segundo Marciano Vidal, o filósofo H. Jonas reformula o imperativo categórico kantiano focando o princípio da responsabilidade ética social: “atua de tal modo que os efeitos de tuas ações não sejam destrutivos da possibilidade futura do tipo de vida humana do que tu gozas, mas que, mais bem favoreça à permanência de uma vida genuinamente humana, para cuja definição e responsabilização projeta-se, em contraste às ações negadoras da vida que a humanidade realizou no passado” (p.211).

²⁵⁷ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.125.

²⁵⁸ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.126.

²⁵⁹ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.126.

A “ética da responsabilidade” é vista “como moral da autenticidade pessoal diante das compreensões de caráter legalista, objetivista ou heterônomo”²⁶⁰, e implica também a “gênese da experiência ética mediante a resposta (responsabilidade) à interpretação que lança ao ‘rosto do outro’”. Essa é a perspectiva ética de M. Lévinas, explicação que tem influenciado tanto as chamadas éticas da Libertação (E. Dussel) como as abordagens gerais da ética cristã (R. Simon)²⁶¹. Além disso, a “ética da responsabilidade” refere-se à:

Responsabilidade como o princípio formal em torno ao qual se organiza a proposta moral concreta. É conhecida, a esse respeito, a postura de H. Jonas que tem conscientizado tanto a comunidade científica como a opinião sobre a necessidade de construir o presente e orientar o futuro da humanidade sobre a base da responsabilização das consequências de nossas opções²⁶².

A “ética da responsabilidade” é concebida como pressuposto antropológico “concomitante pessoal e como concretização subjetiva de todo processo de caráter moral”²⁶³. A ética da responsabilidade²⁶⁴, desse modo, tem como pressuposto resgatar o “sujeito moral”, pois o outro *me diz respeito*. O eu humano torna-se responsável por outrem. Trata-se de uma ética que visa ao amadurecimento humano. A “ética da responsabilidade” ou “humanismo da responsabilidade” lida diretamente com os desafios da realidade em que se encontra o ser humano. O autor propõe a “ética da responsabilidade” como maneira de superar o nominalismo ético²⁶⁵, como ele próprio diz, das observações feitas por Paul Ricoeur acerca da “difícil estrutura de todo projeto ético sobre o social”²⁶⁶.

O personalismo assimilado por Marciano Vidal não é compreendido como “individualista” e “privatista” em relação à pessoa. Trata-se do personalismo concebido e empregado como “instância normativa do processo de humanização ascendente”²⁶⁷. O caráter personalista da Teologia Moral do autor refere-se, portanto, a uma *Moral de Atitudes*, sendo

²⁶⁰ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.126.

²⁶¹ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.135 (grifos do autor).

²⁶² VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.134-135.

²⁶³ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.135.

²⁶⁴ Cf. JONAS, H. *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. “Não é evidente que possa haver responsabilidade, em sentido estrito, entre dois seres absolutamente iguais (dentro de uma dada situação). A réplica de Caim a Deus, que lhe pergunta por Abel – ‘Sou guardião do meu irmão?’ – rejeita, não sem fundamento, a imputação (fingida) de uma responsabilidade entre indivíduos iguais e independentes. Na verdade, Deus não o acusa de irresponsabilidade, mas de fratricídio” (p.169).

²⁶⁵ Cf. VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.162.

²⁶⁶ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.162.

²⁶⁷ VIDAL, M. *Bioética*, p.24.

que “essas atitudes não se definem pela matéria, e sim pela intencionalidade da pessoa”²⁶⁸. Além disso, o personalismo da alteridade reafirma o postulado filosófico sobre a gênese subjacente ao entendimento de pessoa desenvolvido pela *Matriz axiológico-kantiana*, na qual a pessoa está ordenada a Deus não em sentido de meio, mas como fim em si. Por outro lado, na dimensão teológica, esse postulado encontra em Santo Tomás sua segurança epistemológica: “Santo Tomás vê a relação axiológica Deus-homem, através da dialética da amizade”²⁶⁹.

A realidade *axiológica* desvelada pelo personalismo da alteridade ressalta incontestavelmente o sentido da dignidade ética da pessoa. É com esse objetivo teológico que o autor explora o sentido empregado por Karl Rahner em sua *Teologia Fundamental*, ao sublinhar que o homem deve ser interpretado em sua dignidade absoluta de homem²⁷⁰. A moralidade no sistema teológico de Marciano Vidal corresponde a uma das dimensões essenciais da condição humana.

A justificativa primeira e mais abarcadora do sentido moral é a existência da pessoa. O mesmo conceito de “pessoa” tem uma notável carga axiológica. Em destacadas compreensões da pessoa dentro da história do pensamento ocidental, o fator decisivo de definição tem sido o axiológico²⁷¹.

Como síntese da *Matriz ôntico-social* pode-se dizer que os pressupostos filosóficos e teológicos abordados pelo autor dão margem para afirmar que o estilo de personalismo presente em sua Teologia Moral matiza a superação da visão ideológica²⁷² do conceito de pessoa, estabelecendo a compreensão do homem como pessoa e sua valorização na condição de realidade ética²⁷³. Da relação entre *pessoa* e *alteridade*, conclui-se: “somos conscientes de que pertence essencialmente ao conceito e à realidade da pessoa a alteridade. Precisamente a compreensão atual de pessoa destaca sua abertura e comunicabilidade”²⁷⁴.

O personalismo é concebido como vivência pessoal voltada para a relação com outrem. O personalismo revela o significado da “graça” e do “dom” de “ser pessoa”. É nesse sentido que ele estabelece a relação entre personalismo e Teologia Moral:

Deus Pai nos há tomado a sério e nos há dado a graça e o dom de “ser pessoas”. Há-nos dado o que Rahner chama de “pessoa de base”. Com essa pessoa devemos

²⁶⁸ VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy*, p.195.

²⁶⁹ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.94.

²⁷⁰ Cf. VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.82.

²⁷¹ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.9.

²⁷² Cf. VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.59.

²⁷³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.89.

²⁷⁴ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.61.

trabalhar para realizá-la e levá-la à perfeição. Essa é a visão personalista de toda atividade humana e cristã, incluída naturalmente a atividade moral. Porém nesse trabalho e nessa concepção dos valores pessoais devemos ver uma transcendência. O cristão se transcende a si mesmo (o sentido da participação do divino em nós)²⁷⁵.

Com base no que foi discutido até o momento, pode-se afirmar que existem ao menos duas formas de personalismo na *Matriz ôntico-social* segundo as observações de Marciano Vidal. Trata-se do *personalismo egocêntrico* e do *personalismo cristocêntrico*. O primeiro busca a perfeição da pessoa. Toma a pessoa em colisão de direitos com todos os demais e mesmo com Deus. Com essa atitude a pessoa busca servir aos demais em busca do próprio aperfeiçoamento, é o que o teólogo chama de “personalismo adâmico”. O segundo considera que “a verdadeira ‘consistência’ da personalidade cristã está em sua abertura aos demais: a Deus e aos homens”²⁷⁶.

O *personalismo cristocêntrico* encontra-se relacionado ao processo de maturidade da personalidade do ser humano. Primeiramente, por advertir o modo de conceber a própria maturidade. Em segundo, por preocupar-se em servir aos demais. E, de maneira mais categórica, o personalismo no âmbito da moral é matizado da seguinte forma: “a moral tem que nascer da pessoa e não provir do exterior a ela, daí que a formulação dos critérios de valorização moral não de possuir esse matiz personalista”²⁷⁷. Os pressupostos abarcados na reflexão sobre a *Matriz ôntico-social* revelam que o teólogo concebe o personalismo em duas perspectivas: filosófica e teológica. A seguir, descreve-se a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* presente nos escritos do autor.

4 Matriz fenomenológico-hermenêutica

A apresentação dessa Matriz divide-se em quatro partes. Em primeiro lugar, descrevem-se as noções aproximativas da Matriz; depois, explica-se sobre o matiz fenomenológico presente no conceito de pessoa; a dimensão ontológica da existência da pessoa e, por último, a realidade intramundana da pessoa. Vale dizer ainda que, nesta última parte do presente capítulo, são desenvolvidos outros temas relacionados às três Matrizes antropológicas abordadas (*axiológico-kantiana*, *ôntico-social* e *fenomenológico-*

²⁷⁵ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.81.

²⁷⁶ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.94. Nesse artigo, Marciano Vidal apresenta em forma de síntese a conferência do moralista B. Häring que teve como título *Personalismo no amor cristão*. Entretanto, o próprio autor explica: “todas essas ideias, ainda com gosto as faço minhas, são do P. Häring, que expôs com grande ardor e com umas frases ainda mais expressivas” (p.98).

²⁷⁷ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.325.

hermenêutica) a fim de melhor abarcar o conceito de pessoa, tais como: a moral do “homem integral”; o homem integral: ser novo e iluminado em Cristo e a relação sincrônico-diacrônica das três Matrizes em vista do conceito de pessoa.

4.1 Noções aproximativas da *Matriz fenomenológico-hermenêutica*

Para explicar o significado da *Matriz fenomenológico-hermenêutica* presente na produção teológico-moral do autor, de início é preciso apresentar resumidamente três aspectos da fenomenologia para, num segundo momento, evidenciar a relação desses pressupostos com o pensamento de Marciano Vidal. Quanto aos três aspectos da fenomenologia, as noções aproximativas detêm-se nos pontos mais importantes relacionados à sua história. Em seguida, aborda-se o conceito de fenomenologia e sua importância, para, enfim, descrever o significado da Matriz em estudo. O pensamento fenomenológico do teólogo está relacionado principalmente à importância da fenomenologia, vista sob o prisma do *método qualitativo fenomenológico* defendido pela psicologia. Para discorrer acerca desses elementos, faz-se necessário um profícuo diálogo com outros autores, especificamente, das áreas da filosofia e da psicologia fenomenológica.

Basicamente, o estudo do pensamento filosófico denominado como “movimento fenomenológico” está estreitamente ligado ao nome de seu iniciador principal, Edmund Husserl, que é considerado o “pai da fenomenologia”, embora antes dele outros grandes pensadores já houvessem realizado importantes descobertas no universo fenomenológico, destacando-se, nesse contexto, René Descartes, que contribuiu para o florescimento da fenomenologia por meio das *Meditações cartesianas*. Esse pensador “partiu da dúvida como método em busca do que a ela se impusesse por uma evidência *apodítica*. Desenvolve então a indubitabilidade do *Cogito*”²⁷⁸. O próprio Edmund Husserl reconhece as contribuições filosóficas de René Descartes para a consolidação da fenomenologia: “os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas meditações que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental”²⁷⁹.

Ao longo da história da filosofia, o termo “fenomenologia” foi adquirindo novos significados, mas é “com a *Fenomenologia do espírito* (1807) de Hegel que o termo entra

²⁷⁸ PENNA, A. G. *Introdução à psicologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p.37 (grifos do autor).

²⁷⁹ HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001, p.19.

definitivamente na tradição filosófica para em seguida vir a ser de uso corrente”²⁸⁰. Os historiadores da filosofia ressaltam que a dedicação de Husserl ao tema da fenomenologia foi motivada pela perda da subjetividade no cenário europeu. Refere-se, portanto, à crise da cultura europeia: “pode-se dizer que toda a vida filosófica de Husserl, da Filosofia Aritmética (1891) às conferências sobre a crise das ciências europeias (1935), é denominada pelo sentimento de uma crise da cultura”²⁸¹.

De acordo com Moreira, há três fases da consolidação da fenomenologia no pensamento e nos escritos de Husserl:

Admitem-se, assim, três estágios, que correspondem aproximadamente aos períodos passados em cada uma das universidades. O primeiro vai de 1887 até 1901, correspondendo exatamente aos anos em que Husserl trabalhou na Universidade de Halle. Este período é marcado pela luta contra o psicologismo. O segundo período (1901-1913) corresponde de perto aos anos de Gottingen e é rotulado como o período da Fenomenologia Descritiva. A terceira e última fase (1913-1938) corresponde aos anos de Freiburg e aos anos de aposentadoria de Husserl. É o período da Fenomenologia Transcendental²⁸².

Sobre a definição do conceito de fenomenologia, Merleau-Ponty acertadamente escreve: “é por isso também que fenomenologia é uma fenomenologia, quer dizer, estuda a aparição do ser para a consciência, um lugar de supor a sua possibilidade previamente dada”²⁸³. Já para Husserl, fenomenologia significa renunciar a um ideal especulativo para ver “a coisa em si”, o que ele chama de fenômeno:

O termo fenomenologia deriva de duas palavras de raiz grega: *phainomen* (aquilo que se mostra a partir de si mesmo) e *logos* (ciência ou estudo). Etimologicamente, fenomenologia é o estudo ou a ciência do fenômeno, sendo que por fenômeno, em

²⁸⁰ DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2003, p.2. Esse autor descreve a história da fenomenologia e explica que o primeiro texto em que figura esse termo refere-se ao novo *órganon* (1764) de Johann Heinrich Lambert, discípulo de Christian Wolff, que entende por *fenomenologia* a teoria da ilusão sob diferentes formas. É talvez sob a influência de Lambert que Kant retoma esse termo. Ele o utiliza, em todo caso, em 1770 numa carta a Lambert, na qual o que chama *phaenomenologia generalis* designa a disciplina propedêutica que deve, segundo ele, preceder à metafísica.

²⁸¹ DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?* p.8. A segurança do pensamento positivista começa a ser abalada por meio dos questionamentos relativos aos fundamentos e ao alcance de seus postulados, pelo fato de serem elaborados por um sujeito concreto, ficando, portanto, dependentes do psiquismo humano. Dartigues explica ainda que “a essas questões, os últimos ramos do pensamento kantiano ou neokantiano, tentam responder concebendo um sujeito puro que asseguraria a objetividade e a coerência dos diferentes domínios do conhecimento objetivo. Mas, a partir de 1880, a bela segurança do pensamento positivista começa a ser abalada, pois cada vez mais os fundamentos e o alcance da ciência tornaram-se objeto de interrogação: terão as leis que ele descreve uma validade universal? Qual é o sentido de sua objetividade?” (p.9).

²⁸² MOREIRA, D. A. *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002, p.78.

²⁸³ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p.96. A fenomenologia nos escritos de Merleau-Ponty difere da proposta fenomenológica de Husserl. Este propõe uma fenomenologia *transcendental*, ao passo que Merleau-Ponty matiza um estilo fenomenológico *existencial*, comumente chamado de *fenomenologia encarnada*. Por isso, insistirá em afirmar sempre que “o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece” (p.6).

seu sentido mais genérico, entende-se tudo o que aparece, que se manifesta ou se revela por si mesmo²⁸⁴.

O instrumento para compreender a manifestação do fenômeno é a *epoché*: “trata-se apenas de uma suspensão ou de uma *epoché*, de não fixarmos a atenção sobre um aspecto, portanto, trata-se apenas de apagar uma luz sobre algo ou também um subtrair por um momento alguma coisa à atenção e, portanto, um reduzir”²⁸⁵. Um dos conceitos fundamentais da fenomenologia é o de *intencionalidade*²⁸⁶. Esse conceito significa a “característica da consciência ser consciência de algo, ou seja, de ser dirigida a um objeto”²⁸⁷. Ou ainda: “pela *epoché* fenomenológica, reduzo meu eu humano natural e minha vida psíquica, domínio de minha experiência psicológica interna, a meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da experiência interna transcendental e fenomenológica”²⁸⁸.

Além disso, “este eu, assim depurado, torna-se apenas concebível na sua relação, o qual também já não é um objeto mundano, existente no sentido vulgar da palavra, mas um objeto puramente intencional”²⁸⁹. Vale dizer, ainda, que “a redução fenomenológica é o processo pelo qual esqueço ou ponho de lado meu saber sobre o mundo para ascender ao verdadeiro saber do mundo”²⁹⁰.

A importância da fenomenologia encontra-se, pois, na aplicação de seu método, sobretudo, na área da psicologia, pois o método qualitativo corresponde, primeiramente, à fonte dos dados obtidos numa pesquisa empírica, que analisa os significados da experiência vivida pelo próprio sujeito:

No caso dos pesquisadores que usam o método qualitativo eles podem ter em mente um determinado tema na sua coleta de dados, mas não dirigem sua investigação para responder a questões específicas ou para testar hipóteses. Sendo assim, estão interessados em entender o comportamento a partir do próprio ponto de vista do sujeito em estudo²⁹¹.

²⁸⁴ MOREIRA, D. A. *O método fenomenológico na pesquisa*, p.63.

²⁸⁵ BELLO, A. A. *A fenomenologia do ser humano*. São Paulo: Edusc, 2000, p.40.

²⁸⁶ Cf. HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*, p.97. O conceito de *intencionalidade* brilhantemente estruturado por E. Husserl foi antes desenvolvido por F. Brentano. E. Husserl, ao abandonar a cátedra de matemática em 1884, entra em contato com o pensamento do filósofo Franz Brentano. O próprio Husserl admite o legado da *intencionalidade* ao nome de seu idealizador: “se admitimos a intencionalidade seguindo os passos de F. Brentano, dizemos; a intencionalidade, caráter fundamental da minha vida psíquica, é uma propriedade real, que pertence a mim, homem – como a todo homem: a minha intencionalidade puramente psíquica, e Brentano já fez dela o ponto central da psicologia empírica” (p.97).

²⁸⁷ MOREIRA, D. A. *O método fenomenológico na pesquisa*, p.84.

²⁸⁸ HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*, p.43.

²⁸⁹ PENNA, A. G. *Introdução à psicologia fenomenológica*, p.46.

²⁹⁰ HUISMA, D. *História do existencialismo*. São Paulo: Edusc-Relume Dumará, 2001, p.56.

²⁹¹ BOGDAN, R.; BIKLEN, S. *Qualitative research for education: an introduction to theories and methods*. Boston: Allyn and Bacon, 2003, p.2.

Em segundo lugar, qualitativo diz respeito à qualidade dos dados explorados e ao modo de tratá-los e processá-los: “a palavra *qualitative* implica uma ênfase sobre as qualidades das entidades (fenômenos estudados) e sobre os processos e significados que não são experimentalmente examinados ou medidos (enquanto medidos na sua totalidade) em termos de qualidade, soma, intensidade e frequência”²⁹².

Fenomenológico corresponde ao *fundamento epistemológico* do saber experienciado pesquisado. Mais ainda, “o método fenomenológico é qualitativo e o método fenomenológico é científico”²⁹³. O método qualitativo de base fenomenológica tem como característica fundamental que o diferencia dos outros métodos qualitativos explorar, o mais exaustivamente possível, os significados psicológicos da experiência estudada. A estrutura do desenho do referido método qualitativo segue três etapas que consistem na *descrição fenomenológica*, *redução fenomenológica* e na *interpretação fenomenológica*²⁹⁴.

A terceira etapa do método fenomenológico qualitativo torna-se importante para a compreensão do pensamento filosófico e teológico de Marciano Vidal e, especificamente, para a articulação interna da *Matriz fenomenológico-hermenêutica*: “o terceiro passo do método de Merleau-Ponty ultrapassa o método fenomenológico de Husserl. Não se limita à

²⁹² DENZIN, N.; LINCON, J. *Handbook of qualitative research*. London: Sage Publications, 2000, p.8.

²⁹³ GIORGI, A. *Phenomenology and psychological research*. Pittsburg: Duquesnes University Press, 2000, p.69.

²⁹⁴ Cf. GOMES, W. A entrevista fenomenológica e o estudo da experiência consciente. *Psicologia USP*, São Paulo, n.18, 2004. Como pesquisador da área de comunicação social, William Gomes assim explica as *três etapas do método qualitativo fenomenológico*. Na *descrição fenomenológica* faz-se uma descrição ingênua dos significados da experiência vivida pelos sujeitos da pesquisa, por exemplo, de uma pesquisa. A descrição verbalizada dos significados vividos na experiência estudada pelos sujeitos é explorada através desses procedimentos: a) estimulação para externar tais significados através de testes projetivos, entrevistas abertas ou histórias de vida, dentre outras; b) esses dados coletados são classificados em categorias temáticas ou unidades de significados; c) essas categorias temáticas ou unidades de significado são trabalhadas reflexivamente em cada sujeito com o uso de entrevistas dirigidas, dentre outras. Esse ato de reflexão, a fim de clarificar e aprofundar os significados, é a característica da pesquisa qualitativa fenomenológica. Na *redução fenomenológica* analisa-se a construção da estrutura da experiência vivida através dos componentes significativos presentes na experiência vivida de cada um dos sujeitos pesquisados, chamada de estrutura *ideográfica*. A estrutura ou estruturas, segundo o caso, formadas pelos componentes variáveis e invariáveis da experiência de todos os sujeitos, correspondem a uma amostra intencional e são chamadas de estruturas *nomotéticas* ou grupais. Nessa etapa, com os elementos significativos levantados a partir dos dois níveis de descrição: a espontânea e a refletida, constroem-se as chamadas estruturas psicológicas subjacentes em cada uma das categorias temáticas ou unidades de significado com que a experiência estudada foi analisada. Já na *interpretação fenomenológica*, investigam-se quais são os comportamentos existenciais que os componentes da experiência cristalizam: posições, atitudes, julgamentos, sentimentos ou emoções. Essa etapa tem como fundamento o postulado básico da doutrina da intencionalidade sobre a indissociabilidade do significado vivido, ou seja, ideia ou representação do objeto da experiência e o comportamento que determina.

definição de um sentido ou intencionalidade, pois especifica um determinado modo de ser e de relacionar-se com o mundo”²⁹⁵.

Pensadores da filosofia, psicologia e teologia lembram que, ultimamente, alguns autores têm defendido uma “concepção existencialista (comportamental) da intencionalidade, fundamentados nos escritos de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e Ricoeur”²⁹⁶. Particularmente na psicologia, os estudiosos explicam a utilidade prática e científica da exploração interpretativa, ou hermenêutica, do mundo dos significados vivenciados, defendida pela moderna psicologia cognitiva. Como propõem Combs e Snygg na obra *Individual behavior: a perceptual approach to behavior*, com o postulado básico de que todo comportamento, sem exceção, está completamente determinado pela esfera fenomênica (*perceptual field*) do organismo que se comporta. Esse postulado é que traduziria a tese central da *Act-Psychology*, de F. Brentano sobre a “intencionalidade entre ação e pensamento”²⁹⁷.

Entrar no mundo *fenomênico* de outrem requer concebê-lo como alguém singular. A *singularidade* assegura a *alteridade* do outro. A *epoché* fenomenológica ensina a observar e a respeitar a singularidade da pessoa:

A singularidade caracteriza a pessoa em sua própria essência, de sorte que, se os homens se assemelham pelas propriedades gerais do campo e do psiquismo, cada um é um ser-espiritual único em seu gênero. Cada um é um indivíduo absoluto, devendo sua individualidade não a fatores extrínsecos, mas ao que mais intimamente o constitui²⁹⁸.

Como escreve Marciano Vidal, “somos conscientes de que a alteridade pertence essencialmente ao conceito e à realidade da pessoa. Precisamente, a compreensão atual de pessoa destaca sua abertura e comunicabilidade”²⁹⁹. Tendo em vista as considerações subsequentes da *Matriz fenomenológico-hermenêutica* no pensamento teológico do autor, a seguir apresentam-se os pressupostos da terceira etapa do método qualitativo fenomenológico: a *interpretação fenomenológica*. A maneira como Marciano Vidal concebe o significado existencial de pessoa humana encontra na interpretação fenomenológica seu postulado central: compreender a pessoa humana em sua realidade concreta e não abstratamente.

²⁹⁵ GOMES, W. A entrevista fenomenológica e o estudo da experiência consciente, p.20.

²⁹⁶ GIORGI, A. Phenomenology and psychological research, p.51.

²⁹⁷ PESQUERO, S. R. A importância da *Act-Psychology* de Franz Brentano. *Psicologia Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v.19, n.1, p.70, 2006.

²⁹⁸ DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?*, p.149.

²⁹⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.97-98.

4.2 Matiz fenomenológico presente no conceito de pessoa

A *Matriz fenomenológico-hermenêutica* atesta a dimensão antropológica presente na Teologia Moral de Marciano Vidal, na qual o teólogo assinala o caráter relacional da pessoa concebida em sua realidade concreta de vida, sendo vista como alguém capaz de construir a própria história. A pessoa, nessa perspectiva, é considerada como realidade feita para o encontro. A dimensão do encontro assume o sentido da relação e constata a capacidade da pessoa de perceber a semelhança e “dessemelhança”, sem perder a própria identidade ou sem se fechar narcisisticamente em seu próprio eu psíquico. Assim, a relevância dessa Matriz consiste em sublinhar também o aspecto relacional presente na gênese da pessoa, sem, contudo, esquecer que a pessoa corresponde a um “sistema único”³⁰⁰ na realidade concreta do próprio existir.

Essa Matriz não corresponde somente à dimensão filosófica. Os matizes filosóficos são inevitáveis para a articulação dos elementos fenomenológicos na estrutura do ser humano. Entretanto, a Matriz revela “a realidade cósmica integral”, a qual constitui a pessoa. Daí, pode-se falar que a realidade *existencial fenomenológica* que forma a pessoa dá margem para conjugar na sua própria estrutura as duas polaridades: *teológica* e *filosófica*. Quanto à polaridade teológica entrelaçada à condição existencial fenomenológica da pessoa, o teólogo escreve: “o cristão, além de viver o mistério de Cristo e de vivê-lo de uma maneira pessoal, o vive no mundo. O mundo não somente é um acidente; tem que passar a ser substância e consistência na vida do homem”³⁰¹.

Quanto à polaridade filosófica, destaca-se que o século XX testemunhou um excelente florescimento da ética filosófica com uma notável proliferação de tendências “dísparas e matizes diversos”. Primeiramente, com o advento da “ética do vitalismo”, de Bergson; o “ imanentismo”, de Blondel; a proposta filosófica do “fazer vital”, de Ortega y Gasset. Posteriormente, emerge a “ética dos valores”, com Hartmann, Scheler, Le Senne e Frondizi. Nesse florescimento filosófico, o século XX conheceu a “ética existencialista”, por meio de Heidegger, Sartre, Camus e Marcel. A ética do “neotomismo e da escolástica”, nos postulados de Maritain, De Finance e Reiner. Como também a “ética da fenomenologia do

³⁰⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.599.

³⁰¹ VIDAL, M. *Renovación de la teología moral*, p.81.

compromisso personalista”. Ou ainda, “a ética da filosofia reflexiva francesa”, com Bastide, Jankélévitch, Lévinas e Ricoeur³⁰².

Marciano Vidal ressalta, por outro lado, que, de todas essas tendências filosóficas, predominou a filosofia analítica: “a ética analítica dominou o panorama durante a maior parte do século XX, se bem parece que já se encontra ‘esgotada’ ou ter dado tudo o que podia proporcionar”³⁰³. Daí seu dizer que “a filosofia retorna a modo de espiral sobre os mesmos interrogantes básicos da realidade. A tradição filosófica é, conseqüentemente, um permanente presente para o discurso filosófico”³⁰⁴. Além disso, filósofos como E. Tugendhat e J. Rawls problematizam a semântica do significado de “bom” e “a imparcialidade como situação adequada para as opções racionais”. Acrescente-se também o diálogo “com o outro enquanto lugar de percepções significativas e vinculantes”, sobretudo na filosofia de O. Apel e J. Habermas; e, por último, “a valorização axiológica do ‘eu’ e ‘tu’ e as estruturas”, de P. Ricoeur³⁰⁵.

Esses filósofos, a partir da metade do século XX, marcaram de modo especial o pensamento ocidental e contribuíram na reelaboração da matriz filosófica da moral cristã, a começar pela base filosófica exigida pela própria Teologia Moral. Emerge daí o “giro antropológico” ou a “forma transcendental do pensamento” na matização do sujeito como alguém autônomo. Assim, “o giro antropológico proclamado por Kant faz do homem o centro da metafísica pós-crítica e de toda a cultura”³⁰⁶. Paul Ricoeur descreveu fenomenologicamente o significado da voluntariedade humana e articulou filosoficamente os aspectos voluntários e involuntários que compõem a estrutura psíquica da pessoa:

No primeiro tomo de sua “Filosofia da vontade”, Paul Ricoeur trata de fazer uma descrição fenomenológica do voluntário depois de abstrair dessa consideração o aspecto da “falta”. Como o mesmo Ricoeur disse, o ponto axial de seu método consiste em “uma descrição de estilo husserliano das estruturas intencionais do Cogito prático e afetivo”. Divide a estrutura formal do fazer voluntário em três

³⁰² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.72-73.

³⁰³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.74. A filosofia analítica tem sua origem na Inglaterra. Desenvolve-se numa perspectiva pragmática e positivista. O positivismo lógico com B. Russel e o primeiro Wittgenstein expressam esse estilo de filosofia. Marciano Vidal explica ainda que “a ética analítica tem feito grandes aportações à teoria ética: sua permanente advertência diante do perigo da ‘falácia naturalista’; suas análises sobre a linguagem moral, tanto comum como lógica; e suas reflexões sobre as normas morais. A ética teológica em seu diálogo com a ética analítica procura ter em conta essas aportações” (p.75).

³⁰⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.79.

³⁰⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.80.

³⁰⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.167. Ressalta-se que foi “Karl Rahner quem resgatou para a teologia essa forma de pensamento antropológico. Para ele, a antropologia é o lugar da teologia” (p.167-168).

tempos: 1) Decidir: a escolha e os motivos; 2) Atuar: a moção voluntária e os poderes; 3) Consentir: o consentimento e a necessidade³⁰⁷.

Servindo-se desses pressupostos fenomenológicos de Paul Ricoeur, o teólogo espanhol explica fenomenologicamente o significado do comportamento moral, o qual se inicia sempre com a decisão do *sujeito moral* que implica sempre o eu. Daí que decidir é decidir-se, pois corresponde ao projeto existencial como intencionalidade da decisão e a motivação como justificativa compreensiva da decisão projetada. O tempo humano em que acontece a decisão da dúvida e a decisão da pessoa ocorre na experiência concreta do ser humano. Fenomenologicamente, em sua realidade encarnada como pessoa humana. Dessa forma, a pessoa vai se fazendo nas suas decisões. É por isso que quem não se decide não vai se construindo. A decisão torna-se importante para “levar consigo a implicação do sujeito”³⁰⁸, pois o “eu” se faz “sujeito” por meio desse processo fenomenológico da existência da pessoa. O matiz fenomenológico em discussão diz respeito à realidade concreta da pessoa. Porém, associado à alteridade e à singularidade do ser humano.

4.3 Dimensão ontológica da existência da pessoa

Para descrever a dimensão ontológica da existência da pessoa, faz-se necessário explicar seu significado filosófico-fenomenológico e, num segundo momento, o sentido teológico-fenomenológico, tomando-a em sua realidade concreta como ser encarnado. O teólogo, antropologicamente, considera o ser humano como um ser “aberto”. Como ele mesmo atesta: “a vida humana tem uma dimensão ‘genitiva’ (realidade de), uma dimensão ‘ablativa’ (realidade com) e uma dimensão ‘dativa’ (realidade para)”³⁰⁹. Assim, concebe a realidade humana como condição “aberta”, de modo que a pessoa corresponderia a um “sistema aberto”. As três dimensões que configuram o estado dessa abertura – *genitiva*, *ablativa* e *dativa* – evidenciam a realidade existencial e social da pessoa.

Ela, desse modo, não seria um “sistema fechado”, mas ontologicamente uma “realidade de”, “realidade com” e “realidade para”. Nessa perspectiva, torna-se um mistério que aos poucos se desvela em sua “dadivosidade”. O teólogo afirma que a pessoa se constrói

³⁰⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.320.

³⁰⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.322. O autor fala de opção fundamental para se referir não às decisões do eu periférico, mas a uma decisão que brota do centro da personalidade da pessoa humana como núcleo de sua personalidade. Trata-se, portanto, de uma decisão fundamental que condiciona na intenção básica todos os demais comportamentos da pessoa.

³⁰⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.481.

na relação existencial com outrem. Nas palavras de Merleau-Ponty: “o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece”³¹⁰. Nessa mesma lógica, Marciano Vidal ensina que “a personalidade há de ser completada dialeticamente com outra estrutura: a comunitária. O homem leva em sua estrutura uma essencial relação ao outro eu. A existência humana é um ‘ser com’, um ‘existir com’”³¹¹.

A pessoa, para Marciano Vidal, não consiste numa realidade “aberta” apenas às coisas, mas também ao encontro do outro. Essa abertura caracteriza-se, antes de tudo, mediante a outrem, pois o homem constitui-se fundamentalmente na relação. A realidade do “outro” interpela a pessoa para a consciência da possibilidade da relação. Através da realidade do outro emerge para o eu a condição da relação interpessoal como ulterior possibilidade de abertura humana. Portanto, trata-se do encontro de duas realidades concretas. A dimensão existencial fenomenológica aponta como caminho reflexivo o aspecto do crescimento moral da pessoa, tendo como referência a relação dialética coroada pela realidade da pessoa na condição de “ser de relação”. O sentido antropológico de abertura assume um significado importante, notadamente, na perspectiva do compromisso social.

A concepção de pessoa, assim, dá novos passos no sentido de ultrapassar a visão do personalismo que se esvaziou no individualismo moderno. A dimensão existencial fenomenológica desemboca no “amplo horizonte da estrutura social” em que a pessoa se encontra. A pessoa faz parte do mundo e no “mundo se conhece” através da relação existencial. A reflexão acerca da pessoa recupera a realidade humana como ser de integração e de relação que se integra à ética social, em unidade temática e metodológica. O aspecto social presente na *gênese* da pessoa desperta para a consciência moral a partir da originalidade da relação, ou seja, “pessoa é um conceito social, e em sua definição entra essencialmente sua relação”³¹². Esse é o sentido fenomenológico empregado por Marciano Vidal, que concebe a pessoa humana como alguém concreto e não realidade abstrata chamada ao encontro.

A *Matriz fenomenológico-hermenêutica* permite apresentar a pessoa na condição de valor moral, sendo convidada ao diálogo por meio da relação social com outrem. Em outras palavras, a pessoa, como valor moral, é chamada ao diálogo relacional, assumindo

³¹⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p.6.

³¹¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.279.

³¹² VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.290. Para Marciano Vidal, a Moral católica deveria partir mais concretamente do conceito social de pessoa em suas reflexões. O conceito social de pessoa explora a realidade concreta da pessoalidade.

matizes específicos na sexualidade humana, uma vez que tem a tarefa ética da integração do “eu”, da chegada ao “tu” e da construção do “nós”. A pessoa, na condição de ser “aberto”, passa, necessariamente, pela experiência da “oblatividade” como experiência de doação, sendo que “oblatividade” consiste na saída de “si” para o encontro do “outro”.

Essa saída de “si” implica uma dimensão biológica da qual o ser humano passa em seu próprio nascimento. Ao passar pela adolescência, a pessoa depara-se conseqüentemente com a realidade psicológica que envolve o “eu” e, lentamente, o outro vai emergindo como “alguém” que se defronta com o “eu”. Esse “eu” agora precisa ser compreendido como ser “adulto” que, por sua vez, está descobrindo o mundo. Ao lançar-se no mundo, rompe seu próprio “eu” e logo descobre que o mundo ultrapassa seu próprio universo entendido antes apenas como “eu” pessoal³¹³. É, portanto, nesse processo que o homem, ao abrir-se a outra pessoa, faz o descobrimento do ‘tu’ e ao mesmo tempo se descobre a si mesmo como um “eu”. Sobre esse processo, faz referência à importante contribuição filosófica de Martin Buber:

É Martin Buber que expressa com maior limpidez e profundidade a relação interpessoal em termos de “eu-tu”. Entretanto, a relação “eu-ele” indica possessão de algo, a relação “eu-tu” se realiza unicamente na efusão das pessoas em uma criatividade de amor. O amor não é um sentimento aderido ao “eu”, do qual o “tu” seja o conteúdo ou o objeto; o amor está *entre* o “eu” e o “tu”³¹⁴.

O teólogo acolhe as considerações filosóficas de Martin Buber sobre o processo dialético da relação “eu-tu”, porém apresenta outra estimativa para a experiência relacional, mas, evidentemente, partindo dos pressupostos da relação “eu-tu”. Para ele, do “eu-tu” emerge a noção de “nós”. O “nós” é, portanto, conseqüência da relação “eu-tu”. Mas o “nós” não permanece estático em sua condição existencial, pois se abre ao “vós”. Assim, o “vós” emerge como condição do “nós”³¹⁵. Por isso, os fatores cósmicos e socioculturais são elementos integrantes no desenvolvimento moral da pessoa. A pessoa é um “ser-no-tempo”, visto que a “espacialidade” corresponde a uma dimensão ou estrutura antropológica da pessoa.

Tempo e espaço, para o autor, têm impactos na estrutura social da pessoa. Referindo-se ao filósofo Xavier Zubiri, pontua que tempo e espaço fazem parte do

³¹³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.482.

³¹⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.482 (grifo do autor).

³¹⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.482. O capítulo V desenvolve o tema “Pessoa e ética da sexualidade”. O significado do “eu-tu” e do “nós-vós” na dimensão da sexualidade encontra-se desenvolvido neste capítulo.

desenvolvimento da pessoa como processos dialéticos da comunicação com outrem³¹⁶. Nesse contexto, Xavier Zubiri, ao explicar “sobre a maneira como se comportam mutuamente ciência e realidade”³¹⁷, ressalta que a filosofia contempla o todo da realidade na qual o ser humano encontra-se inserido. Trata-se de um método filosófico pautado na visão “realista” de mundo e sociedade, nos quais se encontra a pessoa.

Sob esse ponto de vista, Marciano Vidal concebe a filosofia a exemplo de Xavier Zubiri: fenomenologicamente é na “realidade intramundana” de “espaço” e “tempo” que a pessoa encontra-se na condição de “realidade aberta”, já que a “pessoa tem um caráter privado e às vezes público; é inviolável tanto em sua intimidade e singularidade como em sua dimensão social”³¹⁸. O autor atesta que a pessoa não pode ser dominada, tampouco alienar-se, porque não pode perder “sua interioridade e sua autopropriedade”, visto que “pessoa significa o ser mais íntimo de cada homem, seu ‘eu’. Unicamente a pessoa tem interioridade: uma interioridade de autoconsciência (inteligência) e de autopropriedade (vontade); interioridade que é incomensurável e escapa a todo domínio”³¹⁹.

4.4 A realidade intramundana da pessoa

O que faz a pessoa e sua interioridade é seu caráter unicamente relacional: “o eu da pessoa é unicamente inteligível a partir de um ‘tu’ e um ‘nós’”³²⁰. Pessoa significa uma realidade existencial pautada na experiência da própria condição humana ancorada no gesto da entrega:

A pessoa se fundamenta num *dom* e aparece em uma tarefa a realizar (não pode haver pessoa se não se admite o jogo dialético de *dom-entrega*). Caráter amoroso: enquanto que a pessoa tem um caráter criativo; tem uma dinâmica criativa (a pessoa não é um conceito e uma realidade estática, mas dinâmica e sempre criadora)³²¹.

Torna-se impensável conceber a pessoa fora da relação social, “por isso mesmo há de se destacar com igual força a dimensão social da pessoa humana”³²². A concepção de

³¹⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.278.

³¹⁷ ZUBIRI, X. *Natureza, história, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010, p.99 (Filosofia atual).

³¹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.123.

³¹⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.123.

³²⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.124.

³²¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.124 (grifos do autor). O teólogo fundamenta-se na Encíclica *Pacem in Terris*, n.9, de João XXIII, que atesta que todo homem é pessoa, é “natureza dotada de inteligência e livre”. O homem, nessa configuração, tem direitos e deveres a cumprir. Como se vê, Marciano Vidal não concebe a pessoa humana desvinculada da realidade social.

³²² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.125.

pessoa, nessa perspectiva, passa necessariamente pelas considerações filosóficas de fundamentação fenomenológica existencial. Entretanto, matiza, por outro lado, o conceito de pessoa através da antropologia bíblica. Ele explica que, em primeiro lugar:

Os diversos escritos da Bíblia supõem e projetam um determinado conceito cultural de homem: nesse sentido, se podem estudar as diversas imagens de homem que sobressaem nos escritos bíblicos. Em segundo lugar, a mensagem da Bíblia projeta também de uma maneira explícita e implícita um determinado sentido de homem em relação a sua origem e seu destino. Em terceiro lugar, a cosmovisão bíblica pode ser entendida como uma forma de pensar antropocêntrica: a partir dessa orientação fala-se da antropologia transcendental ou da forma de pensamento antropocêntrico na Bíblia³²³.

A partir dessas considerações, o teólogo afirma que “também se pode falar da imagem bíblica do homem desde uma perspectiva ética”³²⁴. Para isso, ele parte da catequese dos *Sinópticos* sobre o valor absoluto da pessoa humana. Em sua interpretação, existe uma grande carga “cristológica” nesses Evangelhos que acentuam o valor original e decisivo da pessoa humana diante das situações anti-humanas. Marcos descreve “um bloco literário (2,1-3,6) em que Jesus é apresentado como o ‘dono’ das instituições humanas, domínio e liberdade que transmite a quem o segue (2,28)”³²⁵. Jesus demonstra traços éticos ao dar preferência aos fracos:

Na atuação de Jesus se adverte uma preferência pelo débil (pobre, marginalizado, pecador). Esse é um traço básico da moral vivida por Jesus; traço ético que se converte ao mesmo tempo em traço messiânico: a atuação de Jesus com os “pobres” constitui as credenciais de sua missão messiânica (Lc 7,19-23)³²⁶.

Deus faz parte da “realidade intramundana” ao lado da pessoa, conforme apresenta a Sagrada Escritura e atesta o filósofo Xavier Zubiri. A realidade social e concreta na qual a pessoa encontra-se está metafisicamente entrelaçada na história. Por isso, Marciano Vidal sublinha a relação entre história, realidade social e pessoa humana. Em outras palavras:

A realidade do “outro” como possibilidade de relação interpessoal vem para completar o conceito de abertura humana. A estrutura aberta do homem manifesta duas dimensões fundamentais: sua misteriosidade e sua dadivosidade. O homem refere-se a um ser “indigente” e “oferente”³²⁷.

O teólogo, ao falar da opção hermenêutica que supera tanto o “historicismo” e o “idealismo”, situa o pensamento de F. Schleiermacher, cuja expressão mais significativa encontra-se no pensamento de M. Heidegger; H. G. Gadamer, de linha heideggeriana; P.

³²³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.126.

³²⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.126.

³²⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.127.

³²⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.128. Esses traços éticos nas atitudes messiânicas de Jesus encontram-se nos *Sinópticos*: Mc 2,13-17; Mt 9,10-13; Lc 5,27-32.

³²⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.481.

Ricoeur; J. Derrida; e G. Vattimo. Pois, para Marciano Vidal, a “verdade” moral está situada entre o “Ser” e o “Tempo”³²⁸. Parte-se do pressuposto de que a pessoa, vista como realidade concreta, encontra-se intrinsecamente sempre emergida na experiência social e na história³²⁹. Seu fluxo se faz fenomenologicamente na história em sua transcendência na condição de ente.

Servindo-se dos ensinamentos de Paulo Freire sobre a atitude da consciência como atitude “de” em relação “com” a pessoa, Marciano Vidal assinala a importância dos dois níveis de consciência apresentados por Paulo Freire. A primeira corresponde à consciência “intransitiva”, que significa a ausência de consciência histórica. Trata-se de pessoas que fazem parte de uma comunidade, entretanto, de forma fechada, sem estabelecer interação com as contingências nas quais se encontram as demais pessoas. A segunda consiste na consciência “crítica”, que se caracteriza pela capacidade interpretativa dada pela pessoa aos problemas circunscritos ao seu redor, por meio de argumentos e, principalmente, de sua capacidade dialógica³³⁰.

A atitude consciente indica que a pessoa deve ser vista como “realidade aberta”, ressaltando seu lado social e sua “pessoalidade” como ente. Referindo-se mais uma vez a Paulo Freire, lembra que “os animais têm contatos com o mundo; os homens têm relações”³³¹. A atitude da consciência refere-se ao conjunto de atitudes da pessoa na relação com as demais pessoas. O autor distingue três níveis constitutivos da existência pessoal: o primeiro corresponde ao nível existencial, à autenticidade como uma característica humana; o segundo nível está relacionado à autenticidade como estrutura antropológica; e o terceiro nível consiste na autenticidade como estrutura do cristianismo. A autenticidade, explica o teólogo referindo-se a Heidegger, necessita ao menos de dois modelos de realização humana: o modo autêntico e o modo inautêntico. “O sujeito ou ‘quem’ dá existência inautêntica não é um existente determinado; é um sujeito essencialmente neutro e impessoal: o ‘se’ do ‘se disse isto’, ‘se pensa assim’, ‘se faz isto’, ‘se faz de tal modo’”³³².

A sua compreensão de moral apoia-se na estrutura existencial da autenticidade da pessoa humana, pois “esse ponto é decisivo para fundamentar a moral em uma antropologia

³²⁸ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.44.

³²⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*, p.40-41. Marciano Vidal explica que as encíclicas do Magistério Eclesiástico, juntamente com os Documentos do Concílio Vaticano II na área da Moral Social, partem do pressuposto do homem como ser social inserido na história.

³³⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.140.

³³¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.142.

³³² VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.152.

metafísica”³³³. Daí o reconhecimento do legado psicológico elaborado por Freud sobre a “autenticidade” e a “inautenticidade”. Para Marciano Vidal, requer-se ainda um aprofundamento na psicanálise freudiana porque a moral da autenticidade enfatiza que cabe à pessoa não enganar-se a si mesma, e Freud articula dialeticamente o significado do *ego* no dinamismo psíquico da pessoa³³⁴. A pessoa necessita em sua autenticidade ver-se como “fim em si mesmo”, como atesta a doutrina kantiana. Para isso, é preciso sentir-se livre, vez que a liberdade concretiza-se a partir do momento em que a pessoa se sente como um “fim em si mesmo”³³⁵.

Na *Matriz fenomenológico-hermenêutica* emerge a consideração axiológica da pessoa como núcleo da discussão ética. A primeira maneira de abordar o tema da pessoa corresponde aos aspectos filosóficos: “apesar da diversidade da cosmovisão, o estoicismo, o kantismo e o marxismo se unificam na afirmação do valor absoluto do homem como fundamento da estrutura e do conteúdo da realidade ética”³³⁶. Em segundo lugar, tem-se o “giro antropológico” acentuado pelo Vaticano II, que articulou o aspecto da sensibilidade como traço característico da pessoa humana. E, em terceiro, tem-se a Teologia Moral do teólogo, que destaca a centralidade do valor absoluto da pessoa³³⁷.

Fenomenologicamente, o autor concebe a dimensão *ôntica* da pessoa caracterizada em sua expressão como alguém na condição de sujeito: “para poder falar criticamente do valor moral da pessoa é necessário colocar como ponto de partida a afirmação de sua consistência *ôntica* como Sujeito. A essa compreensão qualifica de ‘personalismo’ ou de ‘humanismo’”³³⁸. Assim, o nível *ôntico* expressa o conceito teológico de pessoa, seu traço característico, referindo-se à “singularidade da individualidade humana”³³⁹. A *Matriz fenomenológico-hermenêutica* reitera as afirmações da *Matriz axiológico-kantiana* e da *Matriz ôntico-social* em relação ao conceito de pessoa: “somente um ser que é fim para si mesmo pode ser amado pelos demais como fim”³⁴⁰.

³³³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.152.

³³⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.154-156.

³³⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.159.

³³⁶ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.74.

³³⁷ Cf. VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.74-75.

³³⁸ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.75.

³³⁹ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.94.

³⁴⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.94.

O desenvolvimento das Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa e a compreensão de “homem integral” na Teologia Moral de Marciano Vidal permitem descrever a pessoa como alguém a partir da realidade concreta, considerada em sua totalidade. A *Moral de Atitudes* estabelece como critério filosófico e teológico, no estudo da pessoa, o ser humano vinculado às suas atitudes vistas na totalidade da pessoa e não simplesmente em seus atos.

4.5 Moral do “homem integral”: “o homem todo inteiro, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade” (GS, n.3)

A Teologia Moral renovada evidencia a opção de Marciano Vidal pelo ser humano visto em sua totalidade. O percurso feito até o momento buscou abordar as principais concepções filosóficas e alguns pontos teológicos presentes nas *Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*, nas quais foram apresentados elementos que justificam a opção teológico-moral na defesa do “Homem integral” (personalismo da alteridade)³⁴¹. A concepção teológica de “homem integral”³⁴² na *Moral Fundamental* do teólogo evidencia que esse vive num mundo em que Deus tem significado em sua história pessoal. Ele acredita na “verdade moral”, pautando-se sempre pela relação comprometida com o outro, visto que, na condição de ser social, afeta e é afetado pelas estruturas que o cercam, tais como os valores e as normas. Tem metas a seguir: suas atitudes são pautadas no desejo de amar a Deus na pessoa do próximo, pois sabe que Deus o ama e que o outro, na condição de próximo, quer amá-lo também.

Para poder amar verdadeiramente a Deus e ao outro como seu próximo, alcança o seu ideal de “homem integral”, por isso, seu caminho passa necessariamente pela experiência da educação da consciência e pela opção fundamental dos atos morais e das boas atitudes. O “homem integral”, ao descobrir que o Deus cristão é um Deus solidário, deixa-se “afetar” pela “raiz cristológica da solidariedade”³⁴³. A partir do desenvolvimento temático das três Matrizes antropológicas é possível perceber nelas a convergência do conceito de pessoa humana, o que

³⁴¹ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.196.

³⁴² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.245. “Homem integral” ou “Sujeito integral” têm o mesmo sentido nos escritos do autor. Trata-se do ser humano visto em sua totalidade. O “Homem integral” corresponde, assim, ao desenvolvimento da *Gaudium et Spes*, n.3: “o homem todo inteiro, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade”.

³⁴³ VIDAL, M. *La solidaridad*, p.119.

evidencia que o estilo de Teologia Moral assumido pelo teólogo estudado consiste em colocar a pessoa no centro do sistema ético: “o homem é ‘sujeito’ da moral e ‘objeto’ das valorações éticas”³⁴⁴.

O teólogo faz opção pela pessoa humana como sujeito do comportamento moral: “o sujeito do trabalho moral é o homem integral”³⁴⁵. Por isso, sua moral intitula-se *Moral de Atitudes*, pois abarca o ser humano como “homem integral”: “a nossa Moral é uma Moral de Atitudes. E essas atitudes não se definem pela matéria da ação, e sim pela intencionalidade das pessoas”³⁴⁶. A tese que o autor defende como teólogo moralista encontra seu escopo principal na seguinte afirmação: “a teologia moral tem de ser entendida e praticada como um serviço à causa do homem”³⁴⁷.

O significado teológico de “homem integral” encontra referência em três períodos da produção teológica: na *Patrística*, na *Teologia Medieval* e no *Renascimento teológico do século XVI*. Como o próprio teólogo escreve: “na Patrística se gesta o ‘antropocentrismo ético’ sobre a base teológica da consideração do homem como ‘imagem e semelhança’ de Deus”³⁴⁸. Ele explica, ainda, que os escritos *patrísticos* encontram nesse significado a base antropológica para construir o edifício teológico para assegurar a dignidade do ser humano, uma vez que “o homem, por ser imagem e semelhança de Deus, é o centro de toda a criação”³⁴⁹. Assim, o conceito de dignidade tem duplo sentido: dignidade “subjetiva” e dignidade “objetiva”. A primeira significa responsabilidade diante do mundo e da história: “o homem tem de ‘humanizar’ a terra (ética da responsabilidade) e tem de construir uma história solidária (ética da solidariedade)”³⁵⁰. A segunda consiste na “afirmação do valor absoluto do ser humano, nunca mediatizado a outra realidade e ao que tudo está subordinado”³⁵¹.

É nesse contexto que sublinha o valor teológico dos escritos *patrísticos* na construção da ética teológica, a qual se debruça sobre a causa do homem, sendo que este, por sua vez, ocupa o lugar principal. Graças à presença de Deus revelada em Cristo juntamente

³⁴⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.120. Essa temática foi apenas mencionada no segundo capítulo. Busca-se agora seu aprofundamento a partir da proposta reflexiva de “Homem Integral” presente no sistema teológico-moral de Marciano Vidal.

³⁴⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.243.

³⁴⁶ VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy*, p.44.

³⁴⁷ VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.3.

³⁴⁸ VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.9 (grifos do autor).

³⁴⁹ VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.10.

³⁵⁰ VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.10.

³⁵¹ VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.10.

com o dinamismo do Espírito, “não é em vão o ‘antropocentrismo ético’ da *Patrística* se fundamentar sobre a dignificação do homem por ser esse ‘imagem e semelhança’ de Deus”³⁵².

Marciano Vidal defende que a base da moral cristã exige o suporte antropológico, pois no fundo de toda ética religiosa tem-se determinada imagem de Deus. Por isso, fé e Deus estão entrelaçados na moral cristã. Essas duas realidades encontram-se indissolivelmente unidas à existência do ser humano. Daí existe uma relação estreita entre a *imagem de Deus* e a *compreensão da moral na vida humana*. Dessa relação, ele apresenta uma breve leitura da mudança de perspectiva na maneira de conceber a imagem de Deus ao longo da história:

Na etapa da neoescolástica, Deus era compreendido, principalmente, como “dono” da realidade e como “juiz” das ações humanas; daí brotava uma moral de orientação preferentemente legalista e objetivista. A compreensão personalista de Deus, tal como aparece nas teologias de Rahner e Balthasar, dá lugar a uma orientação também personalista na moral cristã, tal como prevalece na reflexão e na vida dos católicos depois do Concílio Vaticano II³⁵³.

A *teologia Medieval* buscou nos teólogos espirituais do século XII, especialmente em São Bernardo e Ricardo de São Vítor, os pressupostos teológicos para assegurar a dignidade do ser humano. Entretanto, a segurança teológica sobre esse tema encontra-se em Santo Tomás fundada na condição da *Imago Dei*. Sobre isso, pontua que “a compreensão teológica do homem é ao mesmo tempo o ponto de partida, o conteúdo e a meta da reflexão *tomasiana* sobre a dignidade moral da existência cristã”³⁵⁴. Descreve que Tomás de Aquino parte do horizonte cristão e compreende o homem como “imagem de Deus” e “reflexo de Cristo”³⁵⁵, e explica que essas categorias teológicas fundamentaram um estilo de ética em favor da dignidade da pessoa.

A partir da antropologia teológica *tomasiana*, Marciano Vidal ressalta quatro traços considerados importantes para a fundamentação antropológica da moralidade cristã, que abrem espaço para melhor compreender o conceito e o significado de “homem integral”: as instâncias teológicas do homem como “imagem de Deus”; o homem como dinamicidade

³⁵² VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre, p.10. A través da *Patrística*, Marciano Vidal faz referência às considerações teológicas de *Diogneto* acerca do valor da pessoa humana. Diz que esse escreveu: “Deus tem amado os homens: para eles há criado o mundo; a eles há submetido tudo quanto existe sobre a terra; tem-lhes dado a razão e a inteligência; a eles unicamente lhes há permitido elevar o olhar fazendo o céu; os há formado a sua imagem: há-lhes enviado seu Filho único; a eles há prometido o reino dos céus que dará a quem o tem amado”.

³⁵³ VIDAL, M. *Diez palabras clave en moral del futuro*, p.13.

³⁵⁴ VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre, p.11. O teólogo explica que Santo Tomás inaugura um novo tipo de pensar teológico-moral e a causa do homem se “define mais em sua racionalidade autônoma que na promoção de sua emancipação histórico-social” (p.13).

³⁵⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.101.

faz o futuro; o homem na condição de alguém criado em Cristo Jesus; e o homem possuído de Espírito. A compreensão do homem como “imagem de Deus”, segundo o autor, “é o que permite a Santo Tomás dar sentido teológico ao estudo que realiza sobre os aspectos morais da vida cristã. Essa visão de homem introduz o tratamento moral dentro da órbita teológica”³⁵⁶. Tal postulado defendido por Santo Tomás ressalta com propriedade teológica a *Imago Dei*, que se torna referência no âmbito teológico-antropológico.

O primeiro traço – as instâncias teológicas do homem como “imagem de Deus” – encontra-se no pórtico da segunda parte da *Suma*. Santo Tomás estabelece “a ponte segura entre o moral e o dogmático. Com efeito, o tema da imagem une a segunda parte (estudo da imagem) com a primeira parte (estudo do Exemplar)”³⁵⁷. A compreensão antropológica do homem como imagem de Deus corresponde ao fundamento mais seguro da construção moral *tomasiana*. Os teólogos aceitam o binômio *exemplar-imago* como a chave explicativa da arquitetura da *Suma teológica*. A compreensão do homem como imagem de Deus torna-se decisiva e totalizante, fazendo do homem um ser “moralizado”.

O homem como ser “moralizado” abre espaço para ampliar ainda mais a visão do autor acerca do “homem integral”, pois este é alguém “moralizado”. Ou, como escreve o próprio teólogo: “quando o homem *tem a si mesmo* em seu ser e, sobretudo, em seu querer ser é imagem de Deus e, conseqüentemente, é um ser ‘moralizado’”³⁵⁸. Como imagem de Deus, o homem é uma realidade “moralizada”: “a moral cristã, tanto em sua estrutura como em seu conteúdo, é uma moral centrada na compreensão antropológica do homem como imagem de Deus. Daí arranca a moral e ali se concretiza”³⁵⁹.

O segundo traço – o homem como dinamicidade faz o futuro – encontra-se no pórtico da segunda parte da *Suma*. O tema do dinamismo diante do futuro aparece já na mesma divisão inicial: “fala Santo Tomás da moral como do ‘movimento da criatura racional’”³⁶⁰. Como elemento antropológico dessa dimensão que caracteriza o ser humano, Marciano Vidal delinea o alcance da proposta teológica de Tomás de Aquino, pois este concebe o homem “como um ser em permanente tensão e dinamismo para o futuro”³⁶¹.

³⁵⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.102.

³⁵⁷ VIDAL, M. *Antropología teológica y moral*, p.15-16.

³⁵⁸ VIDAL, M. *Antropología teológica y moral*, p.16 (grifos do autor).

³⁵⁹ VIDAL, M. *Antropología teológica y moral*, p.17.

³⁶⁰ VIDAL, M. *Antropología teológica y moral*, p.17.

³⁶¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.104.

Aplicando essa categoria teológica ao conceito de “homem integral”, descobre-se o sentido da *dinamicidade*:

A moralidade reside na contínua tensão que o homem faz ao futuro, em concreto, faz Deus. Daí que dentro da moral cristã entram de cheio os temas da *conversão* como dinamismo contínuo do homem diante de Deus, e da *caridade* como expressão dessa conversão e desse movimento que faz Deus. Desde essa perspectiva podemos compreender também como a tendência faz Deus como *Fim* supõe a suprema autorrealização do mesmo homem: a *ex-centração* (a busca de sua mesmidade)³⁶².

O terceiro traço – o homem na condição de alguém criado em Cristo Jesus – apresenta profundas repercussões para a moral. Já no prólogo da primeira parte da *Suma teológica*, Santo Tomás fala que “Cristo enquanto homem é nosso caminho para ir a Deus”³⁶³. Com esse propósito, assinala que os comentaristas atuais insistem na necessidade de introduzir a visão cristológica dentro da moral, tal como entendia Santo Tomás.

A organização da *Suma* não pode ser reduzida ao esquema de *exemplar-imago* nem ao esquema *exitus-reditus*. Para A. von Kol e para E. Schillebeeckx, esses esquemas tem de ser integrados à perspectiva cristológica. O mesmo Schillebeeckx afirma que a segunda parte deverá ser lida depois da terceira³⁶⁴.

Por isso, Marciano Vidal ressalta com propriedade que essa conexão entre a terceira parte e a segunda da *Suma* indica que “para Santo Tomás era decisiva a perspectiva cristológica para entender tanto a antropologia como, conseqüentemente, a moral”³⁶⁵. Emerge daí a necessidade do uso da cristologia no estudo da Teologia Moral, como já apontava em seu tempo Santo Tomás de Aquino.

O último traço – o homem possuído de Espírito – aborda o cristão como um ser “re-moralizado” pela presença do Espírito por meio da lei nova. O “homem integral”, nessa perspectiva, encontra sua “razão de ser”.

O teólogo protestante Kuhn realizou um estudo profundo da lei em Santo Tomás. Ele nos faz ver como no tratado da lei se manifesta toda a estrutura da moral tomasiana e, de um modo, todavia mais geral, todo o esquema da *Suma*. Para outros autores, é o tema da lei nova o que constitui para Santo Tomás a *especificidade* da moral cristã³⁶⁶.

Entretanto, o que seria a lei nova para Santo Tomás? Como resposta, escreve:

A lei nova é a estrutura normativa para o cristão, é a transformação do homem em Cristo Jesus pela presença do Espírito. Encontramo-nos aqui com uma explicação da moral cristã em termos plenamente bíblicos. A moral cristã é o Indicativo cristão

³⁶² VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.18-19 (grifos do autor).

³⁶³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.105.

³⁶⁴ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.19.

³⁶⁵ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.19.

³⁶⁶ VIDAL, M. Antropología teológica y moral, p.20 (grifos do autor).

traduzido a Imperativo. A moral cristã é a antropologia teológica em dinamismo (ou antropologia teológica dinâmica)³⁶⁷.

O traço antropológico empregado por Santo Tomás e ressaltado por Marciano Vidal lembra que o “Cristianismo deve ser ‘re-moralizado’ pela presença do Espírito através da lei nova”. A lei nova consiste na presença do Espírito que se dá pela fé em Cristo³⁶⁸. Ele acrescenta ainda que:

As aspirações da renovação atual da moral se encontram já proclamadas nesse tratado de Santo Tomás sobre a lei nova: uma moral do Indicativo frente a uma moral do Imperativo, uma moral do Espírito frente a uma moral jurídica, uma moral da Graça e do dom frente a uma moral da obrigação³⁶⁹.

Por isso, nos últimos tempos, tem se discutido com frequência a questão teológica da imagem de Deus como chave de leitura antropológico-teológica³⁷⁰. O Renascimento teológico do século XVI, “inspirando-se nas orientações de Santo Tomás, vai conduzir a reflexão teológico-moral à causa do homem, enquanto promoção histórica de sua dignidade”³⁷¹. Especial atenção o autor demonstra a Francisco De Vitória sobre esse tema:

Com Francisco De Vitória consolida-se a orientação humanista do saber teológico. Ele abandona as discussões estéreis afastadas da realidade e busca os problemas reais do homem concreto [...] O homem com seus interrogantes, com suas glórias e com seus fracassos aparece como o argumento da teologia. Um homem que Vitória trata com carinho e olhar otimista³⁷².

Essa posição otimista e humanista do homem impulsionada por Francisco De Vitória³⁷³ encontrou espaço fecundo nas reflexões teológicas propostas pelo Vaticano II. A visão de “homem integral” passa necessariamente pelos quatro traços abordados por Marciano

³⁶⁷ VIDAL, M. *Antropología teológica y moral*, p.21.

³⁶⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.107.

³⁶⁹ VIDAL, M. *Antropología teológica y moral*, p.21.

³⁷⁰ Cf. WESTERMANN, C. *Creazione*. Brescia: Queriniana, 1974, p.100. O fato de a criatura humana ser constituída à imagem de Deus tem gerado “uma especulação sem fim sobre uma pretensa qualidade que o ser humano recebeu com isso. Essa qualidade foi interpretada de diversos modos com o horizonte teológico no qual se pensava”.

³⁷¹ VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.12. Especificamente sobre o conceito de “dignidade do homem”, explica que esse conceito encontra-se nos livros de Pico Della Mirandola (1487) e de Fernán Pérez de Oliveira (1546). O autor comenta ainda que nos estudos de Francisco Petrarca a Juan Luis Vives, passando por Nicolau De Cusa, Marsílio Ficino, Erasmo de Roterdam e outros muitos pensadores delineiam-se vários pressupostos que posteriormente foram desenvolvidos pelo cristianismo sobre o significado da “dignidade do homem”.

³⁷² VIDAL, M. *La moral como servicio a la causa del hombre*, p.13.

³⁷³ Cf. DE VITORIA, F. *Sobre el poder civil*. Salamanca: San Esteban, 2009, p.9-47. Em 1528, Francisco de Vitória foi designado para refletir e escrever acerca da complexa relação entre poder *eclesiástico* e *secular*. Nesse período da história o significado de poder estava convertendo-se numa ameaça à liberdade dos homens e povos que se configurava numa guerra sem fim. É nesse contexto que o discurso de Francisco de Vitória “Sobre o Poder Civil” formulava ideias claras de que o poder é constitutivo irrenunciável à República ou à sociedade perfeita, onde esta existe tem de fazer-se presente o poder a serviço da liberdade. Daí seu rechaço aos absolutismos que usurpam e ao anarquismo que não o reconhece. Pelo contrário, reivindica a legitimidade de seu instrumento: a lei que obriga em consciência de todos.

Vidal em relação aos pressupostos antropológico-teológicos defendidos por Santo Tomás, sobretudo em relação à ética na *crístologia*. O “homem integral” concebe a moral cristã precedida pela fé como fator motivacional (ou de compromisso) e como fator de motivação concreta, na referência *metaética* que é Jesus Cristo. Afinal, “confessar a Cristo Ressuscitado é proclamar a força ética mais profunda dentro da história humana; é afirmar ativamente a salvação definitiva dos homens”³⁷⁴ em Cristo. O amor a Deus é o elemento *metaético* e o amor ao próximo é a expressão da normatividade concreta. O conteúdo decisivo da moral se mede pela referência ao outro e esse outro é meu próximo (Lc 10,36)³⁷⁵.

4.6 O homem integral: ser novo e iluminado em Cristo

Marciano Vidal reconhece que a Sagrada Escritura atesta a segurança definitiva para melhor ajudar a compreender o lugar da antropologia teológica na moral cristã e, especificamente, para descrever o valor teológico que o “homem integral” encontra na tradição bíblica. Por isso, serve-se da antropologia paulina na perspectiva ética:

A antropologia paulina tem, além de outras perspectivas, uma vertente ética. Pode-se falar de uma imagem normativa do homem nos escritos de Paulo, através do tema da “imagem”. Paulo conecta a normatividade do homem com a pessoa de Cristo. O homem reflete a imagem do criador na medida em que reflete a imagem de Cristo (1Cor 15,49; 1Cor 3,18; 4,4; Col 1,15; 3,10)³⁷⁶.

O tema bíblico do homem “novo” em Cristo proposto por Paulo (cf. Rm 3,21-31) apresenta uma categoria antropológica ética religiosa importante para a Teologia Moral. “Paulo resume esse traço do homem novo com a exclamação axiológica: ‘circuncisão e não circuncisão’. O que importa é uma nova humanidade em Cristo (cf. Gl 6,15)”³⁷⁷. Um segundo traço da antropologia teológica paulina utilizado pelo autor consiste no significado teológico do discernimento. Para Paulo, o homem é um ser que “discerne”. Assim, o verbo “discernir” é a chave para a moral neotestamentária. Ele ressalta que “o discernimento é para Paulo outro traço da imagem normativa do homem (cf. Fl 1,9-11; Rm 12,1-2)”³⁷⁸. E, em terceiro, o tema do homem “livre” na teologia de Paulo. Paulo define a existência cristã como um existir em liberdade em Cristo (cf. Gl 5; Rm 6,11; 18-22; 8,2; 6,16-23; e da lei Rm 7,2-4; Gl 4,21-31)³⁷⁹.

³⁷⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.222.

³⁷⁵ Cf. VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.39-50.

³⁷⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.131.

³⁷⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.132.

³⁷⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.132.

³⁷⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.132-133.

Ressalta ainda que a moral cristã possui uma lei interior. Partindo da Bíblia explica que a teologia paulina adverte claramente que o princípio da atividade moral cristã consiste na transformação operada no interior do ser humano, aqui concebido como “homem integral” afetado positivamente pelo Espírito Santo. A lei cristã corresponde a uma lei do Espírito que, por sua vez, distingue-se da lei mosaica. As funções do Espírito na ordem da atividade moral cristã podem ser reduzidas a três: “*santificar* (fazer o sujeito moral), *iluminar* (propor o objeto moral), dar a *força* para cumprir o que devemos fazer (é a parte ativa de nossa ação moral, entendida como ‘dom do Pai)’”³⁸⁰.

O teólogo destaca também a importância da antropologia *joanina* para a estimativa moral, sobretudo com a proposta do homem como “ser iluminado”. Cristo é apresentado na teologia de João como luz que ilumina. No Evangelho de João, o homem é tomado como “ser em comunhão”. O homem, para João, aceita a iluminação do *Logos*, por isso, deve libertar-se das trevas interiores para viver em estado de comunhão. Além disso, o homem é concebido na condição de alguém chamado a viver o amor e a fé: “crer e amar são dois verbos em que ‘reductivamente’ se expressa e se realiza no existir do homem crente. Crer é a salvação (cf. Jo 3,18); é a vida (cf. Jo 5,24; 6,47). Amar é o mandamento novo (cf. Jo 13,34-35)”³⁸¹. Ou, ainda, “a vida de Cristo está projetada em São João sob o aspecto dos sinais: sinais de fé que atualizam na vivência mística e cultural dos sacramentos da Igreja”³⁸².

As antropologias *paulina* e *joanina* resgatam o acento bíblico como forma de renovar o pensar teológico-moral. O programa de vida do “homem integral” requer as considerações teológicas de Paulo, pois estas propõem a mediação axiológica do “homem novo em Cristo”. João, por outro lado, recorda a dimensão bíblica do homem como “ser iluminado” pelo *Logos*, o conseqüente impacto da Encarnação sobre o gênero humano, e o convite para andar na luz que é Cristo. Assim, a causa do homem na condição de “homem integral”, no pensamento teológico de Marciano Vidal, remete primeiramente à tradição filosófica; em segundo, à tradição bíblica; em terceiro, às considerações sublinhadas pelo Concílio Vaticano II na *Gaudium et Spes*³⁸³.

³⁸⁰ VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.98 (grifos do autor).

³⁸¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.133-134.

³⁸² VIDAL, M. Renovación de la teología moral, p.87.

³⁸³ Cf. VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre, p.28. “é a pessoa do homem que tem que salvar. Porém o homem todo inteiro, corpo e alma coração e consciência, inteligência e vontade”. O autor faz referência, como já explicado, a *Gaudium et Spes*, n.3.

As três Matrizes antropológicas – *axiológico-kantiana*, *ôntico-social* e *fenomenológico-hermenêutica* –, juntamente com o conceito de “homem integral”, encontram a defesa de seus postulados na seguinte afirmação de Marciano Vidal, referindo-se a Kant:

Debaixo dessas afirmações é fácil advertir os discursos éticos, não somente de Kant, mas também de filósofos atuais como P. Ricoeur e E. Lévinas. Ainda mais de fundo está a radical sensibilidade moral humana, expressada mediante a lei da reciprocidade ética (a chamada “*regra de ouro*”): trata os demais como queres que a ti te tratem³⁸⁴.

As discussões teológicas acerca do homem considerado em sua totalidade encontram espaço nas discussões mais recentes do Magistério da Igreja, em que se fala da “verdade integral sobre o homem” ou, ainda, da “visão integral do homem”³⁸⁵. A descrição das três Matrizes antropológicas juntamente com o perfil filosófico e teológico do “homem integral” permitiu a emergência de importantes elementos para a compreensão do conceito de pessoa no sistema teológico-moral do autor estudado. As explicações sobre a maneira como age o “homem integral” revelaram que se trata de um estilo de abordar o significado antropológico de pessoa, lembrando que pessoa remete a diversas interpretações filosóficas, teológicas, psicológicas e sociológicas.

O conceito de “homem integral” aqui discutido possibilita delimitar o sentido de pessoa no sistema teológico-moral de Marciano Vidal. Trata-se de conceber a pessoa como alguém a partir de sua totalidade. A sexualidade, na estimativa do teólogo, corresponde à totalidade da pessoa. Não diz respeito somente a um “departamento” da pessoa, mas encontra-se configurada na sua totalidade existencial, uma vez que faz parte do “homem todo inteiro”. O sentido antropológico de “homem integral” tornou-se decisivo para compreender o papel da ética fundamental “na” e “da” sexualidade.

O “homem integral” não corresponde somente à visão religiosa ou cristã de pessoa. Trata-se, portanto, do ser humano como estrutura aberta, a nível social, filosófico psicológico e teológico. Assim, foi possível assinalar sinteticamente o postulado central de cada uma das Matrizes. Nota-se que as Matrizes revelaram um processo dialético entre elas, a independência de cada uma, bem como a dependência uma da outra. A leitura sincrônico-diacrônica das três Matrizes antropológicas busca ressaltar o significado antropológico de pessoa nos escritos de Marciano Vidal.

³⁸⁴ VIDAL, M. La vertiente ética del SIDA, p.109 (grifos do autor).

³⁸⁵ JUAN PABLO II, Papa. *Familiaris Consortio*, n.32.

5 Leitura sincrônico-diacrônica das *Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica* relacionada ao conceito de pessoa

A *Matriz axiológico-kantiana* evoca o fundo ético relacionado aos pressupostos greco-romano e cristão, na defesa da pessoa humana. Já a *Matriz ôntico-social* emerge como *Paradigma Personalista* amparada pelo princípio ético. O conceito de *alteridade* nessa *Matriz* sublinha a realidade relacional, comunitária e social da pessoa. A *Matriz fenomenológico-hermenêutica* detém-se nos dados da realidade concreta da pessoa. Contrapõe-se à visão abstrata e essencialista da pessoa humana, pois a assume em sua realidade concreta enquanto existencialidade. O diagrama³⁸⁶ a seguir descreve a relação entre as três *Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*:

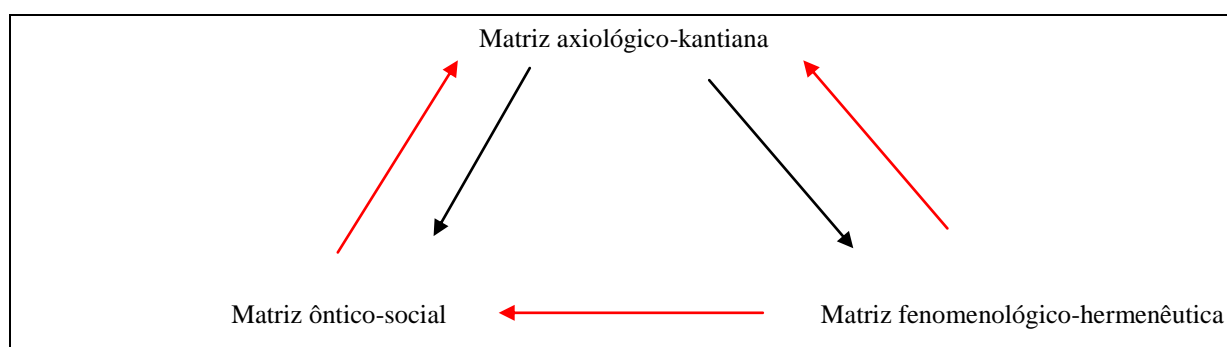


Diagrama 1: Relação dialética entre as Matrizes

Fonte: Elaborado pelo autor, 2011.

A leitura sincrônico-diacrônica de cada uma das Matrizes antropológicas ressalta seu postulado central. Como já foi dito, o postulado da *Matriz axiológico-kantiana* enfatiza que a pessoa é tomada como “fim em si mesmo” jamais como “meio”. Tal compreensão antropológica de pessoa lembra seu valor absoluto, não relativo. Esse postulado resgata a

³⁸⁶ Esse diagrama evidencia a relação dialética entre as três Matrizes: *axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*. A seta de cor **preta** mostra como as Matrizes *ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica* são influenciadas pela *Matriz axiológico-kantiana* em relação ao significado de pessoa. Esse é o postulado central da *Matriz axiológico-kantiana* defendido pelo teólogo Marciano Vidal. Vale dizer também que as três Matrizes priorizam em seus pressupostos a pessoa como realidade absoluta e como “fim em si mesmo”, o que contrapõe a ideia de conceber a pessoa como “meio”. Por outro lado, a seta de cor **vermelha** indica que as Matrizes *ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica* mantêm uma relação de dependência com a *Matriz axiológico-kantiana* em vista de seu fundo ético. Entretanto, a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* depende da *Matriz ôntico-social*. Em contraposição, a *Matriz axiológico-kantiana* age independentemente das duas outras Matrizes antropológicas.

dignidade da pessoa por meio da consideração ética elaborada por Kant e assumida por Marciano Vidal.

O postulado da *Matriz ôntico-social* considera que o personalismo corresponde a uma fundamentação filosófico-existencial que deve ser compreendida em três momentos: primeiramente, o personalismo na Teologia Moral, que focaliza um contexto *pós-personalista, pós-humanista e pós-existencialista*. Em segundo, o *personalismo político da alteridade*, que busca resgatar a pessoa como ser além da realidade ideológica. Trata-se da pessoa como “sujeito moral” vinculada à experiência política e econômica. E, em terceiro, o *personalismo da alteridade*, que propõe a exclusão do individualismo e do existencialismo. O princípio ontológico da *alteridade* conscientiza a pessoa de seu significado enquanto intersubjetividade na relação com outrem, sem, contudo, deixar de individualizar-se. A pessoa, assim, corresponde à realidade ética na relação com sua pessoalidade.

Por outro lado, o postulado da *Matriz fenomenológico-hermenêutica* considera que a pessoa é concebida como alteridade em sua realidade histórico-social. Na condição de ser essencialmente dada à abertura através da comunicabilidade, a pessoa, nessa perspectiva, corresponde a um “sistema aberto” que contrapõe o “sistema fechado”. A especificidade encontra-se em sua realidade como ser social, desse modo, na condição de “sujeito moral”, tende a estabelecer uma relação com outrem. Fenomenologicamente, ao descobrir a relação com o “tu” existencial, rompe-se o “eu” individual. E através da noção antropológica emergida do “eu-tu” ocorre o nascimento do “nós” e, necessariamente, do “nós” abre-se ao “vós”. Ontologicamente, pessoa corresponde ao dinamismo social da vivência concreta da pessoa humana.

Por meio do diagrama apresentado acima, percebe-se que as três Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa estabelecem uma relação dialética entre elas. Entretanto, a *Matriz ôntico-social* e a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* dependem da *Matriz axiológico-kantiana* por conta da defesa ética da pessoa. O postulado da *Matriz axiológico-kantiana* desenvolvido no sistema moral de Marciano Vidal, a exemplo de Kant, tem como escopo a fundamentação antropológico-filosófica e teológica na segunda parte do já citado imperativo categórico: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simultaneamente como meio”³⁸⁷. Esse princípio caracteriza a *Matriz axiológico-kantiana* e, ao mesmo tempo,

³⁸⁷ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.59.

estende-se às *Matrizes ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*. O fundo ético kantiano respalda o personalismo em defesa da dignidade do ser humano. O mesmo aplica-se à realidade fenomenológica. Assim, o princípio ético depara-se com a dimensão concreta da existência da pessoa.

A *Matriz axiológico-kantiana* age dialeticamente de maneira independente das *Matrizes ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica* devido ao seu estilo ético. Por outro lado, a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* depende do postulado da *Matriz ôntico-social*, que considera a pessoa como realidade social e relacional. O conceito de “homem integral” encontra-se nas três Matrizes antropológicas. O “homem integral” assume o personalismo como causa do outro por meio da alteridade (*Matriz ôntico-social*). A existência é concebida como realidade dada ao encontro, na condição de “sistema aberto” e não “fechado”; por isso, o “homem integral” internaliza a “consideração axiológica da pessoa” como alguém concreto e não abstrato (*Matriz fenomenológico-hermenêutica*). Os quatro traços teológicos *tomasianos* abordados pelo teólogo mostraram que se pode fazer a aplicação dos mesmos no comportamento do “homem integral”. Assim, as Matrizes antropológicas tiveram como escopo articular a relação entre pessoa e sexualidade no sistema teológico-moral de Marciano Vidal, que considera que a sexualidade faz parte do conjunto da pessoa humana³⁸⁸.

As três Matrizes antropológicas correspondem a três visões de sexualidade? Em primeiro lugar, as Matrizes não abordam diretamente o tema da sexualidade, mas indiretamente oferecem elementos antropológicos para compreender o pensamento de Marciano Vidal sobre a dimensão existencial da sexualidade humana. Em segundo, o autor não concebe a sexualidade como realidade distinta da configuração da pessoa. Na temática da pessoa está subjacente a realidade da sexualidade que perpassa a configuração existencial do ser humano, pois pessoa e sexualidade, para Marciano Vidal, correspondem a uma mesma realidade.

Além disso, as Matrizes antropológicas oferecem um suporte ético para considerar a relação entre pessoa e sexualidade. Da *Matriz axiológico-kantiana* emerge o substrato ético em favor da pessoa humana e esse dado tem relevância para as considerações da ética “na” sexualidade. A *Matriz ôntico-social* ressalta o caráter relacional da alteridade ética no universo da pessoa. E a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* considera a pessoa a partir de

³⁸⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.284.

sua realidade humana pautando-se pela configuração existencial real e não abstrata da pessoa com matizes voltados ao desenvolvimento relacional.

6 Conclusão

Este capítulo buscou descrever a sexualidade como realidade da pessoa. Nessa perspectiva, a sexualidade apresenta uma *dimensão de altura*: “abarca toda a pessoa”; uma *dimensão de longitude*, “é uma realidade dinâmica”; uma *dimensão de profundidade*: “os valores da sexualidade”; e, por último, uma *dimensão de largura*: “uma força para edificar a pessoa”. Assim, a sexualidade diz respeito a um fenômeno da “pessoa para a pessoa”. Daí emerge seu caráter de “mobilidade e plasticidade”. A sexualidade não corresponde a um “objeto”, pois, concebida dessa maneira, equivale a tomar a pessoa também como “objeto”.

A sexualidade “compreende a totalidade da pessoa humana”. Em vista disso, é considerada como forma individual, vinculada ao eu individual. Mas também é uma realidade social, uma vez que se desenvolve por meio da comunicação interpessoal. Além disso, apresenta um aspecto religioso, em vista do alcance do crescimento da pessoa em sua relação com Deus. A fim de compreender a evolução do conceito de pessoa na produção teológico-moral do autor estudado, foi necessário decifrar, nas três Matrizes, o significado antropológico de pessoa.

O capítulo apresentou sinteticamente os principais conceitos da doutrina moral kantiana e analisou os conceitos filosóficos que a formam, a saber: a *autonomia*, a *boa vontade*, o *dever*, a *razão* (como guia da vontade) e os *imperativos categórico e hipotético*. O *imperativo hipotético* subscreve regras a serem seguidas para alcançar um fim. Em contraposição, o *imperativo categórico* impõe uma obrigação objetiva e universal válida para todos os seres racionais.

Resumidamente, pode-se afirmar que a autonomia da vontade, na perspectiva kantiana, está relacionada à capacidade que a vontade tem de ser lei para si mesma. A vontade moral, assim, corresponde a uma vontade *autônoma* e o *dever* a um imperativo categórico. Nesse sentido, o *sujeito moral* procura fazer o bem não por inclinação sensível, mas em nome do dever. A *razão*, por sua vez, tem como escopo conduzir a vontade em vista do bem comum.

Marciano Vidal critica a doutrina kantiana por esta não se preocupar pelo conteúdo da moral, concentrando-se no puro formalismo. Tal crítica consiste no caráter

universal que a doutrina de Kant impõe amparada no dever. Diante disso, a proposta do filósofo alemão torna-se “fria” por afastar a afetividade da ética. Entretanto, os argumentos filosóficos de Kant, especialmente os do *imperativo categórico*, demonstram um fundo ético que considera a dignidade da pessoa, o que faz com que Marciano Vidal demonstre uma sintonia com os pressupostos de Kant e assuma que eles influenciam a elaboração de seu pensamento teológico-moral, sobretudo em relação à concepção ética.

O primeiro elemento antropológico kantiano assumido pela Teologia Moral de Marciano Vidal corresponde ao significado de *autonomia*, tanto no aspecto filosófico como no teológico. O *sujeito moral* encontra na autonomia sua emancipação como sujeito livre e responsável. Por outro lado, a Teologia Moral necessita justificar-se criticamente, daí o valor do amparo racional da autonomia. Nessa perspectiva, o teólogo reconhece os impactos causados na moral cristã pelo “giro antropológico” anunciado por Kant e desenvolvido no universo teológico de Karl Rahner. A autonomia significa “pedagogia conscientizadora”. O autor relaciona a ética *autônoma* à ética *teônoma*. Desse modo, Deus é visto como “alguém” que confere o fundamento da *autonomia* ao sujeito moral, e a *teonomia* consiste na expressão da relação normativa de Deus com o homem. Cumpre dizer que a filosofia, a teologia e, particularmente, a psicologia e a psicanálise freudiana consideram a pessoa como sujeito livre.

O segundo elemento antropológico kantiano utilizado pelo autor corresponde ao *imperativo categórico*. Este justifica o significado moral da existência da pessoa e a concebe como “fim em si mesmo” e não como “meio”. Marciano Vidal apropria-se da segunda parte para justificar a defesa ética da dignidade da pessoa³⁸⁹. A partir daí, o terceiro elemento empregado por Kant e desenvolvido pelo teólogo consiste na compreensão de “reino dos fins”, nos quais a pessoa vivencia seu protagonismo como sujeito moral livre (pela autonomia), porém responsável pela exigência dos imperativos categóricos.

O percurso aqui realizado permitiu descrever o conceito antropológico de pessoa concebido pela *Matriz axiológico-kantiana* presente nas obras de Marciano Vidal. A doutrina kantiana estabelece a compreensão da lei moral para que o sujeito possa certificar-se sobre o seu comportamento, a fim de responder para si mesmo se a ação é ou não moral. O sujeito deve perguntar-se, portanto, pelos motivos da ação moral: “quero enfim compreender-me

³⁸⁹ Cf. VIDAL, M. La solidaridad, p.117. O autor recorre ao mesmo imperativo kantiano: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como meio”.

moralmente?” Para Kant, segundo o teólogo, é moral somente a ação que procura alcançar o bem. A pessoa, tanto para Kant quanto para Marciano Vidal, está associada à segunda formulação do imperativo categórico, na qual é concebida como alguém possuidor de dignidade.

O conceito de “reino dos fins” kantiano representa simbolicamente o amor de Deus, que é expresso na moralidade e ocorre por meio da justiça, da bondade e do amor ao próximo. Entretanto, o teólogo destaca o alcance e o limite dos pressupostos kantianos: o alcance consiste em resgatar a dignidade ética da pessoa, e o limite encontra-se no excesso de racionalismo. Ao colocar a pessoa humana na condição de centro da convergência moral, Marciano Vidal estrutura a concepção antropológica de pessoa articulada à tradição bíblica, dialogando com a razão moderna. Daí a influência kantiana em relação à autonomia, pois a *Moral Fundamental* do autor estabelece diálogo com a racionalidade através da eticidade da pessoa. Esta, por sua vez, para ambos os pensadores, é concebida como “fim em si mesmo” não como “meio” para uso da razão prática.

Conforme apresentado neste capítulo, Marciano Vidal estrutura seu pensamento no estudo da pessoa em duas vertentes: filosófica e teológica. Buscando expor tal pensamento, priorizou-se a descrição das três Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito filosófico de pessoa. Vale dizer que a abordagem dessas Matrizes nos escritos do autor teve como finalidade responder à pergunta central deste estudo: *como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, no intuito de articular a relação entre pessoa e sexualidade?* Por ora, basta dizer que, para o teólogo, a sexualidade corresponde a uma realidade humana, bem como a um fenômeno complexo na conjuntura existencial da pessoa³⁹⁰.

Este capítulo buscou descrever a valiosa e difícil conceituação filosófica de “pessoa” presente na *Matriz ôntico-social*. Explicou-se também o significado de pessoa para a antropologia filosófica. Os antecedentes culturais relacionados ao conceito de pessoa são complexos, particularmente aqueles relacionados à linguagem e à gramática. Por isso, a referência ao discurso dialético lido a partir da oposição entre os conceitos de *essência* e *existência*. *Essência*, como “constitutivo ontológico” ligado à estrutura relacional. *Existência*, como dimensão de realização da pessoa na condição de ente.

³⁹⁰ Essa relação entre pessoa e sexualidade será abordada mais detalhadamente nos capítulos que se seguem.

No âmbito filosófico, a pessoa encontra sua razão com base em sua condição de sujeito, já que o homem é sujeito por meio de sua personalidade. Por outro lado, para a teologia, é válida também a clássica definição filosófica de Boécio, que epistemologicamente considera a pessoa como substância individual de natureza racional. A teologia, ao se referir à pessoa, utilizou o termo grego *prósopon*, que os latinos traduziram por *persona*. Com o passar do tempo, a palavra *persona* tornou-se termo de referência para designar o “mistério trinitário” e a dimensão humano-divina de Jesus Cristo. Particularmente para a Teologia Moral, o conceito de pessoa ressalta que é ela quem atua por meio de seu comportamento. Assim, na perspectiva cristã, a origem da pessoa encontra-se em Deus na condição de imagem e semelhança. Com isso, o dado bíblico da Revelação tem impacto na maneira de conceber o significado e o sentido de ser pessoa. Esses ensinamentos foram importantes para explicar a origem do personalismo na Teologia cristã.

O capítulo também abordou a noção de personalismo e explicou sua origem na Teologia Moral por meio dos escritos *patrísticos*, que demarcaram a dignidade “singular” do ser humano: imagem e semelhança de Deus. A consolidação teológica de um estilo de personalismo moral teve na *Suma teológica* de Santo Tomás a segurança e a criticidade. Contudo, o personalismo recebeu seu coroamento através da ética dos valores, principalmente por meio de pensadores franceses, como Emmanuel Mounier. Para alguns estudiosos, o personalismo teve mais influência no universo da filosofia do que propriamente no da teologia. Mas, no âmbito teológico-moral, Marciano Vidal ressalta o caráter personalista presente na Encíclica *Veritatis Splendor*. Esse enfoque personalista na Teologia Moral do autor parte, de início, da descrição do significado histórico de homem: “o homem existindo com as coisas”, o qual teve que “objetivar-se”. Posteriormente, “o homem sabendo que existe” estabelece seu distanciamento de Deus, o que seria o início do ateísmo.

Discorreu-se, ainda, sobre o tema referente às contribuições positivas dos filósofos R. Descartes, I. Kant e M. Scheler. A pergunta filosófica feita pelo último filósofo encontra ressonância até os dias de hoje: “o que é o homem?”. Marciano Vidal esclarece que para o *humanismo ético* não há somente uma maneira de abordar o significado de homem. No entanto, o personalismo encontrou seu “fracasso” por ter se tornado uma ideologia traduzida em “bandeira política”. A história moderna, ao proclamar a “morte do homem”, declarou, por outro lado, a “crise” do personalismo que, por sua vez, foi reduzido pela biologia ao *darwinismo social* sem medida. A teoria *sociobiologista* de A. Comte e E. Durkheim reduziu a moral e o próprio homem à realidade sociológica. Para o autor estudado, a teoria do

equilíbrio *psicossocial*, de J. Piaget, e a teoria *condutista*, de B. F. Skinner (que descarta a existência da moral do homem como alguém “autônomo”), cada qual com suas peculiaridades, contribuíram tanto para a edificação do homem quanto para a “crise” e a “ruína” do personalismo.

O “humanismo da responsabilidade” no sistema teológico-moral do autor volta-se para o significado que o homem dá ao outro através da relação dialógica. Trata-se de um ser pessoal, mas em sintonia com outrem, diferente do modelo anterior, pautado na orientação “privatista” e “intimista” do ser humano. O personalismo, para Marciano Vidal, constitui uma chave de diálogo com os saberes antropológicos. Assim, o personalismo está em sintonia com os pressupostos defendidos por Paul Ricoeur, num contexto de *pós-personalismo*, *pós-humanismo* e *pós-existencialismo*.

O teólogo segue a exortação da Constituição *Gaudium et Spes*, n.12: todas as coisas devem orientar-se em direção ao ser humano, “o homem como a medida de todas as coisas”. A causa do homem foi assumida pela *Tradição Sinóptica* na opção que Jesus de Nazaré fez pelo ser humano. Dessa forma, o personalismo teológico-moral do teólogo pauta-se no significado filosófico de alteridade como “corretivo”, em contraposição ao personalismo individualista. A alteridade, pois, resgata o caráter axiológico da pessoa como ser relacional. Em vista disso, o personalismo político-axiológico encontra na alteridade sua originalidade. O personalismo da alteridade política contextualiza a moral cristã, pois a insere dentro do universo da pessoa como realidade social. O personalismo resgata a alteridade política como mediação no contexto histórico e social e a insere no mundo da pessoa. Assim, a *Moral Social* considera o significado teológico da economia como realidade social da pessoa. A ética econômica, nesse sentido, cuida para que a pessoa não sofra as injustiças sociais. O personalismo da alteridade política, como se vê, tem como ideal recuperar o sujeito real e concreto através da mediação política.

O escopo do personalismo da alteridade no sistema teológico-moral do autor mostrou que seu objetivo consiste em excluir o personalismo do individualismo e do “existencialismo”. Para isso, serve-se do significado filosófico-teológico da instância moral presente na estrutura de personalidade da pessoa como “realidade axiológica”. O *humanismo* tem como finalidade sublinhar o caráter axiológico da pessoa, contrapondo-se ao individualismo: a pessoa constitui-se através do processo de intersubjetividade. Foi mostrado também que há diversos tipos de humanismos: humanismo da graça, humanismo da Idade Média, humanismo racional da Idade Moderna, humanismo ateu e humanismo personalista-

cristão. Por outro lado, o teólogo assume o “humanismo da responsabilidade” defendido pela *Gaudium et Spes*, n.55, que concebe o sujeito moral como alguém livre e responsável por si e pelo outro.

Sinteticamente, descreveram-se as etapas de consolidação do “movimento fenomenológico” ligado ao seu principal representante, Edmund Husserl, para contextualizar a *Matriz fenomenológico-hermenêutica*. Ao longo da história, o termo *fenomenologia* foi adquirindo novos significados, sobretudo a partir da obra *Fenomenologia do espírito*, de Friedrich Hegel. Os estudiosos ressaltam como motivo da consolidação do método fenomenológico de Husserl a crise das ciências europeias instalada na cultura moderna. Fenomenologia, para Husserl, significa ir à “coisa-mesma”: aquilo que se mostra a partir de si mesmo como *phainomen*.

O fenômeno é “apreendido” pela *epoché* (suspensão da consciência) para captar a sua manifestação. Categoricamente, o conceito usado para expressar esse processo subjetivo é *intencionalidade*, vista como uma característica da consciência de ser consciência de algo. Ressaltou-se, ainda, a importância da *fenomenologia* enquanto método de investigação (qualitativa), visto que essa metodologia tem como escopo apreender os significados da experiência vivida. Assim, a palavra *qualitative* expressa a relevância dos processos e significados que são experimentalmente examinados ou medidos.

O método qualitativo fenomenológico serve-se de três etapas: *descrição, redução e interpretação fenomenológica*. A terceira etapa encontra-se presente na *Matriz fenomenológico-hermenêutica*. Merleau-Ponty, diferentemente de Edmund Husserl, descreve a interpretação fenomenológica como um determinado modo de ser e de se relacionar com o mundo. Esse postulado traduziria a tese central da *Act-Psychology*, de F. Brentano, acerca da *intencionalidade entre ação e pensamento*. A interpretação fenomenológica “permite” entrar no mundo *fenomênico* do outro para concebê-lo como alguém singular. Marciano Vidal defende a *singularidade* como princípio responsável por assegurar a alteridade do outro, pois a alteridade pertence essencialmente ao conceito e à realidade da pessoa.

Os pressupostos fenomenológicos presentes no conceito de pessoa revelado pela *Matriz fenomenológico-hermenêutica* evidenciaram que a pessoa corresponde a uma realidade concreta e relacional. Como ser concreto e relacional, a pessoa encontra na relação com outrem a justificativa de sua personalidade. Esses ensinamentos têm relevância para a compreensão da sexualidade nos escritos de Marciano Vidal. Para confirmar tais pressupostos na gênese do conceito de pessoa, o autor descreveu o florescimento da ética filosófica

testemunhada pelo século XX: a “ética vitalista”, de Bergson; o “fazer vital”, de Ortega y Gasset; a “ética dos valores”, de Hartmann e Scheler; a “ética existencialista”, de Heidegger, Sartre, Camus e Marcel; a “ética da fenomenologia do compromisso personalista”; e, por último, a “ética da filosofia reflexiva francesa”, de Bastide, Jankélévitch, Lévinas e Ricoeur. O “giro antropológico” proclamado por Kant encontrou no pensamento filosófico desses pensadores espaço fecundo de credibilidade acerca do significado antropológico de pessoa, especialmente Paul Ricoeur, quem Marciano Vidal considera importante por ter descrito fenomenologicamente as estruturas psíquicas da pessoa.

Por meio da antropologia filosófica, se concebe a pessoa como um ser “aberto” na condição de “realidade de” (genitiva); “realidade com” (ablativa); e “realidade para” (dativa). A pessoa corresponde a um “sistema aberto” que se contrapõe ao “sistema fechado”. A estrutura comunitária presente na pessoa emerge como experiência fenomenológica na existência como “ser com” e “existir com”: a pessoa comunitariamente vive a integração do “eu” e experimenta o encontro com o “tu” e com o “nós”. Nesse sentido, é possível notar a influência de Martin Buber e Merleau-Ponty no sistema teológico-moral de Marciano Vidal. O autor serve-se do “*eu-tu*” de Buber para a construção do “*nós*”, que, conseqüentemente, proporciona a construção do “*vós*”. Tempo e espaço estão presentes no processo de abertura da pessoa e na relação com outrem. A exemplo de Xavier Zubiri, o autor defendeu que é na “realidade intramundana” de “espaço” e “tempo” que a pessoa percebe-se como ente dado à “realidade aberta”.

A antropologia teológica revelou que a pessoa é compreendida em diversas nuances. A Sagrada Escritura concebe o ser humano como alguém possuidor de uma origem e de um destino. Falou-se da visão antropocêntrico-fenomenológica da *tradição bíblica*, sobretudo, presente na catequese dos *Sinópticos* acerca do valor absoluto da pessoa humana. Por isso, o teólogo explicou uma parte do Evangelho de Marcos (2,13-3,6) e Lucas (7,19-23): nos *Sinópticos*, Jesus de Nazaré demonstra preferência pelos fracos e excluídos. Ressaltou-se o significado da consciência que atesta a atitude da pessoa na relação com outrem através do comprometimento da responsabilidade.

Já o “giro antropológico”, acentuado pelo Concílio Vaticano II, descreve sabiamente o significado da responsabilidade e da sensibilidade na relação com o outro. Além disso, a Teologia Moral do autor define a pessoa como valor absoluto na estimativa moral. Assim, a dimensão *ôntica* da pessoa revela sua condição como sujeito moral. A *Matriz fenomenológico-hermenêutica*, por sua vez, reitera as considerações das outras duas Matrizes

antropológicas quanto à relevância ética, mas concebe a pessoa como ser relacional. Como traço comum presente nas três Matrizes antropológicas vale destacar o conceito e o significado de “homem integral”, que acredita e defende os valores morais. Seu comportamento pauta-se no amor a Deus e ao próximo como realidades éticas, por meio da solidariedade.

O conceito de “homem integral” tem sua origem ao menos em três períodos históricos: na *Patrística* (no antropocentrismo ético), na *Época Medieval* (nos pressupostos teológicos que asseguraram a dignidade da pessoa) e no *Renascimento teológico do século XVI* (que acentuou com mais propriedade teológica e filosófica a dignidade da pessoa). Os quatro traços antropológicos presentes na *Suma teológica* e desenvolvidos por Marciano Vidal permitiram descrever o “homem integral” como alguém à “imagem de Deus”. O “homem integral” sente-se interpelado pela dinamicidade do futuro, acolhe sua criação em Cristo e participa do dinamismo do Espírito de Deus em seu comportamento. O “homem integral” encontra na *teologia paulina* o substrato teológico: homem “novo” em Cristo, e vive em estado de discernimento, pois se sente como alguém livre. O “homem integral” serve-se da *teologia joanina*: como “ser iluminado”, como “ser em comunhão” e na condição de alguém chamado a viver o amor e a fé.

Depois, apresentou-se uma leitura sincrônico-diacrônica das três Matrizes antropológicas. A *Matriz axiológico-kantiana* oferece a segurança ética em favor da dignidade da pessoa. Nessa Matriz, a pessoa é vista como “fim em si mesmo” e não como “meio”. A *Matriz ôntico-social* defende o paradigma personalista, pois não existe personalismo sem ética. A Matriz descreveu a dimensão relacional, comunitária e social da pessoa. A *Matriz fenomenológico-hermenêutica* voltou-se para a realidade concreta da pessoa. Ela é vista como sendo essencialmente dada à comunicabilidade, com base em sua realidade concreta e existencial.

As três Matrizes antropológicas agem dialeticamente entre si, porém, como já pontuado, a *Matriz axiológico-kantiana* não “necessita” dos pressupostos defendidos pelas outras Matrizes, uma vez que age independentemente. Porém, como demonstrado no diagrama³⁹¹, as *Matrizes ôntico-social* e *fenomenológico-hermenêutica* dependem da *Matriz axiológico-kantiana*, tendo em vista o “giro antropológico” promovido por Kant, que assegura o caráter ético em favor da dignidade da pessoa. Como ponto comum entre as três Matrizes

³⁹¹ Conforme explicações do diagrama da página 241.

antropológicas, ressaltou-se, portanto, que a pessoa é tomada sempre como “fim em si mesmo” e jamais como “meio”.

O processo desenvolvido pelas três Matrizes teve como finalidade a discussão posterior da relação entre pessoa e sexualidade nos escritos de Marciano Vidal. Mas, afinal, o que representa a sexualidade considerando o conjunto da pessoa? Quais são o alcance e o limite da proposta de Marciano Vidal quanto à relação entre pessoa e sexualidade? O desenvolvimento dessas questões será feito no quarto capítulo. Por ora, nota-se que, embora o autor não aprofunde suas reflexões acerca dessa relação, pode-se afirmar que a pessoa e a sexualidade são duas realidades entrelaçadas. Assim, a partir da articulação dos dados das Matrizes antropológicas à Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade, o próximo capítulo detém-se na descrição e explicação da relação entre a pessoa e a sexualidade.

CAPÍTULO 4: PESSOA E SEXUALIDADE: VISÃO E ÊNFASE NAS TRÊS MATRIZES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DA PSICOLOGIA, FILOSOFIA E TEOLOGIA DA SEXUALIDADE

O quarto capítulo desenvolve a relação entre pessoa e sexualidade focado nas ciências empíricas e na articulação hermenêutica para melhor descrever o fenômeno da sexualidade humana. Pessoa e sexualidade são duas realidades inseparáveis. Daí a necessidade de matizar os principais argumentos do teólogo através da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade. A *Psicologia da Sexualidade* acentua o processo de desenvolvimento do ser humano para a Teologia Moral. A pessoa passa necessariamente pelo desenvolvimento moral em termos psicoevolutivos.

A sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa descreve as considerações do autor em relação a Sigmund Freud sobre a realidade evolutiva da sexualidade na configuração da pessoa humana. Atribui-se a Freud a responsabilidade por libertar a sexualidade da redução genital e temporal. Esta parte do trabalho exige as explicações de alguns conceitos da psicanálise de Freud, tais como, *id*, *ego* e *superego*. A teoria cognitivo-evolutiva explica a formação do juízo moral da criança, segundo Jean Piaget. A Psicologia da Sexualidade dedica-se à explicação do sexo cromossômico, gonádico e hormonal.

Percebe-se a relevância quanto aos aspectos da determinação genética do sexo masculino e feminino (sexo cromossômico e gonádico). Explora-se, ainda, o significado dos mecanismos psíquicos desintegradores da sexualidade humana. Aborda-se o complexo campo das patologias sexuais e sua difícil avaliação ética. E, por último, a avaliação antropológica do

autoerotismo. Para melhor compreender o fenômeno do autoerotismo, sua dimensão antropológica, o capítulo prioriza mostrar que a sexualidade humana envolve valores não somente psíquicos como também biológicos.

O estudo da *Filosofia da Sexualidade* concentra-se brevemente nos contrastes que marcaram o fim do século XIX quanto à superioridade do masculino sobre o feminino. A Filosofia da Sexualidade não leva em consideração do ponto de vista da reflexão a diferença sexual, pois dá preferência às discussões quanto ao gênero cultural. A pessoa é tomada como ser sexuado. Explica-se a recorrência do autor a três importantes filósofos – Merleau-Ponty, Paul Ricoeur e Martin Buber – para elucidar o caráter humano da sexualidade. Ocupa-se também da interpretação fenomenológica do corpo como realidade de abertura e de encontro na sexualidade.

O corpo humano tem se tornado uma linguagem performática. Como realidade “erótica”, o corpo abre precedentes para as discussões da relação entre corpo e sexualidade. O estudo da fenomenologia dos gestos carnavais confere sentido à relação. Os elementos antropológicos permitem descrever o fenômeno dos gestos carnavais presente na “ética da carícia”. Mostram-se as ambiguidades desses gestos (beijo, abraço, penetração etc) no universo do sentido da relação. O estudo da condição homossexual explora a difícil realidade dessa condição no campo da moral.

E, por último, a *Teologia da Sexualidade* enfatiza as fontes bíblicas da sexualidade (Relato Sacerdotal e Javista). O tema da moral faz parte do mundo bíblico. Porém, a interpretação do Antigo e do Novo Testamento relacionada à moral oferece estimativas diferentes quanto à repercussão da sexualidade no Cristianismo. Faz-se a relação entre sexualidade e os principais temas da Teologia Dogmática e Sistemática.

O percurso feito permite realizar o cruzamento das Matrizes antropológicas por considerar os dados da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade relevantes para responder, num primeiro momento, a hipótese da tese: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?*

1 Psicologia da Sexualidade

Esta parte desenvolve os seguintes temas: a Psicologia da Sexualidade como ciência empírica; a realidade psicológica da sexualidade: influência freudiana; descrição do

aparelho psíquico freudiano: *id*, *ego* e *superego*; o aparelho psíquico e a dimensão emotiva da moralidade; a sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa; a relevância das etapas da sexualidade para a Moral; a teoria cognitivo-evolutiva na formação do juízo moral da criança: influência piagetiana; sexo cromossômico, gonádico e hormonal: sociologia da sexualidade; mecanismos psíquicos desintegradores da sexualidade e avaliação antropológica do autoerotismo.

1.1 A Psicologia da Sexualidade como ciência empírica

O segundo capítulo descreveu a fundamentação do Método teológico-moral de Marciano Vidal para propor a renovação da Teologia Moral. Explicou-se, primeiramente, que o autor toma como fonte primeira de seu método teológico-moral a Sagrada Escritura. Em segundo, estabelece diálogo com as ciências humanas. Porém, advertiu-se que não parte das ciências humanas para a Teologia Moral, mas da Teologia Moral para as ciências humanas¹. Nesse contexto, a psicologia tem uma relevância especial na sua produção teológico-moral. Psicologia e moral são duas realidades empíricas que se encontram entrelaçadas em seus escritos.

Utiliza a psicologia como ferramenta para descrever o processo de desenvolvimento do ser humano na área da Teologia Moral: “a estrutura psicológica de fatores específicos (tais como afetividade e sentimento) encontra-se condicionada por um conjunto de variáveis que repercutem tanto no desenvolvimento como na configuração do sentido moral”². O sentido (significado) moral se expressa e se traduz em comportamentos. Converte-se em condutas, pois tem uma estrutura tipicamente psicológica. Através da conduta emerge a experiência psíquica: “a psicologia da moralidade é um capítulo importante para as experiências e para as reflexões sobre a conduta humana”³.

Entretanto, adverte:

O estudo do fato psicológico do sentido moral não pode estar condicionado pelo “prejuízo” de uma opção educativa previamente adotada. Embora seja certo que a reflexão sobre o desenvolvimento moral nasceu na maior parte dos autores de suas preocupações educativas (por exemplo, em Kohlberg, Kay, Williams, Bull etc), isto

¹ Cf. VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.32.

² VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.83.

³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.54.

não deve impedir a realização de um trabalho sério e crítico sobre o dado psicológico do desenvolvimento moral⁴.

Precisamente, “todo desenvolvimento exige certo grau de *evolução*. Falar de desenvolvimento moral é falar da formação evolutiva, quase ‘epigenética’, da personalidade moral”⁵. Ou, ainda, “explicar o tema do desenvolvimento do sentido moral em termos psicoevolutivos da personalidade moral supõe admitir a noção e a realidade de *etapas* ou *estágios* que se organizam dentro de uma sequência mais ou menos estável ou ideal”⁶. A estrutura psíquica torna-se uma dimensão valiosa, “pois o psiquismo humano atua sempre como uma totalidade. Não se podem fazer cortes dentro de sua estrutura e de seu funcionamento”⁷. Da especificidade entre psicologia e moral:

A psicologia introduzirá a dimensão ética como um elemento a mais dentro de suas análises sobre a conduta humana. Nesse sentido se pode falar das relações da ética com os campos específicos da psicologia: a) a dimensão ética vista desde a psicopatologia: os valores éticos entram como elementos importantes nas situações psicopatológicas; também se deve analisar a dimensão ética desde os quadros psicopatológicos para purificar a realidade moral; b) a dimensão ética desde a psicologia evolutiva mostra que os valores morais fazem parte da dinâmica psíquica do ser humano⁸.

O nexa entre psicologia e moral ressalta com propriedade o caráter evolutivo presente na configuração psíquica do ser humano. Para isso, utiliza dois conceitos que evidenciam a repercussão desses matizes na sexualidade: “plasticidade” e “mobilidade”. Esses termos, aplicados à sexualidade, indicam que se trata de uma estrutura flexível que se contrapõe à visão de uma estrutura rígida. Essa intuição torna-se válida para a Moral da Sexualidade: “não se pode montar uma moral sexual sobre uma consideração meramente biológica da sexualidade humana. E não se pode, o que seria das piores consequências, considerar a sexualidade humana ao mesmo nível que a sexualidade animal”⁹.

O comportamento sexual na totalidade do ser humano, por estar determinado pelo psiquismo, exige uma série de atitudes que são importantes dentro da moral sexual. Na pessoa, há o lado psíquico do desenvolvimento da sexualidade. Essa realidade traz consequências positivas para a Moral que estuda essa dimensão. Uma dessas consequências

⁴ VIDAL, M. *Psicologia do sentido moral*: obra em colaboração com a Equipe de Reflexão Psicológica (ERP) da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB). Aparecida: Santuário, 2008, p.50. A presente obra encontra-se publicada somente em língua portuguesa.

⁵ VIDAL, M. *Psicologia do sentido moral*, p.50 (grifo do autor).

⁶ VIDAL, M. *Psicologia do sentido moral*, p.51 (grifo do autor).

⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.260.

⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.262-263.

⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.457.

consiste em resgatar a sexualidade do âmbito do puramente biológico. A “plasticidade” e a “mobilidade” resguardam com precisão a sexualidade mais como uma dimensão psíquica que propriamente biológica¹⁰. A Psicologia da Sexualidade na condição de ciência empírica na obra de Marciano Vidal pontua com precisão as considerações positivas e necessárias da psicologia no estudo da sexualidade humana.

A psicologia ressalta o caráter evolutivo presente no desenvolvimento da pessoa. A Teologia Moral necessita dessas descobertas para melhor lidar com o comportamento do ser humano e avaliá-lo, sobretudo, na esfera da sexualidade. Pois ela se encontra atuante na totalidade do desenvolvimento da pessoa humana. É com essa finalidade que o próximo item descreve a sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa. Primeiramente, evidenciam-se os aspectos positivos sublinhados por Marciano Vidal em relação às considerações freudianas no âmbito da moral. Posteriormente, matizam-se as etapas do desenvolvimento da sexualidade, segundo Freud, para em seguida mostrar a incidência da doutrina freudiana nessa parte da Moral da Sexualidade do pensador espanhol.

1.2 A realidade psicológica da sexualidade: influência freudiana

O teólogo, ao explicar os fatores da conduta moral do ser humano, reconhece que “os estudos sobre a psicologia da moralidade buscaram analisar os fatores que integram a estrutura psicológica da conduta moral”¹¹. A explicação da sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa assinala primeiramente a avaliação positiva que ele faz sobre a contribuição de Sigmund Freud ao estudo da sexualidade humana, o que exigiu recorrer aos principais escritos de Freud para melhor contextualizar as considerações de Marciano Vidal sobre esse tema.

Sobre a visão positiva da doutrina de Freud no estudo do desenvolvimento da sexualidade no universo da pessoa, escreve: “a Freud devemos muito em relação ao conhecimento da sexualidade humana”¹². Recorda que o pai da psicanálise apresenta um caminho para a compressão da sexualidade que se encontra ligado à experiência da primeira infância e ao complexo de Édipo. Como ressalta:

¹⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.461.

¹¹ VIDAL, M. *Psicologia do sentido moral*, p.77.

¹² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.462.

Freud libertou a sexualidade de dois “reducionismos”: a redução genital e a redução temporal. A sexualidade recebe, assim, uma extensão no espaço (não somente impulso genital, mas também é amor) e no tempo (não cai de uma vez na puberdade, mas que está submetida a um processo histórico dentro da vida total do indivíduo)¹³.

Pontua ainda, que essa liberação das duas “reduções” assinaladas pode ser entendida

de uma maneira positiva, pois a força libidinal (a libido) converte-se, em instância psicológica, em eros no desejo humano. Ao fazer *vivência*, a sexualidade humana configura a conduta pessoal. Origina uma modulação dentro da unidade do comportamento humano. Essa modulação, ainda pode ser descrita também de uma maneira sincrônica, introduz uma progressão maturativa dentro da vida psíquica do indivíduo¹⁴.

O sentido e a estrutura da sexualidade psicológica na moral sexual lembram que

a dimensão psicológica da sexualidade diz que esta não é única nem preferencialmente *uma pulsão*. Utilizando outra terminologia, a sexualidade não é uma “necessidade”, é também um “desejo”; se faz matéria de *vivência humana*, ao mesmo tempo em que se constitui em forma expressiva da mesma¹⁵.

Explica, ainda, que há outra peculiaridade da instância psicológica da sexualidade: “o comportamento sexual é um comportamento *vivenciado* e feito conduta *humana*”¹⁶. A visão realista sobre a sexualidade como realidade concreta e encarnada na estrutura da pessoa o leva a defender que a sexualidade é mais que pulsão. Pois não se trata somente de uma “necessidade”, é também “desejo”. Não há conduta humana desvinculada da sexualidade e, por sua vez, não há sexualidade humana desprovida da conduta da pessoa.

Por isso ao descrever a sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa, Marciano Vidal recorre aos escritos de Freud. Antes de desenvolver as principais arguições acerca desse tema, faz-se necessária uma apresentação resumida, porém consistente, dos principais conceitos da doutrina freudiana para melhor compreender a sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa. O aparelho psíquico nos escritos de Freud encontra-se estruturado em três instâncias interligadas: *id*, *ego* e *superego*.

1.2.1 Descrição do aparelho psíquico freudiano: id, ego e superego

Marciano Vidal reconhece que o século XX foi um século registrado com marcas profundas na história da humanidade. Esse século se destacou pelas imponentes descobertas e

¹³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.462.

¹⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.462.

¹⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.461 (grifo do autor).

¹⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.461 (grifos do autor).

conquistas realizadas pelo ser humano. Dentre os grandes nomes a que se pode associar uma marcante descoberta feita nesse século está o de Sigmund Freud. Ele criou a psicanálise e descobriu a realidade do inconsciente. Com a nova ciência e suas descobertas, abriu novos horizontes para outras ciências e para a reflexão filosófica, psicológica e teológica, sobretudo, diante da Moral de Atitudes. As contribuições por ele deixadas foram os resultados de uma longa vida dedicada ao estudo e à pesquisa.

Por esses e outros motivos faz-se necessário verificar, de início, algumas concepções sobre o funcionamento do aparelho psíquico sistematizado por ele. Os escritos de Freud despertaram no terreno da teologia, e de modo particular, para a Teologia Moral, diversas interrogações, não feitas diretamente por Freud, mas a partir dos impactos de suas descobertas acerca do funcionamento do aparelho psíquico: “em geral, moralistas e teólogos não se sentiram muito dispostos a acolher o problema da ‘falsa consciência’. Questões que devemos esclarecer, não postas por Freud, mas sim pelas descobertas feitas por ele e pelo que a psicanálise supõe como método de investigação dos processos inconscientes”¹⁷.

Freud criou com a psicanálise um estudo profundo do psiquismo humano. A psicanálise é, antes de tudo, um método terapêutico perpassado por bases racionais para o tratamento dos problemas psíquicos. A teoria psicanalítica está estruturada em vários fatores que foram importantes na elaboração de sua teoria. O próprio Freud os enumera:

Mais uma vez enumerei os fatores que contribuíram na constituição dessa teoria. São eles: ênfase na vida instintual (afetividade), na dinâmica mental, no fato de que mesmo os fenômenos mentais aparentemente mais obscuros e arbitrários possuem invariavelmente um significado e uma causação, a teoria do conflito psíquico e da natureza patogênica do recalque, a visão de que os sintomas constituem satisfação substituta, o reconhecimento da importância etiológica da vida sexual, e especificamente, dos primórdios da sexualidade infantil¹⁸.

Os fatores descritos como peças fundamentais para a sustentação da teoria psicanalítica revelam que o ser humano é um ser de desejo em que o conteúdo mental e o fator sexual¹⁹ exercem influência predominante em sua vida. A psicanálise, de início, pode ser vista como um método de investigação e de tratamento de certas doenças, como a histeria, mas ela não ficou somente nesse ponto, foi além. As discussões feitas pelo pai da psicanálise

¹⁷ MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003, p.29.

¹⁸ FREUD, S. *Uma breve descrição da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.XIX, p.246 (Obras completas de Sigmund Freud).

¹⁹ Cf. FREUD, S. *Psychologie de la vie amoureuse*. Paris: Payot & Rivages, 2010, p.24-104. “À propos d’un type particulier de choix d’objet chez l’homme” (1910); “Du rabaissement le plus commun de la vie amoureuse” (1912); “Le tabou de la virginité” (1918) (p.24-104).

no âmbito da religião²⁰ sobre o impacto dessa variável na vida do ser humano ilustram essa afirmação. Para se ter uma compreensão adequada da psicanálise enquanto ciência dos processos psíquicos, como sublinha Marciano Vidal, requer-se a compreensão da evolução do psiquismo e da personalidade humana nascida a partir de suas descobertas.

O aparelho psíquico está estruturado em três partes que se formam no decorrer dos primeiros anos de vida do ser humano e o acompanha por toda a existência. Essas estruturas são denominadas de *id*, *ego* e *superego*. De forma mais detalhada, escreve Freud:

Chegamos ao conhecimento deste aparelho psíquico pelo estudo do desenvolvimento individual dos seres humanos. À mais antiga destas localidades ou áreas de ação psíquica damos o nome de *id*. Ele contém o que é herdado, que se acha presente no nascimento, que está ausente na constituição da organização somática e que aqui (no *id*) encontram uma primeira expressão psíquica²¹.

A parte do sistema psíquico denominado *id* é onde se encontram toda a energia psíquica e todos os impulsos instintivos do desejo. É a energia instintiva contida no *id* que motiva o indivíduo a se relacionar com o mundo na busca incessante da satisfação. De acordo com Freud, o *id* é inconsciente. Ele procura satisfazer as necessidades do instinto para a preservação da vida. O *id* se caracteriza pela criação do processo primário, isto é, diante de um desejo qualquer é no *id* que se forma a imagem do objeto que permitirá a realização do impulso desejoso. No *id* a busca da organização do desejo não é questionada, não se leva em consideração a adequação da realização do desejo com a realidade física, social ou moral.

Seu funcionamento está dominado pelo princípio do prazer traduzido pela busca imediata da satisfação dos impulsos. Sobre o desenvolvimento do *id* no aparelho psíquico, explica: “se voltarmos o olhar para a história do desenvolvimento de um indivíduo e de seu aparelho psíquico, poderemos perceber uma distinção importante no *id*. Originalmente, com efeito, tudo era *id*; o *ego* desenvolveu-se a partir dele, através da influência contínua do mundo externo”²².

O *ego* surge como intermédio entre aquele impulso desejoso que procura a satisfação imediata proveniente do *id* e a realidade exterior do mundo que rodeia o ser humano. O surgimento do sistema denominado *ego* representa uma evolução psíquica que ocorre naturalmente nos seres humanos. O *ego* funciona pelos processos secundários, que é esta procura de adequação da realidade externa com a realidade interna, para que o desejo seja

²⁰ Cf. FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.IX, p.107-117 (Obras completas de Sigmund Freud).

²¹ FREUD, S. *Esboço de psicanálise*, p.199.

²² FREUD, S. *Esboço de psicanálise*, p.211-212.

realizado. Adequando o desejo à realidade, o *ego* obedece ao princípio da realidade. Desenvolve no indivíduo a percepção de normas impostas pela sociedade. O *ego* possui uma parte inconsciente e outra consciente.

O longo período da infância, durante o qual o ser humano em crescimento vive na dependência dos pais, deixa atrás de si, como um precipitado, a formação, no *ego*, de um agente especial o qual se prolonga a influência parental. Ele recebeu o nome de *superego*²³.

Já o *superego* consiste na terceira evolução do aparelho psíquico. Sua característica é a de estruturar o ideal de ser humano perfeito, diminuindo as eventuais satisfações que colocam em risco esse ideal. O modelo ideal é estruturado a partir da interiorização dos valores morais e proibições que o indivíduo percebe em sua relação com as outras pessoas do seu grupo social. É a estruturação do *superego* que torna possível viver em sociedade, pois ele oferece ao indivíduo a consciência moral. Ele age inconscientemente. A relação existente entre estruturas da personalidade e sua efetivação na realidade estão explicitadas no que Freud escreveu em seu *Esboço de psicanálise*:

O poder do *id* expressa o verdadeiro propósito da vida do organismo do indivíduo. Isto consiste na satisfação de suas necessidades inatas. Nenhum intuito tal o de manter-se vivo ou de proteger-se dos perigos por meio da ansiedade pode ser atribuído ao *id*. Essa é a tarefa do *ego*, cuja missão é também descobrir o método mais favorável e menos perigoso de obter satisfação, levando em conta o mundo externo. O *superego* pode colocar novas necessidades em evidência, mas sua função principal permanece sendo a limitação das satisfações²⁴.

Em relação à teoria psicanalítica freudiana no campo da Teologia Moral, Marciano Vidal reconhece que a ninguém lhe escapa “a constatação da importância que tem o tema da moralidade na teoria psicanalítica. Desde o fundador, Freud, até seus epígenos, como Erikson, passando pelos seguidores mais ou menos críticos, como Fromm, a teoria psicanalítica tem se ocupado profundamente da conduta moral”²⁵. E, sobre o aspecto prevalente que a teoria psicanalítica destaca na conduta moral, o teólogo ressalta “a dimensão emotiva da moralidade. Essa surge do mundo afetivo e se concretiza no mundo da afetividade, identificando-se ou quase se identificando com a instância psíquica do ‘superego’”²⁶. A elaboração de uma teoria do aparelho psíquico é o resultado do estudo, da pesquisa e da observação psicanalítica realizada por Freud. Não há como imaginar a estruturação do

²³ FREUD, S. *Esboço de psicanálise*, p.200.

²⁴ FREUD, S. *Esboço de psicanálise*, p.201.

²⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.55.

²⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.55-56.

psiquismo humano sem levar em consideração as funções mentais do *id*, do *ego* e do *superego*.

1.3 O aparelho psíquico e a dimensão emotiva da moralidade

É através do desenvolvimento e relacionamento dessas partes da mente que surge a teoria do dinamismo da personalidade e do aparelho psíquico na psicanálise. Conhecer um pouco sobre a estrutura do aparelho psíquico freudiano torna-se indispensável para a compreensão do sistema inconsciente. Muito foi falado ao longo da história a respeito do inconsciente, mas acredita-se haver ainda algumas considerações acerca do que realmente esse termo significa. O conceito de inconsciente vem demonstrar que ele é, segundo Freud, “a base geral da vida psíquica”²⁷.

De acordo com Marciano Vidal, “os aspectos subconscientes da consciência moral têm sido postos em relevo pela psicologia profunda: o inconsciente individual por Freud e o inconsciente coletivo por Jung”²⁸. Particularmente, em relação ao alcance do aparelho psíquico freudiano entrelaçado a conduta moral, deixa claro: “Freud descobriu um mecanismo interessante na formação do Super-Ego que para ele constituía a consciência

²⁷ FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.V, p.554 (Obras completas de Sigmund Freud). Essa parte da pesquisa não se propõe a desenvolver os demais conceitos que formam a estrutura do aparelho psíquico freudiano. De acordo com Freud, o *inconsciente* tem um dinamismo complexo. Os outros conceitos que compõem a teoria de Freud e que estão relacionadas com a sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa são os seguintes: *desejo*, *recalque*, *os sonhos*, *realização disfarçada do desejo*, *o sentido da interpretação* e *o inconsciente*. Resumidamente, o *desejo* aparece como um impulso que leva o ser humano à procura incessante da realização de uma necessidade. Caracteriza-se por uma falta que não há preenchimento que descarregue plenamente o impulso desejado. A plena realização do desejo está em um interminável devir. O *recalque*, por sua vez, surge como instrumento que retira certas representações, carregadas de desejos, da consciência. Retirando essas representações da consciência, ele as leva para o inconsciente, onde permanecerão constantemente se esforçando para penetrarem novamente na consciência. Os *sonhos* são as expressões dos desejos mais escondidos do ser humano. A *realização disfarçada do desejo*: segundo Freud, o que ajudará a provocar os sonhos são os desejos que surgiram durante o dia e não puderam ser satisfeitos no decorrer desse mesmo dia, devido a alguma impossibilidade vinda do mundo externo. Esses desejos, por si mesmos são incapazes de produzir um sonho. Permanecem no inconsciente e possivelmente ligando-se a outro desejo inconsciente que possua um mesmo conteúdo e assim produzirão os sonhos. *O sentido da interpretação*: um fato importante sobre os sonhos consiste em saber se todos eles possuem um sentido e uma interpretação correta que esclareça os seus disfarces. Freud está certo de que os sonhos surgem provenientes de desejos recalçados e que todos “realmente têm um sentido e que é possível ter-se um método científico para interpretá-los” (p.122). Freud está se referindo às duas formas em que se concebia o inconsciente. Elas são denominadas como sendo o *descritivo* e o *dinâmico*. Segundo Freud, o *inconsciente descritivo* é “latente (oculto), mas capaz de tornar-se consciente” (FREUD, S. *O ego e o id*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.XIX, p.26 (Obras completas de Sigmund Freud)). Sobre o *inconsciente dinâmico* Freud argumenta “que é recalçado e não é em si próprio e sem mais trabalho, capaz de tornar-se consciente” (p.27).

²⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.354.

moral. Esse mecanismo é a idealização do Eu”²⁹. Freud positivamente denunciou a existência de uma pseudomoral: “daqueles que não têm moral própria, mas que introjetam a moral do ambiente e vivem assim na inconsciência ética; é a moral do Super-Ego”³⁰.

Nesse contexto Marciano Vidal apresenta sua interpretação da teoria freudiana aplicada à Teologia Moral: os escritos de Freud abrem espaço para discutir a dimensão emotiva da moralidade. Permitem explorar o universo afetivo da pessoa na moralidade traduzida por meio do *id*, *ego* e *superego*³¹. Após as explicações acerca do funcionamento do aparelho psíquico freudiano e a interpretação que Marciano Vidal apresenta dessas instâncias para a Teologia Moral, chegou o momento de discorrer acerca da sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa. Entretanto, antes de evidenciar a incidência da teoria de Freud nessa parte da Moral da Sexualidade do teólogo, torna-se necessário descrever brevemente a própria posição de Freud diante desse tema.

Para os especialistas da psicanálise freudiana, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* juntamente com *Interpretação dos sonhos* “figuram sem dúvida como as contribuições mais significativas e originais de Freud para o conhecimento humano”³². E uma das “revoluções” promovidas pela psicanálise consiste em evidenciar as nuances da sexualidade infantil. Essa descoberta provocou indignação, pois falar de sexualidade a propósito do universo das crianças suscitou uma provocação³³. Porém, o próprio Freud adverte quanto ao alcance de *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*: “os primórdios aqui descritos da vida sexual humana só podem ser confirmados por investigadores que tenham paciência e habilidade técnica suficientes para reconduzir a análise até os primeiros anos da infância do paciente”³⁴.

Marciano Vidal descreve o papel positivo que Freud concedeu à sexualidade ao mostrar sua ampliação ao longo do desenvolvimento da pessoa em todas as realizações. Como ressaltou essa ampliação da sexualidade, retirou-a do âmbito do puramente genital. Particularmente, acerca dessa temática, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, o próprio Freud reconhece essa importância, porém adverte quanto à resistência da sociedade a

²⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.354.

³⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.357.

³¹ Cf. VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.24.

³² FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.120. Trata-se do dizer do tradutor das obras de Freud, o britânico James Strachy, em 1949.

³³ Cf. FANGUIN, D. *La psychanalyse: principaux concepts freudiens*. Paris: Ellipses Édition, 2009, p.14.

³⁴ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.126.

esse tema: “convém lembrar ainda que parte do conteúdo deste escrito – a saber, sua insistência na importância da vida sexual para todas as realizações humanas e a ampliação aqui ensaiada do conceito de sexualidade – tem constituído, desde sempre, o mais forte motivo para a resistência que se opõe à psicanálise”³⁵.

Ou ainda, como adverte Freud:

E quanto à “ampliação” do conceito de sexualidade, que a análise das crianças e das chamadas perversões tornou necessária, todos aqueles que desde seu ponto de vista superior olham desdenhosamente para a psicanálise deveriam lembrar-se de quanto essa sexualidade ampliada da psicanálise se aproxima do *Eros* do divino de Platão³⁶.

Freud explica a sexualidade nas etapas do desenvolvimento da criança ressaltando como características da vida sexual infantil:

O fato de ela ser essencialmente autoerótica (seu objeto encontra-se no próprio corpo) e de suas pulsões parciais serem inteiramente desvinculadas e independentes entre si em seus esforços pela obtenção de prazer. O desfecho do desenvolvimento constitui a chamada vida sexual normal do adulto, na qual a obtenção de prazer fica a serviço da função reprodutora, e as pulsões parciais, sob o primado de uma única zona erógena, formam uma organização sólida para a consecução do alvo sexual num objeto sexual alheio³⁷.

O pai da psicanálise recorda que faz parte “da opinião popular sobre a pulsão sexual que ela está ausente na infância e só desperta no período da vida designada da puberdade. Mas esse não é apenas um erro qualquer, e sim um equívoco de graves consequências”³⁸. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* divide-se em sete partes: o período de latência sexual da infância e suas rupturas, as manifestações da sexualidade infantil, o alvo sexual da sexualidade infantil, as manifestações sexuais masturbatórias, a investigação sexual infantil, as fases de desenvolvimento da organização sexual e as fontes da sexualidade infantil³⁹.

Nesta parte do trabalho, a explicação referente à doutrina freudiana relacionada à sexualidade infantil tem como objetivo apenas detalhar o percurso feito por Marciano Vidal por considerar as descobertas de Freud, nessa área, um fator relevante para o desenvolvimento da sexualidade na existência do indivíduo. Assim, o texto encontra-se longe de esgotar as explicações de Freud acerca desse assunto. Seguir-se-á uma breve explicação das partes que

³⁵ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.126.

³⁶ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.127.

³⁷ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.186.

³⁸ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.163.

³⁹ Cf. FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.166-195.

compõem os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* para, em seguida, contextualizar o pensamento de Marciano Vidal acerca dessa discussão.

1.3.1 A sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa

Percebe-se, portanto, que o tema da sexualidade infantil encontra espaço fecundo nos escritos de Freud. A primeira fase – o *período de latência sexual da infância e suas rupturas* – é, para ele, na articulação da doutrina psicanalítica, objeto de investigação, pois se descobriu o poder e a ressonância ora positiva, ora negativa do desenvolvimento da sexualidade na história e na configuração do ser humano⁴⁰: “parece que o recém-nascido traz consigo germes de moções sexuais que continuam a se desenvolver por algum tempo, mas depois sofrem uma supressão progressiva, a qual, por sua vez, pode ser rompida por avanços regulares do desenvolvimento sexual ou suspensão pelas peculiaridades individuais”⁴¹.

No decorrer do período de latência “total ou apenas parcial elege-se as forças anímicas que, mais tarde, surgirão como entraves no caminho da pulsão sexual e estreitarão seu curso à maneira de diques (o asco, o sentimento de vergonha, as exigências dos ideais estéticos e morais)”⁴². Emerge como característica importante dessa primeira fase (latência) do desenvolvimento da sexualidade infantil o fator da “construção das forças defensivas morais à custa da sexualidade, e como se soubessem que a atividade sexual torna a criança

⁴⁰ Cf. FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.164. “Refiro-me à singular *amnésia* que, na maioria das pessoas (mas não em todas!), encobre os primeiros anos da infância, até os seis ou oito anos de idade”. Freud explica, ainda, que ao longo da história de vida muitos acontecimentos desaparecem do inconsciente do indivíduo, porém os fatos ocorridos no âmbito da sexualidade parece ficarem estagnados. Pergunta-se: “Por que terá nossa memória ficado tão para trás em relação a nossas outras atividades anímicas? Ora, temos razões para crer que em nenhuma outra época da vida a capacidade de recepção e reprodução é maior do que justamente nos anos da infância”.

⁴¹ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.166. Sobre as *inibições sexuais* e a *formação reativa e sublimação* da sexualidade infantil, escreve Freud: “Provavelmente, às expensas das próprias moções sexuais infantis, cujo afluxo não cessa nem mesmo durante esse período de latência, mas cuja energia – na totalidade ou em sua maior parte – é desviada do uso sexual e voltada para outros fins. Os historiadores da cultura parecem unânimes em supor que, mediante esse desvio das forças pulsionais sexuais das metas sexuais e por sua orientação para novas metas, num processo que merece o nome de *sublimação*, adquirem-se poderosos componentes para todas as realizações culturais. Acrescentaríamos, portanto, que o mesmo processo entra em jogo no desenvolvimento de cada indivíduo, e situaríamos seu início no período de latência sexual da infância” (p.167-168).

⁴² FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.167. Da importância da primeira fase, pontua Freud: “As moções sexuais desses anos da infância seriam, por um lado, inutilizáveis, já que estão diferidas as funções reprodutoras – a o que constitui o traço principal do período de latência – e, por outro, seriam perversas em si, ou seja, partiriam de zonas erógenas e se sustentariam em pulsões que, dada a direção do desenvolvimento do indivíduo, só poderiam provocar sensações desprazerosas. Por conseguinte, elas despertam forças anímicas contrárias (moções reativas) que, para uma supressão eficaz desse desprazer, erigem os diques psíquicos já mencionados: o asco, vergonha e a moral” (p.168).

irreducável, pois perseguem como ‘vícios’ todas as suas manifestações sexuais, mesmo que não possam fazer muita coisa contra elas”⁴³.

Já a segunda – *as manifestações da sexualidade infantil* – descreve o significado dos movimentos ainda no ventre materno, relacionados com o ato da sucção. Esse comportamento “consiste na repetição rítmica de um contato de sucção com a boca (os lábios), do qual está excluído qualquer propósito de nutrição. Uma parte dos próprios lábios, a língua ou qualquer outro ponto da pele que esteja ao alcance – até o dedão do pé – são tomados como objetos sobre os quais exercer essa sucção”⁴⁴. Nessa fase: “a pulsão não está dirigida para outra pessoa; satisfaz-se no próprio corpo, é *autoerótica*”⁴⁵.

Na terceira – *o alvo sexual da sexualidade infantil* – Freud explica o significado da zona erógena: “trata-se de uma parte da pele ou da mucosa em que certos tipos de estimulação provocam uma sensação prazerosa de determinada qualidade”⁴⁶.

A peculiaridade dessa etapa consiste em mostrar que a propriedade erógena pode ligar-se de maneira mais marcante a certas partes do corpo. Ou, ainda, “a criança chuchadora perscruta seu corpo para sugar alguma parte dele, que depois, por hábito, torna-se a preferida; quando tropeça casualmente numa das partes predestinadas (os mamilos, a genitália), esta decerto retém a preferência”⁴⁷. Por isso o alvo sexual infantil:

Consiste em provocar a satisfação mediante a estimulação apropriada da zona erógena que de algum modo foi escolhida. Essa satisfação deve ter sido vivenciada antes para que reste daí uma necessidade de repeti-la, e é lícito esperarmos que a natureza tenha tomado medidas seguras para que essa vivência não fique entregue ao acaso⁴⁸.

A quarta fase caracteriza-se pelas *manifestações sexuais masturbatórias*. Não seria diferente afirmar que a atividade da zona genital desse período mostra-se vinculada às “atividades sexuais dessa zona erógena, que faz parte dos órgãos sexuais propriamente ditos”;

⁴³ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.168.

⁴⁴ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.169.

⁴⁵ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.170 (grifo do autor). E completa: “Diríamos que os lábios da criança comportam-se como uma *zona erógena*, e a estimulação pelo fluxo cálido de leite foi sem dúvida a origem da sensação prazerosa. A princípio, a satisfação da zona erógena deve ter-se associado com a necessidade de alimento. A atividade sexual apoia-se primeiramente numa das funções que servem à preservação da vida, e só depois torna-se independente delas” (p.171). Ou, ainda, “no chuchar ou sugar com leite já podemos observar as três características essenciais de uma manifestação sexual infantil. Esta nasce apoiando-se numa das funções somáticas, ainda não conhece nenhum objeto sexual, sendo *autoerótica*, e seu alvo sexual acha-se sob o domínio de uma *zona erógena*. Antecipamos que essas características são válidas também para a maioria das outras atividades das pulsões sexuais infantis” (p.172).

⁴⁶ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.172.

⁴⁷ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.173.

⁴⁸ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.173.

elas “são sem dúvida o começo da futura vida sexual ‘normal’”⁴⁹. Nessa etapa, a criança pequena é, antes de qualquer coisa, desprovida de vergonha, e em certos períodos de seus primeiros anos mostra uma satisfação inequívoca no desnudamento do corpo, com ênfase especial nas partes sexuais⁵⁰.

A quinta fase – *a investigação sexual infantil* – defende que “a vida sexual da criança chega à sua primeira florescência entre os três e os cinco anos”⁵¹. Segundo Freud, nesse processo investigatório a criança se ocupa não pela questão da diferença sexual, mas do enigma de onde vêm os bebês. Porém, “a suposição de uma genitália idêntica (masculina) em todos os seres humanos é a primeira das notáveis e momentosas teorias sexuais infantis”⁵². E de forma mais precisa, “pode-se dizer das teorias sexuais infantis que elas são reflexos da própria constituição sexual da criança, e que, apesar de seus erros grotescos, testemunham uma maior compreensão dos processos sexuais do que se pretenderia de seus criadores”⁵³.

A sexta fase – *as fases de desenvolvimento da organização sexual* – volta-se para a investigação das organizações *pré-genitais*, “da vida sexual em que as zonas genitais ainda não assumiram seu papel preponderante”⁵⁴. O ponto central dessa fase consiste em ressaltar a correspondência de duas fases: oral e anal.

A primeira dessas organizações sexuais pré-genitais é a *oral*, ou, se preferirmos, *canibalesca*. Nela, a atividade sexual ainda não se separou da nutrição, nem tampouco se diferenciaram correntes opostas em seu interior. O objeto de uma atividade é também o da outra, e o alvo sexual consiste na *incorporação* do objeto – modelo do que mais tarde irá desempenhar, sob a forma de *identificação*, um papel psíquico tão importante⁵⁵.

Por outro lado, a segunda, *sádico-anal*, mostra que:

A divisão em opostos que perpassa a vida sexual já se constituiu, mas eles ainda não podem ser chamados de *masculino* e *feminino*, e sim *ativo* e *passivo*. A atividade é produzida pela pulsão de dominação através da musculatura do corpo, e como órgão do alvo sexual passivo o que se faz valer é, antes de tudo, a mucosa erógena do intestino; mas há para essas duas aspirações opostas objetos que não coincidem. Ao lado disso, outras pulsões parciais atuam de maneira autoerótica. Nessa fase,

⁴⁹ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.176. O pai da psicanálise explica, ainda, que “os detalhes dessa *segunda* fase de atividade sexual infantil deixam atrás de si as mais profundas marcas (inconscientes) na memória da pessoa, determinam o desenvolvimento de seu caráter, caso ela permaneça sadia, e a sintomatologia de sua neurose, caso venha a adoecer depois da puberdade” (p.178).

⁵⁰ Cf. FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.181.

⁵¹ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.183.

⁵² FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.184.

⁵³ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.185.

⁵⁴ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.186.

⁵⁵ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.187 (grifo do autor).

portanto, já é possível demonstrar a polaridade sexual e o objeto alheio, faltando ainda a organização e a subordinação à função reprodutora⁵⁶.

E, por último, a sétima fase, corresponde às fontes da sexualidade infantil.

Sobressaem nessa fase as excitações sexuais relacionadas às zonas erógenas:

Parece que as mais abundantes providências são tomadas para que o processo da excitação sexual – cuja natureza decerto se tornou bastante enigmática para nós – seja posto em andamento. Cuidam disso, antes de qualquer coisa, e de maneira mais ou menos direta, as excitações das superfícies sensíveis – a pele e os órgãos sensoriais, e da maneira mais imediata, a influência dos estímulos sobre certas áreas designadas como zonas erógenas. O elemento decisivo nessas fontes de excitação sexual é, sem dúvida, a qualidade do estímulo⁵⁷.

As sete fases nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* mostram a dinamicidade da mesma no processo de desenvolvimento da criança. Esse dinamismo corresponde desde a vida infantil até a fase adulta. Daí a importância da compreensão das etapas da sexualidade, objeto de estudo do próximo número.

1.4 A relevância das etapas da sexualidade para a Moral

O que se entende por revolução freudiana no âmbito da sexualidade, de acordo com Marciano Vidal, consiste em afirmar que a sexualidade se faz presente no ser humano desde o estágio infantil a partir da integração do dinamismo natural da criança e a atividade do ambiente. Na Moral da Sexualidade, o autor deixa claro que as fases sexuais, já presentes na criança, sucedem-se de acordo com o desenvolvimento do corpo humano. Esse desenvolvimento caracteriza-se através de três estágios: fase oral, fase anal e fase genital, que coincide com a fase edípica.

Sobre a revolução freudiana relacionada à sexualidade infantil, escreve: “podemos dizer que a sexualidade infantil segue um processo evolutivo, cujas fases torna-se necessário ter em conta. Ao falar aqui da evolução da sexualidade das crianças, convém conjugar esta evolução com a evolução afetiva a que ambas estão intimamente ligadas”⁵⁸. Quanto às fases da sexualidade infantil e seguindo o postulado freudiano, comenta quatro períodos: *a*

⁵⁶ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.187. E mais: “para completar o quadro da vida sexual infantil, é preciso acrescentar que, com frequência ou regularmente, já na infância se efetua uma escolha objetual como a que mostramos ser característica da fase de desenvolvimento da puberdade, ou seja, o conjunto das aspirações sexuais orienta-se para uma única pessoa, na qual elas pretendem alcançar seus objetivos. Na infância, portanto, essa é a maior aproximação possível da forma definitiva assumida pela vida sexual depois da puberdade” (p.188).

⁵⁷ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.193.

⁵⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.463.

concepção e vida intrauterina, a “experiência” do nascimento, as fases da primeira evolução sexual e a fase edípica.

Na primeira – *a concepção e vida intrauterina* – o autor limita-se a dizer apenas dos fatores negativos e positivos do nascimento de uma criança. Essa fase está relacionada com a Moral do Matrimônio: quando uma criança é concebida antes do matrimônio, quando se espera um “menino” e nasce uma “menina”, quando nasce uma criança desejada e querida por seus pais⁵⁹. São fatores relevantes no âmbito do desenvolvimento da criança, como, por exemplo, o sentido do nascimento de uma criança planejada e querida pelos pais. Trata-se, portanto, de uma gravidez desejada e responsável. São contingências que não deixam de causar influências na história de vida da criança, sobretudo na esfera da sexualidade.

Já na segunda fase – *a “experiência” do nascimento* – explica que “esta experiência é primordial na vida do homem. A criança vive esta experiência como uma expulsão brusca de um ambiente fechado que era seu, e como a inauguração de uma autonomia que lhe pede em alguns instantes esforços consideráveis para subsistir”⁶⁰.

A terceira, as fases da primeira evolução sexual,

leva os psicanalistas a admitir que já a partir dos primeiros meses de vida da criança se desenvolve uma vida sexual e emocional intensa. A sexualidade infantil está unida à satisfação de outro instinto (caráter enclítico); não tem um objeto exterior, mas que se satisfaz no próprio corpo (caráter narcisista ou autoerótico); vai-se fixando em regiões eróticas diferentes, em funções diversas de necessidade fisiológica que mais tarde se separam da sexualidade⁶¹.

Nessa fase a sexualidade infantil distingue-se por três etapas: fase oral, anal e fálica. A última, a *fase edípica*, mostra que para chegar à maturidade sexual a criança precisa, primeiramente, estabelecer a primazia da região genital sobre as outras regiões, as quais permanecerão, porém, subordinadas a regiões erógenas. Essa fase consiste também em proporcionar à criança passar do “autoerotismo” (narcisismo) ao “amor objetual”. O complexo de Édipo “se resolve ao chegar à idade da razão. Esta ‘resolução’ origina um estado de tranquilidade (latência da sexualidade) e permite o livre desenvolvimento das faculdades superiores: inteligência e vontade. É a época do período ‘social da criança’”⁶².

Ele discorre, após as quatro fases do desenvolvimento da criança, acerca de mais três etapas para mostrar a importância do despertar da sexualidade e, conseqüentemente,

⁵⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.463.

⁶⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.463.

⁶¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.463-464.

⁶² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.464.

ressalta que a sexualidade humana passa por níveis de desenvolvimento: *sexualidade adolescente*, *sexualidade juvenil* e *sexualidade madura*. Freud, ao descrever as *transformações da puberdade*, explica o significado dessa nova etapa no desenvolvimento da sexualidade.

Com a chegada da puberdade introduzem-se as mudanças que levam a vida sexual infantil à sua configuração normal definitiva. Até esse momento, a pulsão sexual era predominantemente autoerótica; agora, encontra o objeto sexual. Até ali, ela atuava partindo de pulsões e zonas erógenas distintas que, independentemente uma das outras, buscavam certo tipo de prazer como alvo sexual exclusivo. Agora, porém, surge um novo alvo sexual para cuja consecução todas as pulsões parciais se conjugam, enquanto as zonas erógenas subordinam-se ao primado da zona genital⁶³.

Para Marciano Vidal, primeiramente, *a sexualidade adolescente* envolve três momentos: a) o despertar da sexualidade genital: consiste na rápida afirmação dos caracteres sexuais secundários: os órgãos sexuais adquirem sua capacidade fisiológica (antes de o indivíduo alcançar sua capacidade psíquica e social); b) a relação com os demais muda de sentido: surge o comportamento da rebeldia, sobretudo, na esfera do diálogo e da partilha; c) reação “unissexual”: amizades apaixonadas com indivíduos do mesmo sexo, de caráter sentimental ou acompanhadas de práticas homossexuais transitórias⁶⁴.

A *sexualidade juvenil* caracteriza-se, primordialmente, pelo estabelecimento de relações intersubjetivas em que o indivíduo encontra sua própria segurança sexual. Já a *sexualidade madura* divide-se em alguns níveis: em nível da união matrimonial e do diálogo pré-matrimonial, em nível da vida de solteiro ou a viuvez e no nível da virgindade consagrada. Fala-se, portanto, de “uma integração da força sexual dentro de seu dinamismo próprio e do dinamismo geral da pessoa”⁶⁵.

Com o percurso realizado pode-se falar do significado da dimensão psicológica da sexualidade no pensamento teológico de Marciano Vidal. Em sua estimativa na ótica da psicologia entrelaçada com a Moral da Sexualidade há um tripé da sexualidade: ela é mais que uma pulsão. Não consiste somente numa “necessidade”, pois é também um “desejo”. A psicologia introduz o “sentido” da sexualidade humana, como sublinhou Freud e frequentemente lembrou Marciano Vidal. Entretanto, a sexualidade tem dimensões mais importantes que seu caráter meramente psicológico. O autor fala, por exemplo, da dimensão

⁶³ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.196. Para uma melhor compreensão da teoria freudiana em relação às transformações a partir do período da puberdade, a terceira parte dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (As transformações da puberdade, p.196-229) ilustra as descobertas de Freud nessa área.

⁶⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.465.

⁶⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.466.

psicológica da sexualidade, abordada em quatro etapas do desenvolvimento humano: infância, adolescência, juventude e vida adulta⁶⁶.

Percebe-se que não se fixa em reduzir a sexualidade à psicologia, ou somente como processo psicológico. Apenas diz que a psicologia possibilita compreender o processo de desenvolvimento da sexualidade. Para ele, a sexualidade age como uma “função hermenêutica da pessoa”⁶⁷. A sexualidade é concebida como realidade humana, “de linguagem de pessoas”⁶⁸. A função hermenêutica proporciona o salto na forma de abranger o tema da sexualidade humana, pois se refere não somente aos aspectos psíquicos da sexualidade, mas a desvela como realidade relacional da pessoa, como linguagem da pessoa. Por meio da Psicologia da Sexualidade, Marciano Vidal já indica o caráter dialógico da sexualidade humana desenvolvido na Filosofia da Sexualidade.

A sexualidade vista somente pela perspectiva da “necessidade” biológica encontra-se na “obscuridade existencial”. Torna-se caótica e reducionista. Em contrapartida, a “dimensão psicológica introduz o sentido”⁶⁹ na e para a sexualidade humana. O que antes era pulsão abre-se agora à relação. Relação caracterizada na conduta e revestida de linguagem (relacional). Em outros termos, da “pulsão” passa-se à “linguagem”, da “linguagem” à “relação” e da relação à “celebração”⁷⁰. A doutrina freudiana encontra-se presente nos escritos de Marciano Vidal para melhor descrever o desenvolvimento da sexualidade na história de vida do ser humano.

Uma das grandes contribuições de Freud ao estudo da sexualidade tem sido fazer ver que a sexualidade humana não é uma realidade que aparece em um dado momento, de uma vez para sempre na vida do homem. A sexualidade não se dá toda inteira e de uma vez ao homem. A sexualidade é uma realidade dinâmica. Todos os elementos estão submetidos, desde o nascimento até a morte, à lei da evolução contínua⁷¹.

Já a doutrina piagetiana nos escritos do teólogo volta-se não para a descrição das etapas do desenvolvimento da sexualidade na vida da criança, mas para os matizes relacionados à constituição do juízo moral.

⁶⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.461-468.

⁶⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.467.

⁶⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.467.

⁶⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.462.

⁷⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.462.

⁷¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.285.

1.5 Teoria cognitivo-evolutiva na formação do juízo moral da criança: influência piagetiana

Marciano Vidal defende que as teorias da aprendizagem não constituem um corpo doutrinal compacto em relação ao tema da moralidade. São, por exemplo, diferentes os pontos de vista entre a proposta de Skinner frente à psicologia da personalidade de Eysenck⁷². Explica, ainda, que a gênese do sentido moral precisa ser compreendida em dois níveis: filogenético e ontogenético. “O nível filogenético alude à aparição do sentido moral dentro da história cultural da espécie humana, porém, o nível ontogenético refere-se ao surgimento da moralidade na vida do indivíduo humano”⁷³. O autor explica que Piaget⁷⁴ “iniciou a consideração cognitivo-evolutiva do comportamento moral de modo ‘acidental’”⁷⁵. Entretanto, pontua que “a teoria cognitivo-evolutiva da conduta moral tem sido e segue sendo a mais fecunda em análises – teóricas e em propostas educativas do sentido moral, no marco cognitivo-evolutivo desde o qual analisam a moralidade da criança, do adolescente e do jovem”⁷⁶.

Recorda a importância da *Teoria do Equilíbrio Psicossocial* de Piaget, por desenvolver a constituição do *juízo moral da criança*. E também ao fato dessa teoria que “assume uma compreensão da ontogênese do sentido moral. Essa compreensão baseia-se no princípio do equilíbrio psicossocial”⁷⁷. Descreve ainda que na área da psicologia a teoria de Piaget tem um destaque valioso por ressaltar a importância da educação na formação da consciência moral. Essa representa uma das maiores contribuições no campo do estudo da moralidade. “Segundo Piaget, ‘a moral infantil esclarece num certo sentido a moral do adulto. Nada é, portanto, mais útil para formar homens que aprender a conhecer as leis desta formação’”⁷⁸.

O teólogo constata, primeiramente, que o desenvolvimento da moralidade e, posteriormente, da solidariedade está relacionado à necessidade das construções paralelas

⁷² Cf. VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.27.

⁷³ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.32.

⁷⁴ Jean Piaget, psicólogo e filósofo, nasceu no dia 9 de agosto de 1896, em Neuchâtel, tendo ficado conhecido por seu trabalho pioneiro no campo da inteligência infantil. Piaget faleceu em 1980. Escreveu importantes obras, como *O juízo moral na criança* e *Epistemologia genética*, entre outras.

⁷⁵ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.25.

⁷⁶ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.26.

⁷⁷ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.42.

⁷⁸ VIDAL, M. La figura ética del cristiano. *Pentecostés*, Madrid, n.40, p.24, 1975.

entre sistemas cognitivos e morais. De acordo com suas observações, os experimentos de Piaget mostraram que a evolução da solidariedade, relacionada com outros valores, tem início a partir de estruturas endógenas, em decorrência da integração da criança com o meio social, ligadas ao progresso cognitivo. Sobre o alcance da teoria de Piaget outros pensadores defendem:

O livro *O juízo moral na criança* é um marco na história da reflexão humana sobre a moralidade. Sociólogos, como Durkheim, já haviam iniciado pesquisas neste campo. Mas, sem desprezar a importância de outros autores, pode-se dizer que foi Piaget quem estimulou a Psicologia a dar a sua contribuição ao que Levy-Bruhl chamou de ciência dos costumes⁷⁹.

Segundo Piaget, a evolução da moral encontra-se associada com a compreensão das regras do jogo⁸⁰. O teórico suíço defende em sua teoria que toda moralidade possui regras estabelecidas, a exemplo dos jogos, que seguem o mesmo princípio. Marciano Vidal admite como benefícios para a construção da moralidade da criança as regras estabelecidas através dos “jogos de bolas”⁸¹ desenvolvidos por Piaget. Porém, para que a criança possa iniciar sua compreensão das regras do jogo, faz-se necessário que ela consiga operar a descentração. Em outras palavras, ela precisa sair do estágio egocêntrico, presente nos primeiros anos de vida. Isso implica a capacidade de sair do seu próprio ponto de vista e de coordenar as próprias ações juntamente com outras crianças (aos sete anos de idade).

Essa ação compreendida como uma operação proporciona à criança compreender o conjunto de regras estabelecidas nos jogos sociais atrelado aos jogos de contratos estabelecidos com outras pessoas no decorrer do desenvolvimento social⁸². De acordo com Marciano Vidal, a teoria de Piaget baseia-se em duas concepções de moral: a moral não contratual, ou “heterônoma”⁸³, e a moral contratual, ou “autônoma”⁸⁴. A primeira corresponde

⁷⁹ PIAGET, J. *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus Editorial, 1994, p.10 (grifo do autor). Esse dizer encontra-se no prefácio à edição brasileira, escrito por Yves de La Taille.

⁸⁰ Cf. PIAGET, J. *O juízo moral na criança*, p.23. “Os jogos infantis constituem admiráveis instituições sociais. O jogo de bolinhas, entre os meninos, comporta, por exemplo, um sistema muito complexo de regras, isto é, todo um código e toda uma jurisprudência. O psicólogo obrigado por dever profissional a se familiarizar com esse direito consuetudinário a dele extrair a moral implícita, só pode avaliar a riqueza dessas regras à medida que procura dominar seus pormenores”.

⁸¹ VIDAL, M. La figura ética del cristiano, p.24.

⁸² Cf. PIAGET, J. *O juízo moral na criança*, p.23. “Toda moral consiste num sistema de regras, e a essência de toda moralidade deve ser procurada no respeito que o indivíduo adquire por essas regras”.

⁸³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.391. Segundo Marciano Vidal, na doutrina de Piaget, a etapa da heteronomia corresponde ao nível da “moral externa” (dos 7-8 anos). O autor destaca também a etapa da socionomia: etapa e nível da “moral externo-interna” (dos 9-12) (p.392).

⁸⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.393. A etapa da autonomia está associada ao nível da “moral interna” (dos 13 anos em diante). Logicamente que a teoria de Piaget passou por mudanças. Uma dessas mudanças consiste em mostrar que os níveis (pré-moral, moral externa e moral interna) não são estruturas

à ausência total de regras. Esse estágio é chamado por Piaget de “anomia”⁸⁵. Entretanto, na medida em que a criança estabelece contato com o meio social e com as pessoas, ocorre a necessidade de regras para sua adaptação no âmbito social. Esse processo força a criança a estabelecer uma gradual interiorização da regra. A segunda, moral autônoma, indica que há reciprocidade no comportamento da criança, o que remete a juízo de valor. Na obediência autônoma, visualiza-se a perspectiva do outro, o que legitima um sistema de valores, e esse processo torna as regras uma realidade sagrada para a instituição do respeito mútuo. Em outras palavras, “o sentido moral autêntico se dá quando aparece a autonomia”⁸⁶.

De maneira mais precisa, “segundo Piaget, o sentido moral evolui desde uma heteronomia (prática da letra pela letra; concepção objetiva da responsabilidade) até uma concepção moral entendida como cooperação e respeito mútuo”⁸⁷. Como explica Piaget, “à heteronomia sucede a autonomia: a regra do jogo se apresenta à criança não mais como uma lei exterior, sagrada, enquanto imposta pelos adultos, mas como o resultado de uma livre decisão, e como digna de respeito na medida em que é mutuamente consentida”⁸⁸. O pesquisador defende a necessidade do respeito mútuo nas relações de reciprocidade. Porém, ressalta que é da afetividade que surgem os valores.

Piaget apresenta ainda dois tipos de solidariedade: “solidariedade externa” e “solidariedade interna”. A primeira volta-se para o pensamento pré-lógico que impossibilita o sujeito de operar, de pensar sobre hipóteses e inferir que o pensamento do outro possa ser diferente do seu próprio pensamento. Em contraposição, a solidariedade interna, ideal, buscada através da educação, não se detém a critérios de obediência cega às regras e autoridades, pois a lei é produto da própria colaboração desse sujeito que a incorpora ao seu sistema de significações. Pode-se afirmar que a garantia da ação solidária consiste naquele que se propõe, não pela obediência, mas por disposições internas.

As descobertas de Piaget no campo da psicologia, segundo Marciano Vidal, não visavam, a princípio, “analisar psicologicamente a conduta moral enquanto tal nem menos a de propor uma pedagogia moral específica. A finalidade de seus estudos se movia dentro da

rígidas, mas flexíveis. Significa que nem sempre no desenvolvimento moral da criança a idade cronológica corresponderá sistematicamente aos três níveis.

⁸⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.390. Marciano Vidal sublinha que a etapa da “anomia”, na teoria de Piaget, corresponde ao “nível pré-moral” (de 0-6 anos).

⁸⁶ VIDAL, M. *La figura ética del cristiano*, p.24.

⁸⁷ VIDAL, M. *La figura ética del cristiano*, p.24.

⁸⁸ PIAGET, J. *O juízo moral na criança*, p.60.

preocupação pela epistemologia genética: conhecer a forma e evolução do pensamento infantil”⁸⁹.

O próprio Piaget explica que a epistemologia genética aplicada à evolução do pensamento da criança, no nível do conhecimento, mostrou que:

Todo conhecimento contém um aspecto de elaboração nova, e o grande problema da epistemologia consiste em conciliar essa criação de novidades com o fato duplo de que, no terreno formal, elas se fazem acompanhar de necessidades imediatamente elaboradas, e de que, no plano do real, permitem (e são, de fato, as únicas a permitir) a conquista da objetividade⁹⁰.

Da influência da doutrina piagetiana na Teologia Fundamental de Marciano Vidal sobressaem ao menos dois pontos importantes: o primeiro consiste em observar a dimensão da conduta moral: a dimensão intelectual da moralidade.

Essa se mede primordialmente pelo juízo ou critério moral, pelo tipo de motivações intelectualmente assumidas, e pelas sanções que racionalizam a conduta moral. De um modo mais concreto, se põe particular ênfase no aspecto “de onde” vem a moralidade (heteronomia, socrionomia e autonomia)⁹¹.

O segundo aspecto prevalente da teoria de Piaget matizado pelo teólogo corresponde a ressaltar o processo da moralização (ou desmoralização) de acordo com a teoria cognitivo-evolutiva: “propiciado pelos mecanismos de equilíbrio psicossocial. Ou seja, a moralização se realiza através de uma combinação de processos provavelmente do meio. A ‘equilíbrio’ (entre indivíduos e meio) é a palavra que expressa adequadamente a causa dos processos moralizadores (ou desmoralizadores)”⁹². As considerações biológicas e psicológicas sobre o desenvolvimento humano são valiosas para a Teologia Moral de Marciano Vidal. “Ao analisar o mundo das decisões humanas, a psicologia tem manifestado a importância de uma ‘eleição fundamental’ ou ‘projeto geral de vida’ com a estrutura da personalidade. Os atos do homem têm sentido através desta decisão fundamental”⁹³. Constata ainda que esses matizes da psicologia são explorados pela Moral Fundamental, por serem úteis para a construção do conceito de opção fundamental.

⁸⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.56.

⁹⁰ PIAGET, J. *Epistemologia genética*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.1. Nessa importante obra, Piaget descreve sobre a psicogênese dos conhecimentos: os níveis sensoriais, o primeiro nível do pensamento pré-operatório, o segundo nível pré-operatório, o primeiro nível do estágio das operações “concretas”, o segundo nível das operações “concretas” e as operações formais etc. (p.7-47).

⁹¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.57.

⁹² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.57. Marciano Vidal explica, ainda, o método utilizado por Piaget para o conhecimento da estrutura e da função da moralidade: o método clínico (entrevistas) e a utilização elementar da estatística.

⁹³ VIDAL, M. *La figura ética del cristiano*, p.30.

A noção antropológica de opção fundamental se conecta com o sentido mais profundo da liberdade humana. Realiza-se através do que Franzen e Fuchs chamam “liberdade fundamental” e Rahner “liberdade transcendental”. O homem tem uma capacidade de decisão nuclear que se vai desenvolvendo com a singularidade dos diversos comportamentos. Ainda não se compromete totalmente com um ato singularizado, a opção fundamental se vai encarnando com as decisões particulares: se modifica e se aprofunda e até pode ser substituída ao longo da existência pessoal⁹⁴.

Após o percurso realizado em que se ressaltaram as influências dos escritos de Sigmund Freud (na área do desenvolvimento da sexualidade infantil) e as contribuições do psicólogo suíço, Jean Piaget (na área da teoria cognitivo-evolutiva na formação do juízo moral da criança) na obra de Marciano Vidal, chegou o momento de descrever sobre o sexo cromossômico, gonádico e hormonal na Moral da Sexualidade como parte da Psicologia da Sexualidade.

1.6 Sexo cromossômico, gonádico e hormonal: sociologia da sexualidade

Como exposto no terceiro capítulo, Marciano Vidal concebe a sexualidade humana como dimensão de altura: a sexualidade abarca toda a pessoa; dimensão de longitude: a sexualidade corresponde a uma realidade dinâmica; dimensão de profundidade: os valores da sexualidade; dimensão de largura: a sexualidade refere-se a uma força para edificar a pessoa⁹⁵. O dinamismo da sexualidade promove a integração do “eu”. Estabelece a abertura ao “tu”. Convida a pessoa à construção do “nós”. Portanto, trata-se de uma realidade humana. Com esse pressuposto, o autor estabelece o diálogo com a biologia para descrever o aspecto biofisiológico da repercussão da sexualidade na configuração do ser humano.

Nessa perspectiva, discorre acerca do sexo cromossômico (determinação genética do sexo), sexo gonádico (formação das gônadas e dos órgãos genitais externos), sexo hormonal (aparição dos caracteres secundários da manifestação da sexualidade humana)⁹⁶. A dimensão biofisiológica ocupa-se da compreensão global da sexualidade na totalidade da pessoa humana enquanto manifestação dos aspectos biológicos entre os sexos masculino e feminino. Quanto à manifestação genética do sexo, essa descreve a gênese do sexo. A primeira gênese se refere ao *sexo cromossômico*.

Em todas as células do corpo humano há um número determinado de cromossomos (portadores dos gametas). Levam 46 cromossomos, ou melhor, 23 pares de

⁹⁴ VIDAL, M. La figura ética del cristiano, p.30.

⁹⁵ Cf. VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*. Madrid: Tecnos, 1991, p.19-22.

⁹⁶ Cf. VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.28-40.

cromossomos. Desses, 22 pares são cromossomos “somáticos” (autossomas) e um par de cromossomos “sexuais” (heterocromossomos ou gônadas). A fórmula cromossômica difere segundo o sexo: homem, 44 A+ XY; mulher, 44 A + XX⁹⁷.

Através da relação desses pares na fecundação se origina a determinação sexual de um indivíduo: do sexo masculino (XY) ou do sexo feminino (XX). Alcança-se esse processo com a redução cromossômica, gerando o surgimento dos gametas. Assim, “o sexo masculino e feminino se perpetuam segundo um paralelismo cromossômico. Com efeito, teremos duas séries celulares distintas, que originam dois tipos biológicos distintos, o masculino e o feminino”⁹⁸. A segunda gênese, *sexo gonádico*, corresponde à instância biológica que determina indiretamente a formação dos órgãos genitais externos⁹⁹.

A fórmula cromossômica, assim como outros fatores, determina diretamente o tipo de glândula genital (ovário ou testículo), porém não determina mais que indiretamente os caracteres secundários, estando esses determinados pela ação de substâncias químicas ou hormonais que elabora a glândula genital e que, passando ao meio hormonal, influem em todo o organismo.¹⁰⁰

A terceira e última gênese trata do *sexo hormonal*. Esse, por sua vez, encarrega-se da acentuação da diferença sexual por meio das funções das glândulas genitais.

A partir da puberdade, os hormônios sexuais, produzidos mais abundantemente, acentuam a diferenciação sexual. O ovário produz a *folículo* e também a *progesterona*; o testículo produz a *testosterona*. A partir dessa idade aparece formado e diferenciado o sexo com todos os *caracteres secundários*¹⁰¹.

O sexo hormonal descreve, portanto, a fisiologia sexual. “A atividade biológica sexual se leva a cabo por uma série de fatores de controle. Esses formam um circuito neuro-hormonal que constitui a regulação do funcionamento sexual. Os principais órgãos de regulação são: o hipotálamo, por uma parte, e certas glândulas, por outra”¹⁰².

⁹⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.447. O óvulo produz uma só variedade = 22 A + X. . O espermatozoide produz duas variedades = 22 A + Y. Com um espermatozoide de uma (22 A + Y) ou outra (22 A + X) variedade resultará um óvulo (zigoto), respectivamente masculino (44 A + XY) ou feminino (44 A + XX). Assim, pois, desde a concepção, o sexo está determinado, e essa determinação é obra do pai.

⁹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.447-448.

⁹⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.448.

¹⁰⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.448. Porém, Marciano Vidal explica “que todos esses elementos são, em princípio, um embrião, bipotencial, incluídos os gonócitos – células sexuais primitivas. Possuem a capacidade de orientar-se em duas direções, masculina e feminina. Por esse curso pode alterar-se pela intervenção de algum fator externo que perturbe a ordem normal dos feitos (ainda esta eventualidade é bastante excepcional). Quando ao trato genital, os gonócitos e as gônadas tenham sido orientados sexualmente, as glândulas sexuais possuem capacidade de atuar sobre o resto do corpo humano a fim de fazer evidentes nas diferenças exteriores que permitem distinguir com seguridade o homem da mulher, ainda sem a observação dos órgãos genitais externos. São os caracteres externos”.

¹⁰¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.449. Quanto à anatomia sexual, o testículo está formado por um grande número de *tubos* nos quais se produz o esperma. O esperma se esvazia nos condutos retos e dali no epidídimo.

¹⁰² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.451.

Os *sexos cromossômico, gonádico e hormonal* são regulados pelo hipotálamo e pelas glândulas endócrinas. Reconhece-se que o hipotálamo desempenha um desenvolvimento importante no plano da sexualidade. As glândulas endócrinas, a hipófise e as suprarrenais assumem tarefas diversas no âmbito do funcionamento sexual: “a hipófise segrega, entre outros hormônios, as gonadostimulinas ou gonadotropinas, indispensáveis para o desenvolvimento e a função das glândulas genitais, tanto do homem como da mulher”¹⁰³. Por outro lado, a glândula suprarrenal tem um duplo sentido: “pela secreção dos hormônios da ação andrógina e pela profunda influência que tem sobre todo o organismo, inclusive sobre a atividade sexual”¹⁰⁴.

A dimensão biológica da sexualidade torna-se importante por mostrar a organização biológica interna perpassada pelas suas leis próprias na configuração da totalidade da pessoa. “A dimensão biológica é o apoio de todo o edifício da sexualidade humana. Pode-se dizer que é seu “fundo vital”¹⁰⁵: o comportamento sexual humano “se forma desde as forças vitais das pulsões biológicas e em sua realização cobra decisiva importância ao fundo biológico”¹⁰⁶. Adverte, porém do perigo de não se levarem em consideração, na área da Moral da Sexualidade, as considerações biológicas da sexualidade: “tem sido uma falha a redução da sexualidade à ‘genitalidade’, porém cremos necessário advertir que não se pode cair no extremo contrário: compreender a sexualidade humana sem referência a sua instância biológica”¹⁰⁷.

As três instâncias descrevem as particularidades da formação biológica da sexualidade humana. Acredita-se que essas peculiaridades são importantes para uma melhor compreensão da sexualidade e sua incidência para a Moral da Sexualidade. Entretanto, Marciano Vidal pontua que a pessoa corresponde mais a um conceito social¹⁰⁸. Em sua definição entra essencialmente o significado da relação como mecanismo valorativo para as considerações da sexualidade: “o homem é um ‘ser histórico’; tem que construir-se; tem que ‘humanizar-se’”¹⁰⁹.

¹⁰³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.451.

¹⁰⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.451-452.

¹⁰⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.452.

¹⁰⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.452-453.

¹⁰⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.453.

¹⁰⁸ Cf. VIDAL, M. *Bioética*, p.130.

¹⁰⁹ VIDAL, M. *Bioética*, p.139.

“A diferenciação sexual origina diferenças nos âmbitos da existência humana em que tem significado a sexualidade. Se nasce fêmea e se faz mulher. Um fazer-se humano – com – outros”¹¹⁰. Esse é o sentido da articulação das três dimensões que compõem a sexualidade humana, *sexo cromossômico*, *gonádico* e *hormonal*: não reduzir a sexualidade à biologia, mas com os elementos oferecidos por essa, aplicá-los numa correta leitura antropológico-sociológica da sexualidade. Nesse contexto, vale o dizer de Freud: “sabe-se que somente com a puberdade se estabelece a separação nítida entre os caracteres masculinos e femininos, num contraste que tem, a partir daí, uma influência mais decisiva do que qualquer outro sobre a configuração da vida humana”¹¹¹. Com esse recurso podem-se apresentar os mecanismos psíquicos desintegradores da sexualidade no comportamento humano.

1.7 Mecanismos psíquicos desintegradores da sexualidade

O autor na *Moral da Sexualidade* discorre amplamente acerca da patologia sexual à luz da ética. Primeiramente, divide as discussões da patologia sexual em três dimensões. A patologia relacionada com a anatomia sexual: são as “anomalias” sexuais. A patologia referente ao funcionamento ou fisiologia sexual: são as “disfunções” sexuais. E, por último, a patologia na ótica da manifestação no *comportamento* sexual: são as “perversões” ou os desvios sexuais¹¹².

As *anomalias sexuais* “referem-se às alterações na anatomia normal dos órgãos sexuais. Essas podem ser *congenitas* ou *adquiridas* (entre as que se destacam os transtornos endócrinos)”¹¹³. Na categoria das anomalias congênitas, como forma extrema e total, destaca-se o hermafroditismo. No sexo feminino ocorre má formação vulvar, do hímen, vaginal, do útero e do ovário. Já as anomalias adquiridas correspondem a uma realidade concebida como “alterada” pelos fatores agentes físicos, tóxicos, micróbicos, neoplásticos ou degenerativos¹¹⁴.

Explica que as *sexopatias* (endocrinopatias sexuais) são muito frequentes. Dentre essas se destacam: o infantilismo (hipogonadismo). As puberdades precoces (precocidade na aparição dos caracteres sexuais primários e secundários). No sexo masculino há que recordar,

¹¹⁰ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.272.

¹¹¹ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.207.

¹¹² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.719.

¹¹³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.719 (grifo do autor).

¹¹⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.720.

sobretudo, do eunuquismo (ausência de testículo ou completa abolição de sua atividade funcional)¹¹⁵. No amplo campo das disfunções sexuais distinguem-se as patologias das funções sexuais femininas das patologias das funções sexuais masculinas. Como transtornos das funções sexuais femininas encontram-se as alterações por defeitos: *anafrodisia*, correspondente à impossibilidade de obter orgasmo nas relações sexuais, apesar do desejo; *frigidez* (ausência de desejo erótico), que pode chegar à indiferença e à hostilidade a respeito do ato sexual; *ninfomania* (impulso sexual exagerado), que move a multiplicar excessivamente as experiências sexuais; *erotomania* (uma forma de delírio de perversão), caracterizada por preocupações excessivas e exclusivas de ordem genital; *alterações dolorosas* (muito frequentes e pouco confessadas); *dispareunia* (cópula dolorosa) e *vaginismo* (contrações dolorosas dos músculos da vagina), que convertem a união sexual em intolerante e impossível¹¹⁶. Por outro lado, no universo masculino fala-se das disfunções sexuais. Essas alterações funcionais sexuais tipicamente masculinas são agrupadas do seguinte modo: *patologia da ereção* (por defeito: impotência; por excesso: priapismo); *patologia da ejaculação*: ejaculação precoce, impotência *ejaculadi*, poluções *mímiae*, poluções diurnas, espermatorreia e protatorreia; *patologia da libido*: hiperexcitação sexual ou estados hipersexuais por defeito: impotência¹¹⁷.

Quanto aos “desvios ou perversões sexuais”, destacam-se: *autoerotismo*, *pedofilia* (busca de companheiro imaturo, do mesmo ou de outro sexo), *gerontofilia* (busca de indivíduo idoso); *zoofilia ou bestialidade* (atração erótica por animais), *necrofilia* (tendência a satisfazer com um cadáver os próprios impulsos sexuais), *fetichismo* (satisfação sexual condicionada pela presença de um objeto inanimado)¹¹⁸. Pontuam-se, ainda, as consequências dessas patologias sexuais no campo da moral. “Dentro dos três grupos nos quais temos dividido a patologia sexual (anomalias, disfunções e perversões) existem problemas morais concretos e diversificados. Poderia se fazer uma moral da patologia sexual seguindo os esquemas traçados”¹¹⁹.

Reconhece-se a importância do equilíbrio sexual no plano biológico como um fator relevante para o equilíbrio psíquico e para um comportamento sadio. As investigações

¹¹⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.720-721.

¹¹⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.721.

¹¹⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.721.

¹¹⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.721-722.

¹¹⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.722.

dos últimos tempos na área da psicofisiologia colocam em questão a interação entre fisiologia e psiquismo humano. O estudo na área da fisiologia tem demonstrado que o hipotálamo funciona como regulador sexual. Comumente, nota-se que “o equilíbrio psíquico sexual se apoia também sobre *o equilíbrio hormonal*”¹²⁰. Dado esse fato, pede-se ao moralista o conhecimento dessas realidades fisiológicas para melhor fazer conjecturas na perspectiva do juízo moral das perversões sexuais. O mesmo pede-se em relação aos avanços da psicologia para melhor avaliar os desvios sexuais.

A perversão sexual nem sempre é indício de enfermidade psíquica; pode apresentar-se em pessoas normalmente constituídas. Em tais casos, a moral cristã deveria pregar o evangelho da responsabilidade a fim de libertar tais pessoas de sua responsabilidade e projetá-las a uma possessão de si mesmo dentro dos planos de Deus¹²¹.

O autor recorda, ainda, que às vezes as perversões sexuais têm aspectos de enfermidade psíquica ou apresentam sintomas relacionados a essa realidade. Para tais pessoas, a moral cristã pedirá a boa nova da responsabilidade descartando-as do terreno da culpabilidade e dos sentimentos falsos do pecado: “aos que são responsáveis dos comportamentos perversos lhes anunciará uma graça capaz de salvá-los e recuperá-los. Todo homem, a partir de seu esforço e da gratuidade de Deus, pode refazer sua própria história”¹²².

Ao concluir as considerações relacionadas ao tema da patologia sexual e ética, além de evocar o significado da Graça como caminho de reconciliação e de crescimento para a pessoa, ressalta, por outro lado, que se trata de alguém responsável pelos próprios atos morais. A esse, portanto, cabe percorrer o caminho do “Evangelho da Cruz”, pois o Evangelho da Cruz é uma chamada à conversão. Portanto, “aos que não são responsáveis, o evangelho da cruz lhes revela o mistério da dor: existe uma salvação na dor tanto física como psíquica; descobre-lhes o mistério da enfermidade psíquica como a parte obscura da realidade humana, padecida na maior parte das vezes sem culpa pessoal”¹²³. As discussões sobre o autoerotismo merecem uma consideração à parte, não associada, num primeiro momento, aos mecanismos psíquicos desintegradores da sexualidade humana.

¹²⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.726 (grifo do autor).

¹²¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.730.

¹²² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.731.

¹²³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.732.

1.8 Avaliação antropológica do autoerotismo

A primeira parte do quarto capítulo iniciou com as discussões da sexualidade nas etapas do desenvolvimento da criança. Para isso, contou num primeiro momento com as descobertas de Freud associadas com a leitura de Marciano Vidal sobre esse tema. Falou-se da influência freudiana nessa parte da *Moral da Sexualidade* do autor. Freud e Marciano Vidal defendem o mesmo postulado: “as diversas etapas da pessoa humana se medem pelas etapas evolutivas de sua sexualidade”¹²⁴. Para o segundo, a “falha” da sexualidade na existência humana encontra-se no nível evolutivo do ser humano. “Se a sexualidade é uma realidade dinâmica que se faz histórica dentro da vida do indivíduo, temos que admitir que as falhas mais profundas se deem nesse nível evolutivo. São as falhas das ‘fixações’, das ‘regressões’, das ‘imaturidades’”¹²⁵.

De modo mais preciso, pontua que “a evolução sexual tem uma dinâmica interna: é necessário que passe do interesse centrado em si mesmo ao interesse centrado nos demais, do autoerotismo ao aloerotismo”¹²⁶. Freud apresenta uma definição precisa de autoerotismo: “como traço mais adequado dessa prática sexual, salientemos que a pulsão não está dirigida para outra pessoa; satisfaz-se no próprio corpo, é *autoerótica*”¹²⁷. Ou ainda:

No sugar com deleite já podemos observar as três características essenciais de uma manifestação sexual infantil. Esta nasce apoiando-se numa das funções somáticas vitais, ainda não conhece nenhum objeto sexual, sendo *autoerótica*, e seu alvo sexual acha-se sob o domínio de uma *zona erógena*. Antecipamos que essas características são válidas também para a maioria das outras atividades das pulsões sexuais infantis¹²⁸.

A explicação freudiana leva a compreender que “a propriedade erógena pode ligar-se de maneira mais marcante a certas partes do corpo”¹²⁹. Os esclarecimentos de Freud sobre a sexualidade no desenvolvimento da criança proporcionam uma melhor compreensão acerca das discussões do autoerotismo na existência do ser humano. Atrelada a esses esclarecimentos encontra-se a contribuição valiosa de Marciano Vidal em relação à dimensão de profundidade da sexualidade na totalidade da pessoa:

A sexualidade está situada no centro da pessoa humana. Daí que os gestos ou manifestações da sexualidade tenham a mesma densidade ou profundidade das

¹²⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.285.

¹²⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.286.

¹²⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.286.

¹²⁷ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.170 (grifo do autor).

¹²⁸ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.172 (grifos do autor).

¹²⁹ FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.173.

pessoas. É mais igual que a pessoa humana se expressa em diversos níveis, da mesma forma o sexo conhece diversos níveis de expressão¹³⁰.

As discussões do autoerotismo na *Moral da Sexualidade* de Marciano Vidal levam em consideração três dimensões do desenvolvimento da pessoa: adolescência, juventude e vida adulta. No primeiro, emerge o “descobrimento do outro” heterossexual. Trata-se do descobrimento do “tu” heterossexual. No segundo, ocorre o enamoramento ou “noivado”. Porém, na adolescência aparecem os sintomas do *voyeurismo*. E, na juventude, ocorre a descoberta do “outro” sexo na relação. Já na terceira dimensão acontece o que se chama de “psicologia do enamoramento” como fruto do significado do “tu” na relação heterossexual¹³¹.

O autor concebe a sexualidade como vivência pautada na alteridade. Essa, por sua vez, precisa encontrar espaço na “diferenciação específica ao abrir-se ao outro. Quando o impulso sexual é vivido em nível não objetual se fecha sobre o mesmo em um círculo autoerótico e autopossessivo. Freud assinalou muito bem o caráter anárquico, bestial e associado do prazer sexual quando é vivido sem alteridade”¹³². Por isso, defende o papel decisivo da sexualidade no desenvolvimento da personalidade do ser humano. Essa “não pode se considerar como uma força fechada em si mesmo. É uma força da pessoa e para a pessoa”¹³³. Na sexualidade, a pessoa experimenta sua indigência existencial. Porém, através da sexualidade a pessoa vive sua abertura aos demais.

Na avaliação antropológica do autoerotismo nota-se que a sexualidade humana envolve valores não somente psíquicos, mas também biológicos. Ao moralista exige-se conhecimento das realidades psíquicas e biológicas para melhor avaliar eticamente a temática do autoerótico. O autor lembra a contribuição positiva da psicanálise ao identificar a “falha da masturbação” e situá-la como experiência pautada no “narcisismo”. Na avaliação antropológica do autoerotismo, Marciano Vidal propõe o diálogo entre *Moral* e *Psicologia da Sexualidade* para melhor descrever esse tema¹³⁴.

Para avaliar moralmente o autoerotismo na configuração da pessoa, torna-se necessário levar em consideração as motivações envolvidas no comportamento. Até certo ponto é diferente, por exemplo, o significado do autoerotismo na existência de um adolescente, o qual está descobrindo o próprio corpo. Entende-se que o autoerotismo nesse

¹³⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.286.

¹³¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.471.

¹³² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.473.

¹³³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.287.

¹³⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.708-710.

contexto significa ausência do “objeto” do desejo. Por outro lado, essa mesma prática no indivíduo adulto requer certos questionamentos: ocorre por causa da ausência do “objeto” desejado? Ou devido a não condição de estabelecer relação com outrem? A estrutura de personalidade desse indivíduo submeteu-se aos níveis da fixação sexual e gira ao redor deles?

Eduardo Azpitarte, ao descrever a fundamentação teológica, relacionada às discussões do autoerotismo, ressalta que tanto “a argumentação teológica como a sua fundamentação ética admitem hoje novos matizes, que em certo sentido os diferenciam do que se afirmava em épocas anteriores. Foram superados alguns pressupostos morais que não se revelaram totalmente convincentes”¹³⁵. Ou ainda de forma mais esclarecedora:

A base bíblica em que se apoiava a condenação da masturbação não parece mais tão clara e explícita como se acreditava anteriormente. Na Escritura, há inúmeros textos relativos genericamente ao sexo e que condenam especificamente determinados desvios e comportamentos. Mas, uma análise das diversas afirmações leva à seguinte conclusão, geralmente admitida pelos autores: a Escritura não apresenta nenhuma condenação direta e expressa contra essa prática específica. Isso não significa admitir que a masturbação não seja pecado. Essa seria uma conclusão muito leviana e sem a mais elementar lógica, pois a Bíblia não é um manual para confessores, onde possam ser encontradas todas as condutas pecaminosas. A única coisa que dizemos é que, embora outros comportamentos fiquem expressamente excluídos da vida cristã, contra esse não aparecem afirmações categóricas e explícitas¹³⁶.

A leitura antropológica empregada por Marciano Vidal na área da Moral da Sexualidade frente ao autoerotismo contempla, primeiramente, a realidade do desenvolvimento humano: o indivíduo passa por etapas de desenvolvimento. Essas etapas levam em consideração os aspectos biológicos, fisiológicos, sociológicos e psicológicos da pessoa. Em sua avaliação, para uma melhor clareza sobre esse tema, requer-se não perder de vista que o ser humano encontra-se nessas etapas constitutivas de sua personalidade. Por isso, o autoerotismo, numa dessas fases, pode significar descoberta por parte da pessoa de seu desenvolvimento e amadurecimento sexual. Porém, quando foge desse objetivo e o indivíduo fecha-se em seu individualismo sexual, pode-se falar em “pecado” do autoerotismo.

A sexualidade contempla a dimensão da alteridade. Sexualidade refere-se a encontro. Trata-se de uma vida compartilhada e dividida com outra estrutura humana. É a dimensão comunitária da sexualidade. Ainda sobre o autoerotismo, o teólogo leva em

¹³⁵ LÓPEZ AZPITARTE, E. *Ética sexual: masturbação, homossexualismo, relações pré-matrimoniais*. São Paulo: Paulinas, 1991, p.46-47.

¹³⁶ LÓPEZ AZPITARTE, E. *Ética sexual*, p.47-48. Os textos bíblicos empregados com mais frequência acerca do autoerotismo são: Lv 15,16; Dt 23,9-12; Gn 38,6-10; Eclo 23,16-17; 1Cor 6,9-10; Ef 5,7; Gl 5,19-21; Rm 1,24; Ts 4,3-4.

consideração, para melhor avaliar moralmente esse comportamento humano, os aspectos antropológicos¹³⁷. Sobre o significado antropológico do autoerotismo, escreve: “a masturbação é uma variação humana que afeta o todo do sujeito. Não é exclusivamente um problema ‘sexual’, é algo que interessa a todos os homens”¹³⁸. Ele estuda a masturbação como um “problema” antropológico. Leva em conta as considerações médicas e biológicas. Alerta que a Teologia Moral não deve se apoiar nas consequências das “enfermidades” produzidas pela masturbação. “Uma moral e uma educação baseadas no medo de tais consequências são totalmente inadmissíveis por carecer de apoio real”¹³⁹.

Recorda, ainda, que a biologia e a psicologia lidam com a masturbação como um processo normal na configuração sexual do ser humano. Do ponto de vista médico, a masturbação masculina e feminina faz parte do desenvolvimento da pessoa. As considerações psicológicas autorizam ao teólogo afirmar que “a masturbação é também, e sobretudo, um fenômeno psíquico. É um fato dentro da estrutura e da evolução do psiquismo humano”¹⁴⁰. Sobre as causas do autoerotismo, acentua-se que “alguns fatores hereditários podem favorecer a pré-disposição ao autoerotismo, porém não são decisivos para explicar esse fato psíquico”¹⁴¹. O importante consiste em dizer que se trata de uma realidade que ocorre dentro da dimensão evolutiva do indivíduo. Nesse sentido, então, levam-se em consideração os graus de evolução na avaliação moral desse fenômeno.

A masturbação é diferente, em sua estrutura e significado psicológico, segundo as diversas fases da evolução psicosexual. O significado moral deve levar em consideração essa diferença fundamental. É muito diferente a masturbação de um

¹³⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.688.

¹³⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.689.

¹³⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.692.

¹⁴⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.693.

¹⁴¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.693. Outra possível causa pode ser o ambiente familiar, que nem sempre transmite de maneira correta como devem ocorrer as primeiras experiências sexuais das crianças e dos adolescentes. Servindo-se da psicanálise, Marciano Vidal recorda que a criança e o adolescente necessitam de um clima familiar que transmita segurança à criança e ao adolescente. A figura do pai e da mãe torna-se decisiva, pois o dinamismo sexual dos pais é na maioria das vezes captado pelos filhos. O complexo de Édipo, por exemplo, introduz no psiquismo da criança, nem sempre, mas a figura de um pai “castrador” que poderá trazer como consequência o fenômeno da masturbação de forma compulsiva. A *Congregação Para a Doutrina da Fé* (1996-2007) questionou o fato de Marciano Vidal considerar para a avaliação moral da masturbação os *condicionamentos pessoais*. “O autor sustenta que não se tem provado a ‘gravidade *ex toto genere suo* da masturbação’. Certos condicionamentos pessoais são na realidade elementos objetivos desse comportamento, e ‘que não é correto fazer ‘abstração objetiva’ dos condicionamentos pessoais e formar um valor universalmente válido desde o ponto de vista objetivo’. ‘Nem todo ato de masturbação é ‘matéria objetivamente grave’. Seria incorreto o juízo da doutrina moral católica de que os atos autoeróticos são objetivamente ações intrinsecamente más” (p.681, n.20).

adolescente e de um adulto: tem um significado psicológico diferente em um e outro dentro da dinâmica da evolução psicosexual¹⁴².

Não se pode fazer uma avaliação moral igual para todos os tipos de autoerotismo. As contingências são variadas como são variadas as motivações para o autoerotismo¹⁴³. As anotações históricas do Antigo e Novo Testamento não desenvolveram um discurso sobre o tema. Já na época dos “Livros Penitenciais” (Idade Média), os moralistas consideravam a diferença entre a masturbação adolescente e adulta. Recorda, por outro lado, a contribuição positiva de Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino, ora sob o ponto de vista da sexualidade, ora para melhor avaliar o autoerotismo, em decorrência da virada positiva na área da moral sexual: “a partir do influxo aristotélico se considera a sexualidade como uma ‘*facultas naturalis*’; o ato sexual é ‘natural’ e de per si bom e isento de pecado”¹⁴⁴.

Ainda, diante desse tema, a Declaração *Persona Humana* (1975) se posiciona da seguinte forma:

Com frequência hoje em dia põe-se em dúvida ou nega-se expressamente a doutrina transmitida pela Igreja católica segundo a qual a masturbação constitui grave desordem moral. A psicologia e a sociologia, dizem, demonstram que, sobretudo entre os jovens, ela pertence normalmente à maturação da sexualidade. Nisso não haveria falta real e grave, senão na medida em que o sujeito cedesse deliberadamente a uma autossatisfação fechada sobre si mesmo (“ipsação”), porque nesse caso o ato seria radicalmente contrário à comunhão amorosa entre duas pessoas de sexo diferente, sendo esta, como alguns afirmam, o que constitui o principal objetivo no uso da faculdade sexual. Esta opinião, porém, contradiz tanto a doutrina como o costume pastoral da Igreja católica. Seja qual for o valor de certos argumentos de ordem biológica ou fisiológica de que se serviram algumas vezes os teólogos, de fato, tanto o Magistério da Igreja na linha da tradição constante, quanto o servir moral dos fiéis afirmam sem hesitações que a masturbação é um ato intrínseca e gravemente desordenado (Cf. Rm 1,24-27; 1Cor 6,10; 1Tm 1,10).¹⁴⁵

Não obstante a riqueza da psicologia como ciência empírica para melhor compreender o comportamento do ser humano, especificamente na área da sexualidade, ela apresenta um limite: detém-se especificamente em seu objeto: na própria sexualidade. Não se abre para a realidade “espiritual” da sexualidade humana. Diferentemente é a postura da Filosofia da Sexualidade diante dessa temática.

¹⁴² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.695.

¹⁴³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.698.

¹⁴⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.700 (grifo do autor).

¹⁴⁵ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Persona Humana*, n.9. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p.1085.

2 A Filosofia da Sexualidade como hermenêutica

A compreensão filosófica da sexualidade está estruturada da seguinte forma: a pessoa como ser sexuado; a instância afetiva desvela a realidade humana da sexualidade; a sexualidade promove a relação do “eu” – “tu” – “nós”; interpretação fenomenológica do corpo como realidade de abertura e encontro na sexualidade; fenomenologia dos gestos carnis: o sentido da relação; desenvolvimento bíblico e histórico da compreensão da homossexualidade; raízes bíblicas da compreensão cristã da homossexualidade: Antigo e Novo Testamento; a posição da tradição eclesial sobre a homossexualidade: Patrística, Idade Média e Época da Moral Casuística; Doutrina do Magistério Eclesiástico recente sobre a homossexualidade; o estado da questão entre os teólogos católicos em relação à estrutura homossexual; a linguagem como forma de resguardar a realidade humana da homossexualidade e, por último, a condição homossexual: valorização moral da homossexualidade.

O século XIX acompanhou a sexualidade frente à superioridade do masculino sobre o feminino. Travou-se uma luta no âmbito da sexualidade biológica e fisiológica. Voltou-se para a posição do sexo: o “macho” como ser superior à “fêmea”¹⁴⁶. Nessa discussão, o filósofo Michel Foucault promoveu um avanço. Ele não concebe a sexualidade a partir da diferença sexual, mas através do gênero cultural entre masculino e feminino. Trata-se de tomar a sexualidade como construção dos corpos. O masculino e o feminino se constroem mutuamente. Caíram os padrões antigos da sexualidade¹⁴⁷: “uma nova definição da sexualidade, que se constrói no corpo e reconstrói os corpos, nos conduziu nas duas últimas décadas – graças aos trabalhos de Foucault e Thomas Laqueur – a uma aceção do conceito como identidade ou forma de moldar o eu ‘na experiência da carne’”¹⁴⁸. Por isso Marciano Vidal prioriza o resgate da dimensão humana através da Filosofia da Sexualidade.

2.1 A pessoa como ser sexuado

Os aspectos filosóficos da sexualidade na Teologia Moral de Marciano Vidal se apoiam em três filósofos – Merleau-Ponty, Paul Ricoeur e Martin Buber – para explicar a

¹⁴⁶ BORRILLO, D. *A sexualidade tem futuro?*. São Paulo: Loyola, 2002, p.15.

¹⁴⁷ Cf. BORRILLO, D. *A sexualidade tem futuro?*, p.12.

¹⁴⁸ BORRILLO, D. *A sexualidade tem futuro?*, p.18.

dimensão humana da sexualidade¹⁴⁹. Em sua análise, a filosofia a concebe como experiência existencial pessoal¹⁵⁰. Entretanto, apresenta uma crítica aos filósofos em decorrência do silêncio perante essa realidade.

Temos que começar denotando o silêncio dos filósofos perante a realidade humana do sexual. Preocupados com o tema do ser e pelo problema da existência humana, não lançaram seu pensamento por essa abertura existencial para dar caso à noção da sexualidade humana. São muitos os aspectos que explicam esse silêncio filosófico. Os condicionamentos culturais fizeram que a atração dos sexos não tivesse uma cotização mais elevada; em tal ambiente, teria sido um vulto pouco nobre se a mente houvesse se lançado ao tema da sexualidade. Por outra parte, o sexual não excedeu faz pouco tempo aos níveis de uma concepção personalista; ficava-se no âmbito dos instintos, em um terreno biológico; e não era esse um lugar apropriado para fazer saltar o pensar filosófico¹⁵¹.

A filosofia demonstrou interesse pelo tema da sexualidade a partir do momento em que a antropologia ali toma espaço. Na França, no final da década de setenta, Michel Foucault escreve uma obra fundamental: *História da sexualidade: a vontade de saber*. E, mais, *Ética, sexualidade, política*¹⁵². Marciano Vidal ressalta que a primeira grande contribuição da filosofia consistiu em afirmar que o homem é um ser *sexuado*. “O homem não somente ‘tem’ umas estruturas biológicas, psicológicas, culturais de indicação sexual; o homem ‘é’ um ser sexuado. O sexual se instala no núcleo humano; entra na existência enquanto tal”¹⁵³.

Na dimensão filosófica, concebe a sexualidade como alteridade e princípio diferenciador. Nesse ponto identifica-se com Merleau-Ponty: “para Merleau-Ponty, a sexualidade tem um significado existencial”¹⁵⁴. Através do prisma fenomenológico, sua *Moral da Sexualidade* encontra inspiração nas considerações do filósofo francês para descrever o aspecto da intersubjetividade humana da sexualidade. A sexualidade para Merleau-Ponty tem significado existencial, pois a pessoa se percebe através do próprio corpo: “meu corpo é sempre percebido por mim”¹⁵⁵. Fenomenologicamente, a condição básica de toda pessoa está sublinhada pela noção de corporalidade, de tal maneira que nenhum ser humano é assexuado.

¹⁴⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*. Salamanca: *Sígueme*, 1972, p.179-190.

¹⁵⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.477-478.

¹⁵¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.478.

¹⁵² Cf. FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p.56-76. Nessa obra encontra-se a conferência de M. Foucault (1978): “Sexualidade e poder”.

¹⁵³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.478.

¹⁵⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.479.

¹⁵⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p.135.

Por isso Marciano Vidal admite a contribuição positiva para a sexualidade na esfera da filosofia promovida por Merleau-Ponty:

Dentro da reflexão existencialista acerca do fenômeno da intersubjetividade (ou coexistência), Merleau-Ponty supõe um avanço notável. É o primeiro a dar importância ao corpo humano como meio e realizador da intersubjetividade humana. Para ele, a percepção do mundo e a percepção dos demais se realizam não pela imediatez de um “sujeito puro” e um “objeto puro”, mas pela mediação da “corporalidade”. Somente através do corpo existe a consciência do homem para os demais homens¹⁵⁶.

Ao estudar a doutrina fenomenológica do filósofo francês, para melhor descrever sua própria visão no âmbito da filosofia da sexualidade, admite que “a existência, mediante o corpo, se expressa em diversas linhas de intencionalidade (motricidade, inteligência, sexualidade)”¹⁵⁷. Diante das inúmeras maneiras de conceber o corpo através do suporte filosófico de Merleau-Ponty, resgata o legado fenomenológico do filósofo para a sexualidade humana. O conceito de *intencionalidade* privilegia, entre outras possibilidades, o alcance para melhor descrever a sexualidade como realidade humana da pessoa: “aparece, pois, a sexualidade como forma de intencionalidade ou de expressão da existência”¹⁵⁸.

Ou de forma mais precisa:

A sexualidade “significa” a existência. Esta afirmação é sumamente válida. A sexualidade não é um ciclo autônomo, ilhado; está ligada a toda a estrutura pessoal. Não são idênticas sexualidade e existência; o fenômeno sexual não é a “forma existencial” de projetar-se ao ser; nem a alteração sexual é alteração do ser. A sexualidade é um setor da existência. Está presente ao ser como uma “atmosfera”. A existência pode adotar esta atmosfera para manifestar-se; toma, então, forma na sexualidade, e esta se converte em forma expressiva, em linguagem do ser¹⁵⁹.

O raciocínio do autor em matizar o significado da intencionalidade na configuração existencial da sexualidade permite afirmar que essa coexiste com a existência. Logicamente a sexualidade, como explica, não pode dar a classe de intelecção da história de uma existência, pois se trata de uma indicação privilegiada da existência. “A sexualidade não se identifica com a existência, porém dá a esta uma oportunidade de expressão; é uma indicação privilegiada, porque na sexualidade aparece de um modo particular o corpo”¹⁶⁰. A existência, nesse nível, projeta-se em duas linhas de “intencionalidade sexual”: a um nível pré-consciente, em que ocorre a identificação entre sujeito e objeto, e a um nível consciente, no qual se manifesta o desejo. “A captação pré-consciente em que o sujeito ‘recebe’ o sentido

¹⁵⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.186.

¹⁵⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.186.

¹⁵⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.187.

¹⁵⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.187.

¹⁶⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.187.

das coisas e no qual ‘impõe’ o sentido às coisas; nesse momento existe uma unidade entre o pré-objeto e o pré-sujeito; sem esta percepção primordial não poderia existir a relação consciente da intersubjetividade”¹⁶¹.

Qual o significado da realidade pré-consciente com a unidade pré-objeto e pré-sujeito?

Aplicando isso à sexualidade também aqui existe uma percepção radical sexual; é algo que põe o ser em uma situação erótica, e que é o transfundo de toda percepção sexual consciente. Cada um de nós tem um esquema de projeção de nosso ser na linha do sexual. Esse esquema condiciona, por exemplo, a colocação das zonas eróticas no outro; o qual faz com que o sujeito seja solicitado precisamente por aquelas zonas nas quais projeta seu próprio esquema. Dá-se, pois, uma zona quase comum entre os dois sujeitos (unidade de objeto e sujeito). Essa percepção sexual pré-consciente tem seu apoio nas estruturas fisiológicas do corpo¹⁶².

O avanço promovido pela percepção fenomenológica de Merleau-Ponty ensina que nos “centros nervosos existe uma ‘região sexual’, colocada entre a região da representação (córtex cerebral: função pensante) e a região dos automatismos (região medular)”¹⁶³. O alcance dessa descoberta consiste em explicar que:

a região sexual se encontra no cérebro médio, muito próximo a todos os centros que estão em relação com a afetividade. Se pode, pois, “existir sexualmente” antes da atuação sexual. Existe no ser humano algo (pode dar-se ao homem da “libido” ou outro) que dá sentido sexual à existência e que pode entender-se como uma função erótica imanente¹⁶⁴.

A percepção da sexualidade “é fundamentalmente o ‘tomar contato’ de um corpo com outro; porém há que entender esses dois corpos dotados de existência”¹⁶⁵. Porém, “a abertura mediante a qual se realiza esse contato é o desejo. O corpo pode abrir-se ao outro e então se deixa penetrar na coexistência com o outro, por meio do contato do desejo. Então o corpo expressa a totalidade da existência”¹⁶⁶. Através do significado fenomenológico de *intersubjetividade*, o corpo como realidade dada à abertura existencial experimenta no desejo a *coexistência* na relação com o outro: “a percepção sexual é um modo de intersubjetividade; é uma relação dialogal entre duas pessoas”¹⁶⁷. De acordo com o teólogo, esse é o sentido da

¹⁶¹ VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.187.

¹⁶² VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.187-188.

¹⁶³ VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.188.

¹⁶⁴ VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.188.

¹⁶⁵ VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.188.

¹⁶⁶ VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.188.

¹⁶⁷ VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.188.

concepção da sexualidade como intencionalidade da existência “e como modo de perceber o outro”¹⁶⁸.

Descobrem-se, portanto, os aspectos relevantes da sexualidade tomada a partir da intencionalidade existencial para melhor orientar a moral cristã da sexualidade. Primeiramente:

Integra a corporeidade dentro do fenômeno completo da sexualidade humana. O corpo não é “cárcere”, nem “túmulo”, nem “receptáculo” do espírito; e menos ainda na percepção sexual. O corpo é e pertence ao centro da personalidade. A distinção do corpo-espírito é uma abstração, válida unicamente em um momento dialético; o dualismo corpo-espírito tem ocasionado muitas falhas na moral sexual¹⁶⁹.

Em segundo:

Essa concepção da sexualidade evita restringir a sexualidade à genitalidade; quando se cai no dualismo, é muito difícil livrar-se de uma concepção sexual puramente genital; em contraposição, quando se integra bem à corporeidade, aparece a sexualidade em sua ampla dimensão pessoal. A sexualidade não é uma função ligada a determinados órgãos, mas pertence ao ser humano em sua totalidade¹⁷⁰.

E, por último, “essa concepção da sexualidade põe em relevo o caráter dialogal que tem a relação sexual, pois aparece a intersubjetividade através da sexualidade”¹⁷¹. Da relação entre *intencionalidade*, *corpo* e *sexualidade* na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty assumida por Marciano Vidal, conclui-se: “as existências humanas se fazem intersubjetivas através do corpo e mais concretamente através da intencionalidade sexual. A sexualidade é uma linguagem de comunicação entre pessoas em sua dimensão mais profunda de intersubjetividade”¹⁷².

2.2 A instância afetiva desvela a realidade humana da sexualidade

Na evolução do pensamento teológico de Marciano Vidal atrelado à filosofia aplicada à Moral da Sexualidade, estão as ideias-chaves do filósofo francês Paul Ricoeur. Segundo sua interpretação, Paul Ricoeur faz uma análise da pessoa através de três instâncias: “instância cognoscitiva (síntese transcendental na ‘imaginação pura’ das desproporções da

¹⁶⁸ VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.188.

¹⁶⁹ VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.188.

¹⁷⁰ VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.188-189.

¹⁷¹ VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.189.

¹⁷² VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*, p.189.

‘perspectiva finita’ (e o ‘verbo infinito’); instância prática (síntese prática a ‘respeito’ das duas desproporções do ‘caráter’ e da ‘bondade’); e instância afetiva”¹⁷³.

Especificamente, é de interesse a instância *afetiva* para a análise da sexualidade. De acordo com o teólogo, na terceira parte (instância afetiva), dedicada ao estudo da “fragilidade afetiva”, Paul Ricoeur apresenta uma análise das paixões essencialmente humanas, ao desenvolver o esquema de Kant: paixão de ter (*Habsucht*), paixão de poder (*Herrschusucht*) e paixão de valer (*Ehrsucht*)¹⁷⁴. Para estudar a antropologia do homem falível, Ricoeur adota o método “transcendental”: a realidade “intermediária” como síntese das “desproporções” da finitude e da infinitude. Esse esquema se aplica às três instâncias do homem: instância cognoscitiva, prática e afetiva. Segundo a interpretação de Marciano Vidal, Paul Ricoeur inaugura fenomenologicamente uma nova maneira de abordar a sexualidade humana.

O filósofo francês mostra a dimensão humana que há na sexualidade. Com esse alcance e intenção, Marciano Vidal descreve que Paul Ricoeur no seu “esboço de antropologia filosófica” sugere “a estrutura sexual” como um lugar privilegiado em que a pessoa experimenta a “passagem” desproporcional do vital e do humano¹⁷⁵. “E aqui faz sua aparição a *sexualidade*. A estrutura sexual é um lugar privilegiado no qual o homem experimenta a ‘passagem’ ou ‘presença desproporcional’ do vital e do humano. A sexualidade tem uma dimensão instintiva (vital), mas também tem uma dimensão humana”¹⁷⁶. A sexualidade, nessa visão de Paul Ricoeur, recebe seu significado na perspectiva antropológica. Há, logicamente, na sexualidade a realidade instintiva, o que ele chama de vital.

A sexualidade, para o filósofo francês, não permanece estagnada nesse nível. Emerge, num segundo momento, a dimensão humana da sexualidade. Na interpretação do autor estudado, a satisfação sexual, de acordo com Paul Ricoeur, não deve reduzir-se ao simples prazer físico: “através do prazer, o ser humano busca satisfazer outras exigências que vêm a ‘sobrecarregar’ o ‘instinto’; assim entra no indefinido e assim se vai humanizando simultaneamente; o instinto vai perdendo seu caráter cíclico e abrindo-se sem fim”¹⁷⁷. A visão do filósofo francês lembra o valor da ternura na sexualidade, pois, segundo o teólogo

¹⁷³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.479.

¹⁷⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.182.

¹⁷⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.181.

¹⁷⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.182.

¹⁷⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.480.

espanhol, trata-se de uma ternura, no dizer de Paul Ricoeur, profundamente humana, às vezes honrosamente arraigada no instinto humano¹⁷⁸.

Os elementos antropológicos oferecidos pela *fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty juntamente com a compreensão da sexualidade no *esboço de antropologia filosófica* de Paul Ricoeur, assumidos por Marciano Vidal na *Moral da Sexualidade*, evidenciam a sexualidade como realidade de abertura e de encontro. O ser humano se configura como alguém dado à relação. Por isso, expande-se na relação com outrem e ao próprio Deus. Identificado esse caráter relacional do homem, a sexualidade passa a ser o meio pelo qual a pessoa tem acesso ao outro através do encontro interpessoal. Fundamentando-se em Martin Buber, Marciano Vidal explica que a relação interpessoal se dá no “entre”: na relação com outrem se verifica a difusão profunda da realidade mistérica do “eu”.

2.3 A sexualidade promove a relação do “eu” - “tu” - “nós”

A sexualidade é tomada como parte integrante da identidade desenvolvida e da satisfação individual como forma de estreita vinculação social e intensa comunicação. “A sexualidade não é assunto individual. O comportamento sexual se abre aos ‘outros’ no plano social”¹⁷⁹. É sentida primeiramente de forma corpórea, mas toca também o anímico e o espiritual. “A sexualidade é uma das dimensões básicas da pessoa, que repercute sobre as múltiplas manifestações da conduta humana: individual, relacional, matrimonial, celibatária, familiar e social”¹⁸⁰. A realidade do “outro” interpela a pessoa para a consciência da possibilidade de relação.

A realidade existencial da pessoa para o teólogo aponta como caminho reflexivo o aspecto do crescimento moral do ser humano. Este tem como referência o dado da relação dialética perpassado pela realidade da pessoa na condição de ser de relação. O significado antropológico de abertura assume papel importante na ótica social e na configuração sexual do ser humano: “a sexualidade possibilita ao homem o encontro com os demais. A sexualidade é uma porta de saída e de entrada no mundo das pessoas”¹⁸¹. Em outras palavras,

¹⁷⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.480. Sobre esse tema, Marciano Vidal faz referência à obra de Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1969, p.204.

¹⁷⁹ VIDAL, M. *Moral del matrimonio*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1980, p.73.

¹⁸⁰ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.7.

¹⁸¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.480.

“o homem é um ser ‘aberto’. Desde as análises de suas estruturas psicofisiológicas até a compreensão mais profunda do homem aparece esse como uma realidade aberta”¹⁸². Utiliza-se de três dimensões para descrever com precisão a realidade de abertura da qual faz parte a estrutura humana: “a vida humana tem uma dimensão ‘genitiva’ (realidade de), uma dimensão ‘oblativa’ (realidade com) e uma dimensão ‘dativa’ (realidade para)”¹⁸³.

De acordo com sua observação, “a estrutura aberta do homem manifesta duas dimensões fundamentais do mesmo: sua ministeriosidade e sua dadivosidade. O homem é um ser ‘indigente’ e um ser ‘oferente”¹⁸⁴. Ao conceber a realidade humana na condição de abertura, as três dimensões evocam a realidade social-existencial do ser humano. Não se trata de um “sistema fechado”. Ontologicamente, torna-se realidade “de”, realidade “com” e realidade “para”. O ser humano como mistério desvela-se em sua “dadivosidade”. Essa condição traz consequências positivas para a sexualidade humana: o homem expande-se na vivência da sexualidade na relação com outrem¹⁸⁵. Esse dado afeta diretamente a Moral da Sexualidade. Se a sexualidade significa manifestação do comportamento devido ao fato biológico, psicológico, social e teológico, a Moral da Sexualidade nessa perspectiva pode ser tomada como experiência pautada numa “estrutura aberta”¹⁸⁶.

A sexualidade compreendida em sua realidade extensiva (social) encontra no “outro” seu sentido. Esse sentido justifica-se através do caráter relacional. Emerge do relacional o lado subjetivo da sexualidade. Por meio desse nível compreende-se melhor a relação “eu” – “tu”. O “nós”, ainda, está por acontecer¹⁸⁷. De forma mais precisa, “a sexualidade humana sem alteridade se fecha sobre ela mesma narcisisticamente; padece de uma solidão radical; fica fixada em uma etapa arcaica. Isso explica que o eu – tu é a base da relação dialogal”¹⁸⁸. O encontro “eu” – “tu” promove a alteridade. Sexualidade sem alteridade implica comportamento narcísico. A alteridade na sexualidade rompe com a dimensão egoísta prevalecente no “eu” a partir da relação com o “tu”. O aspecto dialógico¹⁸⁹ da sexualidade descobre no “outrem” a expansividade.

¹⁸² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.480.

¹⁸³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.480-481.

¹⁸⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.481.

¹⁸⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.481.

¹⁸⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.469.

¹⁸⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.469.

¹⁸⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.473.

¹⁸⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.474.

O “eu” encontra-se no processo de desenvolvimento da sexualidade, como sistematizado pela Psicologia. Corresponde aos níveis da criança. Entretanto, na adolescência o “eu” estabelece a relação psicanaliticamente conhecida como experiência *voyeur*¹⁹⁰, sem criar, ainda, laços afetivos com uma segunda “estrutura”. Trata-se, portanto, de uma relação *objetal*. Aos poucos se descobre o “tu” relacional: “o homem, ao abrir-se a outra pessoa, faz o descobrimento do ‘tu’, e ao mesmo tempo se descobre a si mesmo como um ‘eu’”¹⁹¹. Dito de outra forma: “na sexualidade humana se realiza essa relação de encontro efusivo entre ‘eu’ e ‘tu’. Não há maior coe fusão que o amor de entrega pessoal”¹⁹².

Marciano Vidal adverte que essa abertura do ser humano não se satisfaz somente com a relação *eu – tu*, pois necessita da aparição de um terceiro, “*nós*”. Esse amor oblatoivo que se encontra “na raiz da doação e recebimento do ‘*eu-tu*’ vai à exigência de produzir e aceitar um ‘*nós*’, que, por sua vez, se abrirá ao ‘*vós*’ para formar a grande família humana. Na sexualidade é onde se evidencia com maior clari dade a aparição de um ‘terceiro’ para formar o ‘*nós*’ familiar”¹⁹³. Os aspectos filosóficos da sexualidade evidenciam que o ser humano encontra-se compreendido como “estrutura” aberta através da sua intersubjetividade como ser dado à oblatividade. À medida que a pessoa se volta para o outro, torna-se capaz de constatar a necessidade da completude de outrem. Nesse lançar-se ao outro, descobre-se a dimensão da doação, de saída de si (eu) para o outro (tu) em vista da construção do ‘nós’. Esse processo chama-se oblatividade¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.474 (grifo do autor).

¹⁹¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.482.

¹⁹² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.482. Essa coe fusão não significa a perda do “eu”.

¹⁹³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.185 (grifos do autor).

¹⁹⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.481-482. O significado da sexualidade como *oblatividade* na *Moral da Sexualidade* de Marciano Vidal passa por três etapas: “*eu*” – “*tu*” e “*nós*”. A sexualidade precisa ser orientada eticamente para humanizar o “*eu*”. A sexualidade humanizada pelo “*eu*” implica passar pela mediação do “*tu*”. O “*tu*”, por sua vez, contempla o diálogo interpessoal. A sexualidade tem que chegar ao “*nós*”. A abertura do ser humano não fica satisfeita somente através da relação “*eu – tu*”. Ela necessita do aparecimento do “*nós*”. Na sexualidade evidencia-se com maior clareza o aparecimento de um “*terceiro*” para formar o “*nós*” humano.

2.4 Interpretação fenomenológica do corpo como realidade de abertura e encontro na sexualidade

A filósofa Judith Butler escreve sobre “performance” e “materialização” dos corpos iniciada no século XX e muito bem acolhida pelo século XXI. Ou, como pergunta o filósofo Daniel Borrillo: “será que a representação da sexualidade pode jogar alguma luz sobre as situações embaraçosas em que se encontra a sexualidade – e em que ela lançou a sociedade ocidental – em nosso início de século?”¹⁹⁵ O lançar-se dos corpos nitidamente visto e constatado pela sociedade ocidental leva a indagar acerca de seu desempenho. A filósofa judia constatou que essa mesma sociedade tem exigido dos corpos o desempenho performativo. Trata-se, portanto, de corpos que falam. Para que servem os corpos? O que se deve fazer com eles? E, o que não se deve fazer com eles? “A insistência da filósofa Judith Butler sobre o corpo como materializado mais do que simplesmente construído abre um novo caminho para essas questões”¹⁹⁶.

O desenvolvimento do corpo como linguagem performática encontra espaço na sexualidade do ser humano, pois a mesma torna-se afetada por esse estilo de linguagem silenciosa que cada vez mais invade e controla o universo sexual da pessoa. É a sexualidade plasmada através das imagens. “O corpo que é materializado de modo performativo é materializado pelos olhares e pelas olhadelas, assim como pelos atos de fala. A linguagem, na medida em que se refere ao corpo, é uma colonização que subsiste ao que é visto e aquilo *mediante o que se é visto*”¹⁹⁷. São os “jogos linguísticos” que afetam os corpos. Como lidam os indivíduos com essas imagens? Na sexualidade, o fenômeno aparece em sua ambivalência, pois são várias as maneiras de conceber e verbalizar essa realidade da sexualidade como linguagem performática traduzida na realidade paradoxal do corpo humano.

Para Judith Butler, o corpo revela a capacidade representativa por parte do sujeito que olha. O corpo é uma realidade “erótica”. E, uma vez que o fenômeno da sexualidade se apresenta na ambivalência, o *erótico* pode tornar-se “pornográfico”. Distante de uma visão

¹⁹⁵ BORRILLO, D. *A sexualidade tem futuro?*, p.25.

¹⁹⁶ BORRILLO, D. *A sexualidade tem futuro?*, p.25. Daniel Borrillo contextualiza o pensamento da filósofa com a seguinte explicação: “Em um livro recente, *Bodies that matter* (1993), Butler propõe uma exploração da maneira pela qual os corpos entram nas linguagens da representação e pela qual se produzem a sua inteligibilidade e a sua habitabilidade. ‘Que performance – e onde –’, pergunta ela já em *Gender trouble* (1989), ‘permitirá modificar as distinções do interior e do exterior e obrigará a um questionamento radical dos pressupostos psicológicos da identidade sexual e de gênero?’” (p.25).

¹⁹⁷ BORRILLO, D. *A sexualidade tem futuro?*, p.26 (grifo do autor).

pessimista, porém, a representação visual materializa o sexo. Entra em cena o significado da “representação social” na sexualidade. Duas pessoas olham para o mesmo *corpo*. Trata-se de dois olhares que emergem, por exemplo, duas formas de conceber o corpo: para o primeiro representa o belo, já para o segundo uma imagem pornográfica. Aí está sua ambivalência. A linguagem dos corpos “performáticos” coloca em discussão a relação entre *corpo* e *sexualidade*, amplamente tratada por Marciano Vidal. O performático evoca, portanto, a construção da sexualidade a qual se vai moldando em forma de linguagem corporal. E o indivíduo do século XXI compra essa linguagem do corpo perfeito. Por que a sexualidade torna-se “performativa”? Ora, porque sou “eu” fazendo-me na fala do corpo.

O segundo capítulo descreveu a pertinente crítica feita pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche ao corpo, concebido meramente como “linguagem espiritual”. Esse, por sua vez, alcança e promove a autoconsciência através da captação dos elementos constitutivos presentes no mundo por meio do eu humano. Para os estudiosos, essa síntese filosófica iniciada por Nietzsche e ampliada no século XX pelo filósofo Edmund Husserl abriu fenomenologicamente uma nova perspectiva reflexiva em torno ao tema do corpo humano. O corpo por ser uma realidade mais que espiritual desperta no ser humano seu caráter intencional como ser de alteridade. Esse dado revela que o corpo encontra-se indiscutivelmente ligado à sexualidade: a sexualidade refere-se a um modo de perceber o outro por meio do corpo. Ou, como escreve o teólogo: “somente através do corpo existe a consciência do homem para os demais homens”¹⁹⁸.

Nesse contexto, o corpo precisa ser concebido como fenômeno de intersubjetividade. Marciano Vidal, ao matizar o avanço da filosofia moderna no campo do estudo do corpo humano, admite a importância das reflexões de Merleau-Ponty nessa área: “é o primeiro a dar importância ao corpo humano como meio e realizador da intersubjetividade humana”¹⁹⁹. Por meio desse reconhecimento explicou-se ainda fenomenologicamente a distinção entre *corpo* e *corporalidade*. “O corpo é o que estuda o anatômico e fisiológico. A corporalidade é a experiência vivida, a do corpo como realidade fenomenológica”²⁰⁰. A *corporalidade* evoca a capacidade *simbólica* do *corpo*. O que significa para a sexualidade?

¹⁹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.483.

¹⁹⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.483.

²⁰⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.206.

Primeiramente, que a percepção do outro na relação passa pela noção de *corporeidade*. Em segundo, o “esquema corporal” atuante no ser humano o projeta para o mundo²⁰¹.

A Moral da Sexualidade em estudo evoca o significado do *corpo* como característica da *sexualidade* por esta relacionar-se com a noção de *corporeidade*. A pessoa realiza sua totalidade, sobretudo, no aspecto ético traduzido na sua condição corporal. De certa maneira, a *corporeidade* remete à estrutura condicionante da vida pessoal, e marca fenomenologicamente o dinamismo moral do ser humano, inclusive na sexualidade. A *corporeidade* existente na pessoa remete à ideia de conceber o corpo como realidade “encarnada”. Trata-se, portanto, de olhar para o corpo na condição de ulterior possibilidade comunicativa. Fenomenologicamente, refere-se a uma “estrutura” aberta dada à alteridade.

A concepção da sexualidade como intencionalidade da existência e como um modo de perceber o outro agrava essas consequências relevantes. Os aspectos filosóficos da sexualidade ressaltam o alcance da intencionalidade para a sexualidade. A intencionalidade consiste no modo de projetar-se na existência. Para a Moral Fundamental, o comportamento é sempre consequência de uma intenção. A doutrina da intencionalidade²⁰² pontua a indissolubilidade entre pensamento e ação e, logicamente, a não separação entre corpo, pensamento e atitude. A sexualidade no corpo emerge como uma das formas de manifestação da intencionalidade. É uma forma de intencionalidade, ou de “expressão da existência”. Nesse caso, encontra-se relacionada com a estrutura pessoal e corporal. No corpo converte-se, como o próprio Marciano Vidal expressa, “em linguagem do ser”²⁰³.

A manifestação consciente da sexualidade se traduz no desejo. Esse desejo não existe sem o corpo como expressão do pensamento na atitude humana. De modo que para os teólogos moralistas, “na corporeidade, a teologia encontra-se com a emoção, com o afeto, com as necessidades básicas do cotidiano, com o prazer, e também com a dor, as opressões e contraposições da vida”²⁰⁴. O corpo abre-se ao outro e daí brota o desejo de ser acolhido por outrem e no outro. Ocorre uma “fusão”, porém sem ferir a alteridade dos implicados na relação. Nessa situação pode-se pensar na cumplicidade entre os corpos, o que o autor chama de “coexistência com o outro”²⁰⁵ no desejo. Dessa relação dialógica entre os corpos, emerge a

²⁰¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.483.

²⁰² Cf. PESQUERO, S. R. A importância da *Act – Psychology* de Franz Brentano, p.340-345.

²⁰³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.483.

²⁰⁴ DOS ANJOS, M. F. O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade, p.291.

²⁰⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.484.

intersubjetividade como substrato para articular-se a fenomenologia dos gestos carniais ou a “moral da carícia”.

2.5 Fenomenologia dos gestos carniais: o sentido da relação

Marciano Vidal não fala propriamente da fenomenologia dos gestos carniais, mas aborda, na *Moral da Sexualidade*, a antropologia e a ética da carícia²⁰⁶. Essa “integra a corporeidade dentro do fenômeno completo da sexualidade humana”²⁰⁷. Ou, ainda, “quando se integra bem a corporeidade, aparece a sexualidade em sua ampla dimensão pessoal”²⁰⁸. A fenomenologia dos gestos carniais descreve o dinamismo e o sentido da relação. A *moral da carícia* fundamentada nos pressupostos fenomenológicos extrapola seu reducionismo como uma simples “função do tato”. Entretanto, o tato “é uma forma rudimentar do encontro interpessoal, quando esse encontro fica reduzido ao plano das meras sensações táteis”²⁰⁹.

O teólogo enumera ao menos três tipos de carícias: “además da carícia hedonista e a carícia benéfica, existe a carícia propriamente erótica. É a forma de encontro amoroso”²¹⁰. Explica que a carícia “adota muitas modalidades; o beijo e o abraço são os dois modos privilegiados desse encontro por meio da carícia erótica. A dança é uma forma complexa de encontro onde têm cabido as restantes formas de encontro táteis”²¹¹. Referindo-se ao comportamento heterossexual, reflete sobre a “autenticidade da carícia (e de suas formas derivadas: beijo, abraço, dança...)”²¹². Para descobrir a autenticidade da carícia “deve se medir de acordo com os princípios do encontro interpessoal do amor. Há de ter-se em conta os critérios do pudor sexual; además, há de aplicarem-se os princípios de toda forma de encontro heterossexual como autêntica linguagem de amor”²¹³.

A fenomenologia dos gestos carniais confere sentido à relação. O encontro amoroso passa necessariamente pelos gestos sexuais entre as pessoas heterossexuais. O autor enumera alguns desses gestos carniais, tais como o *beijo*, o *abraço* e a *dança*. Atrelado a essa tríade encontram-se também a *penetração* e o *orgasmo*. Que análise fenomenológica emerge

²⁰⁶ Cf. VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.75.

²⁰⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.485.

²⁰⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.485.

²⁰⁹ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.75.

²¹⁰ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.76.

²¹¹ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.76.

²¹² VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.76.

²¹³ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.76.

dos gestos carnis? Primeiramente, é necessário levar em consideração que na relação eles são expressivos. Dessa expressividade surgem os significados dos gestos carnis na *antropologia na ética da carícia*, porém atrelados à ambivalência. A ética emerge como recurso para lidar com essa ambivalência nascida dos gestos carnis. Em um primeiro momento, o *beijo*, como manifestação dos gestos carnis, expressa ternura e intimidade²¹⁴. Porém, num segundo momento, esse mesmo beijo evoca, por exemplo, o “canibalismo” como comportamento e ato de devorar o outro na relação. De “comê-lo”.

Entende-se por meio do *abraço* a capacidade de expressar pelo outro desejo de acolhê-lo e protegê-lo. Mas esse mesmo *abraço* pode remeter a uma atitude de possessão e de domínio. Trata-se da ambivalência do *Eros* no abraço: o abraço da acolhida pode resultar na posse do outro. Portanto, *abraços abertos*, com sentido de leveza na relação. Porém, esse mesmo abraço corre o risco de tornar-se um *abraço fechado*, no sentido de possuir, dominar, amarrar, imobilizar e algemar o outro. A *penetração* significa o desejo e a vontade de ser acolhido através da intimidade do outro. O sentido fenomenológico da *penetração* sublinha que na relação há o penetrar e o deixar-se penetrar como manifestação de intimidade e hospitalidade.

Em contraposição, a *penetração* materializada no estupro evidencia o contrário do que foi afirmado: expressa invasão, violência, agressividade. Pois, nesse contexto, não houve convite para participação na intimidade de outrem. Não há sentido de hospitalidade, mas de violação da intimidade. Fala-se, fenomenologicamente, da realidade ambivalente da sexualidade humana. Num primeiro momento os gestos sexuais evocam as dimensões positivas do acolhimento de outro na relação. Já, num segundo momento, expressam as realidades negativas, daí o motivo da ambivalência.

O traço fenomenológico sublinha o significado do encontro de duas *corporeidades*. Na *fenomenologia dos gestos carnis* estão inseridos os diferentes gestos de carinho que podem ser a mais profunda manifestação do dom de si mesmo. A *fenomenologia dos gestos carnis* aplicada à *ética da carícia*, segundo alguns escritos do teólogo estudado, traduz o significado positivo da dimensão físico-corporal, sobretudo para a *Moral do*

²¹⁴ Algumas explicações relacionadas à *fenomenologia dos gestos carnis*, além de contar com os ensinamentos do teólogo Xavier Lacroix e de Marciano Vidal (Ética da carícia), levam também em consideração as explicações do professor Dr. Geraldo De Mori, acerca da ambivalência dos gestos carnis recorrente da disciplina *Sacramento do Matrimônio*, ministrada na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, Brasil, em 2010/1.

Matrimônio. A *Familiaris Consortio* abre espaço para a reflexão teológica fenomenológica sobre o significado dos *gestos carnavais* no matrimônio: “o casal experimenta que a comunhão conjugal é enriquecida por aqueles valores de ternura e afetividade, que constitui a alma profunda da sexualidade humana, inclusive em suas dimensões físicas”²¹⁵. Os *gestos carnavais* demonstram, por um lado, seus aspectos positivos como lugar de acolhimento do outro.

Por outro lado, podem manifestar o contrário, como lugar da violência da posse do outro na relação. Por isso os *gestos carnavais* na *moral da carícia* são incontestavelmente ambíguos. Daí a necessidade da *ética* na *moral da carícia*. Marciano Vidal, ao abordar as discussões sobre *antropologia e ética da carícia*, abre espaço para desenvolver o significado da ética na perspectiva da sexualidade. O sentimento ético que emerge da sexualidade não é tomado como uma lei externa à sexualidade, mas interna. Essa lei interna aponta para a relação que passa pela experiência do laço afetivo. A relação exige que “eu” tenha respeito pelo outro. Ou ainda, o sentido da relação vem do outro que “me” lança a ter interesse pela sua história e pelo seu corpo. Noutras palavras, “a alteridade irrompe, interpelando-me a responder-lhe com o cuidado, com a pré-ocupação e com o des-inter-esse de mim na entrega pelo seu bem”²¹⁶.

A abertura da sexualidade para a dimensão ética reside, justamente, nessa ambiguidade que a caracteriza e, mais do que isso, no fato de que, através dos gestos sexuais, haja alteridades na relação. O *Rosto do outro* é aquilo que interdita o egoísmo e a violência que podem encampar a dinâmica da experiência sexual. Segundo Emmanuel Lévinas, a palavra *amor* encontra-se desgastada; por isso ele prefere falar da “assunção do destino de outrem”²¹⁷. É isto a “visão do Rosto, e se aplica ao primeiro que aparece”²¹⁸. O *Rosto de outro*: trata-se de uma liberdade exterior à minha própria liberdade. O *Rosto do outro* “marca a minha presença no mundo”²¹⁹.

O fato de que haja *alteridades* na relação introduz no campo da sexualidade à dimensão da lei. A partir do momento em que há *alteridades*, nasce o laço afetivo, a fidelidade e a responsabilidade mútua. Nesse contexto, os gestos carnavais recebem um significado normativo. Passa-se do descritivo ao prescritivo, do hermenêutico ao axiológico,

²¹⁵ JUAN PABLO II, Papa. *Familiaris Consortio*, n.32.

²¹⁶ RIBEIRO JÚNIOR, N. O caráter narrativo da normatividade em teologia moral, p.25.

²¹⁷ LÉVINAS, E. *Entre nós*, p.143.

²¹⁸ LÉVINAS, E. *Entre nós*, p.143.

²¹⁹ LÉVINAS, E. *Entre nós*, p.39.

do fenomenológico ao ético. Pois “o dom do corpo na relação sexual é o símbolo real da doação de toda a pessoa”²²⁰. O quarto capítulo, portanto, volta-se para a *Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade*. Antes, porém, de entrar na *Teologia da Sexualidade*, a última parte da Filosofia da Sexualidade aborda a questão da homossexualidade. Trata-se de um tema polêmico e de difícil precisão reflexiva. Esta parte do trabalho encontra-se longe de esgotar a rica reflexão do autor sobre o tema. É de interesse apenas sublinhar alguns pontos das discussões em torno ao comportamento homossexual.

2.6. Desenvolvimento bíblico e histórico da compreensão da homossexualidade

Marciano Vidal, antes de apresentar seu ponto de vista sobre a valorização moral da homossexualidade, realiza um percurso didático dividido em quatro partes²²¹: inicia pelo estudo das “raízes bíblicas da compreensão cristã da homossexualidade”²²². Em segundo, descreve o desenvolvimento histórico da homossexualidade: Patrística, Idade Média e Época da Moral Casuística²²³. Já num terceiro momento, esquematiza “a Doutrina do Magistério Eclesiástico recente”²²⁴. E, por último, apresenta “o estado da questão entre os teólogos católicos”²²⁵. Para melhor descrever o comportamento homossexual, esta seção desenvolve mais dois pontos: a linguagem como forma de resguardar a realidade humana da homossexualidade e a condição homossexual: valorização moral.

2.6.1 Raízes bíblicas da compreensão cristã da homossexualidade: Antigo e Novo Testamento

O estudo das *raízes bíblicas da compreensão cristã da homossexualidade* encontra-se dividido em duas partes: a posição do *Antigo Testamento* e a visão do *Novo Testamento* em relação à homossexualidade. Porém, adverte-se: “sempre que na Bíblia se fala de comportamentos homossexuais, estes aparecem com uma valorização negativa. Por outro lado, na Bíblia há poucas referências diretas sobre a homossexualidade”²²⁶. O *Antigo*

²²⁰ JUAN PABLO II, Papa. *Familiaris Consortio*, n.80.

²²¹ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.101-150.

²²² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.101-108.

²²³ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.111-116.

²²⁴ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.119-138.

²²⁵ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.141-150.

²²⁶ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.101.

Testamento através das tradições judaicas apropriou-se do relato de Sodoma e Gomorra (Gn 19,1-11; 24-29) para recriminar o “pecado” da homossexualidade²²⁷. Os estudiosos com o passar do tempo levantaram questionamentos acerca da veracidade desse relato bíblico como suporte para recriminar a homossexualidade.

O relato de Sodoma, a exemplo de outras passagens bíblicas do Antigo Testamento, permite fazer referência à “injustiça” e ao “quebrantamento” das leis da hospitalidade por parte de Sodoma. Entretanto, “não se pode inferir sem mais que se tratasse concretamente de um intento de violação homossexual. Menos ainda, se pode afirmar que aqueles intentos de atuação homossexual receberam uma tão desconhecida desqualificação divina como havia sido a destruição total daquelas cidades”²²⁸. Há, ainda, alusão a duas leis do Levítico: “não te deitarás com um homem como se deita com uma mulher. É uma abominação” (Lv 18,22)²²⁹. E, “o homem que se deita com outro homem como se fosse uma mulher, ambos cometeram uma abominação; deverão morrer, e o seu sangue cairá sobre eles”. (Lv 20,13)²³⁰. Esses são os dois únicos textos do Antigo Testamento em que claramente se fala da homossexualidade e a condena.

No mundo veterotestamentário não existia a consciência da distinção e não poderia sabê-la, entre “*constituição*” homossexual e “*comportamento*” homossexual.

O que se recrimina é o comportamento por considerá-lo “contrário” a que se pensava normal e comum a condição heterossexual das pessoas (mais concretamente, dos varões). Da condição homossexual enquanto tal não se fala no Antigo Testamento; tampouco dos possíveis comportamentos “normais” das pessoas em condição homossexual.²³¹

²²⁷ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.102. Faz-se uma advertência: “é preciso submeter à revisão o uso dessa passagem bíblica, partindo de uma análise de seu significado objetivo. Os textos do Antigo Testamento que aludem a Sodoma destacam sua completa destruição (cf. Is 1,9; Jr 49,18; Am 4,11; So 2,9) ou assinalam que seus habitantes eram ‘muito maus e pecadores’ (Gn 13,13), fornicadores e mentirosos (Jr 23,14), não socorredores ‘do pobre e do indigente’ (Ez 16,49-50), não respeitosos com a lei da hospitalidade (Eccl 16,8). Nas alusões dos Evangelhos (Mt 10,15; 11,23-24; Lc 17,28-29) não há conotações à temática homossexual. Há dois textos do Novo Testamento que fazem referência a Sodoma com alguma conotação homossexual: o v.7 da carta de Judas se refere ao comércio carnal entre homens e seres quase divinos, enquanto que o texto de 2Pd 2,6-10 fala da conduta libertina em geral”.

²²⁸ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.103. Pergunta-se: “como se chegou à interpretação homossexual? Através dos escritos intertestamentais, como o *Testamento de Benjamim* 9 e o II Henoch 34,2 e 10,4. A esses apócrifos há que recordar os escritos de Filón e Flávio Josefo. Ao contato com o mundo helenista, tais escritos judeus interpretaram a passagem de Sodoma com clara referência ao comportamento homossexual. Os textos anotados de Jo 7 e 2Pd 2,6-8 dependem dessa interpretação”.

²²⁹ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.104.

²³⁰ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.104.

²³¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.104. Não se podem esquecer alguns textos de autêntico sabor homófilo: por exemplo, o texto que relata a amizade de Davi e Jônatas (1Sm 20 e 2Sm 1): “Que sofrimento tenho por ti, meu irmão Jônatas. Tu tinhas para mim tanto encanto, a tua amizade me era mais cara do que o

No *Novo Testamento*, em relação à mensagem de Jesus, não se encontra nos Evangelhos nenhum texto relativo à homossexualidade²³². Em contraposição, fala-se do tema do homossexualismo, no *corpus paulinum*.

Para proclamar “a justiça de Deus, independentemente da lei, a justiça de Deus pela fé em Jesus Cristo” (Rm 3,21-22), Paulo “demonstra que tanto judeus como gregos estão sujeitos ao pecado, como disse a Escritura” (3,10). Em um extenso desenvolvimento dessa “prova”, e com referência direta aos “gregos” (pagãos) (1,18-2,16), introduz o “argumento” dos comportamentos homossexuais²³³.

A condenação de Paulo torna-se forte porque “se refere aos comportamentos homossexuais (e, entre esses, pensa-se nos mais ‘aberrantes’). É impossível que em seu raciocínio funcione a distinção atual entre ‘constituição’ e ‘comportamento’”²³⁴. Em segundo lugar, condena-se a atuação homossexual por apelar à *lei da natureza*: “trata-se de uma categoria estoica, porém assumida nesse caso (como em outros) plenamente e com todo seu valor normativo. Trata-se, junto com a categoria de ‘syneidesis’, de uma notável inculturação moral paulina”²³⁵. Em Rm 1,26, encontra-se a única alusão bíblica à homossexualidade feminina. Há, porém, outros textos neotestamentários que abordam uma lista dos chamados vícios, que, com maior ou menor segurança, fazem alusões aos comportamentos homossexuais: (1Co 6,9-10; 1Tm 1,9-11; Ap 21,8; 22,15)²³⁶.

Da temática do homossexualismo, no *Antigo e Novo Testamento*, conclui-se:

As condenações ao largo de todo o Antigo e do Novo Testamento são muito poucas em número. A atenção ética da Bíblia se centra, pelo contrário, em outros problemas como o da injustiça, a desatenção ao pobre, a idolatria; quando foca os temas sexuais, são outros problemas, como por exemplo o do adultério, os que ocupam sua atenção²³⁷.

amor das mulheres” (2Sm 1,25). Continua o autor: “Podemos licitamente considerar que o pensamento bíblico não condenaria tão drasticamente todos esses outros graus de afetividade que enchem em tantos casos de matizes o que somente em seu ponto culminante fica aqui condenado” (p.105).

²³² Nos textos de Judas 7 e de 2 Pedro 2,7 se fala da conexão com a interpretação do relato veterotestamentário de Sodoma.

²³³ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.106.

²³⁴ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.106.

²³⁵ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.106.

²³⁶ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.107. “Os quatro textos, de modo especial os dois primeiros, pertencem ao gênero literário da ‘listas dos vícios’. Tais listas consistiam em transcrições de catálogos de origem estoica de ampla circulação naquele tempo. O cristianismo primitivo os assumiu com pequenas variantes e os ‘cristianizou’. Sem retirar-lhes valor normativo para a conduta cristã, não se pode considerar como se fossem, em todos seus detalhes, a expressão da genuína moral cristã. Muito menos se pode outorgar a cada uma das expressões uma valorização de gravidade moral tal como tem sido formulada na reflexão teológico-moral ulterior”.

²³⁷ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.109.

2.6.2 O desenvolvimento histórico da tradição eclesial sobre a homossexualidade: Patrística, Idade Média e Época da Moral Casuística

A tradição eclesial sobre a homossexualidade não deixou de estar condicionada pela mentalidade dominante da cultura ocidental de caráter notavelmente homofóbico:

A corrente cristã arrasta elementos socioculturais que a massificam e a condicionam: a atitude anti-helênica do judaísmo pós bíblico nesse tema da homossexualidade (Josefo e Filón); a normativa rigorosa do direito romano e as ulteriores legislações ocidentais; a tonalidade “machista” da cultura ocidental²³⁸.

Esse estudo se divide em três períodos: *Época Patrística*, *Idade Média* e *Época da Moral Casuística*. Na *Patrística* encontram-se textos em que se condena a homossexualidade. A condenação pauta-se na frustração da finalidade pró-criativa, a busca imoderada do prazer e, evidentemente, a forma antinatural do comportamento homossexual.

Clemente de Alexandria denuncia os sodomitas por haver-se queimado no amor em direção aos jovens. São João Crisóstomo pondera esse pecado pelo castigo recebido: já que haviam praticado uma relação sexual sem finalidade procriativa, Deus faria que o ventre mesmo da terra carecesse de produzir frutos para a vida²³⁹.

Por outro lado:

Santo Agostinho acreditava que Sodoma havia se convertido em uma cidade ímpia, posto que a “sodomia” de uma ou outra classe havia-se feito tão corrente como os demais atos permitidos pelas leis. Ao comentar o texto paulino de Rm 1,27-29 compara a homossexualidade ou sodomia com o meretrício. Vê a razão de sua condenação no uso “antinatural” da sexualidade, ao frustrar sua finalidade pró-criadora²⁴⁰.

Além da condenação explícita dos Santos Padres à homossexualidade, a *Época Patrística* através dos concílios evidencia a posição da Igreja sobre o tema. O Concílio de Elvira (305-206) “no cânon 71 nega o sacramento da penitência aos violadores de crianças (*stuprotoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem*: aos violadores de crianças não se deve admitir a comunhão eclesial nem sequer ao final da vida)²⁴¹. Já o Concílio de Ancyra (314) no cânon 17 condena a prática homossexual e a bestialidade. São Basílio exclui os sodomitas dos sacramentos durante 15 anos. A sodomia é também condenada no Concílio XVI de Toledo (693). Quanto à *Época Patrística*, portanto, conclui-se:

Tanto nos textos exortativos da Patrística como nas formulações normativas dos concílios, a condenação da homossexualidade se faz observando a ordem objetiva e tendo como referência os comportamentos mais chamativos. Não se fazem matizes sobre a responsabilidade pessoal nem sobre a diversidade de formas de

²³⁸ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.111.

²³⁹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.112.

²⁴⁰ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.112.

²⁴¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.112 (grifo do autor).

comportamentos homossexuais. Além do mais, o critério da condenação é basicamente a frustração da finalidade pró-criativa²⁴².

Na *Idade Média*, a condenação da homossexualidade ocorreu por meio dos teólogos. Primeiramente, com Santo Tomás de Aquino, considerado um dos teólogos que melhor soube tratar a temática da homossexualidade com profissionalismo teológico na moral católica. Suas considerações a respeito do comportamento homossexual marcaram os séculos posteriores à Idade Média.

Os pecados da vida sexual são classificados em dois grupos: pecados segundo a natureza (“*secundum naturam*”) e aqueles que são contra a natureza (“*contra naturam*”). Os pecados contra a natureza denotam uma “oposição especial contra a ordem natural do ato venereo dentro da espécie humana”. Contradizem o fim próprio do ato venereo, ao impedir a geração. Tais pecados contra a natureza superam, em gravidade, os pecados segundo a natureza porque constituem uma violação da ordem natural fixada por Deus²⁴³.

Pode-se falar de uma tolerância a respeito do homossexualismo na Idade Média? No período medieval destacam-se as considerações a respeito dos “sinais de tolerância”. Realizaram-se inúmeras análises sobre a prática do amor entre pessoas do mesmo sexo, até certo ponto, toleradas pela Igreja e exercidas entre os clérigos e monges. “Segundo esse autor [J. Boswell], a comunidade homossexual de hoje deveria buscar seu passado perdido não tanto na Grécia socrática, mas no século XII medieval, quando os clérigos escreviam poemas de amor a seus amigos e se toleravam bodas entre iguais”²⁴⁴. Porém, J. Boswell constata que essa situação sofreu uma radical mudança a partir do século XIV: “foi precisamente a partir desse século quando a Europa Ocidental foi dominada por uma furiosa obsessão contra a homossexualidade, considerada como o mais horrível dos pecados”²⁴⁵.

Ainda sobre os “sinais de tolerâncias” na Idade Média, quanto à homossexualidade, recorda-se a postura do Papa Leão IX mediante o pedido de Pedro Damião (em seu escrito *Liber Gomorrhianus*) para expulsar do sacerdócio e das ordens religiosas os homossexuais. “O pontífice adotou uma postura mais benigna, segundo encontra-se refletida

²⁴² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.113.

²⁴³ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.114 (grifos do autor). Três são os pecados *contra naturam*: a “inmundícia” ou masturbação, a homossexualidade, ou sodomia, e a bestialidade. A homossexualidade é descrita como uma relação (*concupitus*) com o sexo “não devido”: de um homem com outro homem ou de uma mulher com outra mulher. Entre os três pecados *contra a natureza*, Santo Tomás de Aquino estabelece um grau de gravidade: a *bestialidade* é a mais grave, a *inmundícia* ou *masturbação* é a menos grave. A *homossexualidade* parece lhe reservar um posto intermédio, porém Tomás de Aquino não se detém sobre essa problemática.

²⁴⁴ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.114.

²⁴⁵ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.115.

na expressão que se fez famosa: ‘*sed Nos humanius agentes*’ (porém Nós atuamos de forma mais humana). Readmitiu ao exercício ministerial os clérigos homossexuais arrependidos”²⁴⁶.

E, por último, a *Época da Moral Casuística*. “Os moralistas desta época, que se estende desde o Concílio de Trento até o Vaticano II, sustentam uma postura totalmente contrária ao comportamento homossexual. Desde Santo Afonso até os casuístas mais recentes, mantém-se a condenação”²⁴⁷. A moral sexual desse período avalia a homossexualidade pelo viés do rigorismo pautando-se nos padrões preferencialmente biologicistas. “Santo Afonso estuda a homossexualidade entre as espécies da luxúria consumada que vai contra a natureza e analisa as opiniões manifestadas pelos moralistas anteriores sobre o constitutivo formal da ‘sodomia’, sublinhando que a razão última de sua imoralidade encontra-se na frustração da finalidade pró-criativa”²⁴⁸.

Evidentemente, essa reflexão teológica está marcada por uma compreensão pró-criativa da sexualidade. Pela influência do dualismo helênico e do neoplatonismo na negação do prazer sexual. Pela tendência ao reducionismo genital e por uma compreensão na normatividade do “segundo a natureza”. E por um desenvolvimento pré-científico no campo da sexualidade²⁴⁹.

Os manuais de teologia posteriores conservaram como motivo para a condenação da homossexualidade a sua não capacidade pró-criativa da sexualidade humana. Além disso, condena-se também a busca do prazer sexual na prática homossexual.

2.6.3 Doutrina do Magistério Eclesiástico recente sobre a homossexualidade

O terceiro ponto a ser analisado consiste na longa produção histórica do estudo da homossexualidade. O autor apresenta, primeiramente, as *Intervenções da Congregação para a Doutrina da Fé*. Em sua avaliação, o documento mais importante da mencionada Congregação é a Declaração *Persona Humana* (1975), por ser o primeiro documento do Magistério Eclesiástico moderno a colocar em discussão a realidade antropológica da homossexualidade. Na totalidade do documento, destaca-se o número 8, onde se encontram os aspectos mais importantes.

O documento assume a distinção (“que não parece infundada”) entre estrutura e exercício. Distingue dois tipos de homossexualidade: uma, de caráter *transitório*, “que procede de uma falsa educação, de falta de desenvolvimento sexual normal, de hábito adquirido, de mau exemplo”. E outra, *definitiva*, “causa de certo instinto inato

²⁴⁶ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.116 (grifo do autor).

²⁴⁷ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.116.

²⁴⁸ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.116-117.

²⁴⁹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.117.

ou constituição patológica”. Da primeira forma de homossexualidade diz que “não é incurável”, porém na segunda afirma-se que “se tem por incurável”²⁵⁰.

A Declaração *Persona Humana* não enquadra a homossexualidade no esquema de pecado. Porém, considera a estrutura homossexual como uma condição humana “patológica” (*vitata constituti*). Entretanto, essa afirmação não vai de encontro à “postura da psiquiatria atual, que não a enquadra dentro das enfermidades psíquicas”²⁵¹. Outro ponto da *Persona Humana* analisado consiste na reflexão quanto ao *juízo moral do comportamento homossexual* (genital). Esse, por sua vez, se expressa “em termos da ética objetivista e intrinsecista: ‘são atos privados de sua necessária e essencial ordenação’; ‘por sua intrínseca natureza são desordenados e não podem ser nunca aprovados de algum modo’”²⁵².

Em contraposição, essa rígida postura quanto à valoração moral da homossexualidade, encontra-se:

suavizada pastoralmente, sobretudo no que se refere aos homossexuais constitutivamente tais. Ainda se reprova todo “método pastoral que reconheça uma justificativa moral a esses atos por considerá-los conformes à condição dessas pessoas”. Entretanto, afirma-se também que “indubitavelmente essas pessoas homossexuais devem ser acolhidas, na ação pastoral, com compreensão e devem ser incentivadas na esperança de superar suas dificuldades pessoais e sua inadaptação social. Também sua culpabilidade deve ser julgada com prudência”²⁵³.

Há outros documentos da *Doutrina do Magistério Eclesiástico* recente sobre a estrutura homossexual: *Carta aos Bispos da Igreja Católica* (de 1º de outubro de 1986). A carta trata do cuidado das pessoas homossexuais por parte da Congregação Para a Doutrina da Fé. Reafirma a doutrina do documento precedente de 1975 e apresenta algumas experiências pastorais com sinais de abertura. Porém, a carta reafirma que a prática homossexual pode ameaçar seriamente as vidas e o bem estar de um alto número de pessoas. Ou, “ainda aceitando a distinção entre condição e atividade homossexual, não deixou claro até onde se entende o conceito de atividade e seguiu projetando uma compreensão da condição homossexual em chave de patologia”²⁵⁴.

Existe também o documento sobre *Algumas considerações concernentes a resposta a proposições da lei sobre a não discriminação de pessoas homossexuais* (1992) e as *Considerações sobre as uniões entre pessoas homossexuais* (2003). Outros documentos romanos, tais como: *Orientações educativas sobre o amor humano* (1º de novembro de 1983,

²⁵⁰ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.120 (grifo do autor).

²⁵¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.120.

²⁵² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.120.

²⁵³ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.121.

²⁵⁴ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.123.

nn.101-103), que ressalta a discussão da homossexualidade com um tom educativo e pedagógico. O *Catecismo da Igreja Católica* (1992) dedica três números à questão da homossexualidade (nn.2357-2359). O *Pontifício Conselho para a Família* publicou o documento *Sexualidade humana: verdade e significado* (8 de dezembro de 1995). Dedicou o número 104 ao tema da homossexualidade. Esse mesmo Conselho para a Família publicou no ano de 2000 um documento intitulado *Família, matrimônio e “uniões de fato”*. Em um contexto geral, o documento aborda as uniões de pessoas homossexuais.

E, por último, a *Congregação Para a Educação Católica* publicou uma *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional em relação às pessoas de tendências homossexuais antes de sua admissão ao Seminário e às Ordens Sagradas* (4 de novembro de 2005)²⁵⁵.

Que balanço faz Marciano Vidal da postura do Magistério Eclesiástico sobre a homossexualidade? Primeiramente, explica que o Magistério distingue entre orientação homossexual e atividade homossexual: “enquanto isso, a condição homossexual em si mesma não aparece desqualificada, o que se desqualifica expressamente são os atos homossexuais, ainda se insiste na prudência em sua valorização”²⁵⁶.

Em segundo lugar, o *Catecismo* “apresenta com clareza os argumentos que justificam essa desqualificação da atividade homossexual: seu caráter não natural, a falta de complementaridade afetivo-sexual e a falta de abertura à transmissão da vida”²⁵⁷. Em terceiro, a postura do Magistério Eclesiástico insiste “na necessidade de manter atitudes de compreensão e de não discriminação das pessoas homossexuais”²⁵⁸. E, por último, a respeito dos direitos sociais dos casais homossexuais,

o magistério reconhece certos direitos a esses casais, porém opõe-se abertamente a sua equiparação com o matrimônio heterossexual, o mesmo que, baseando-se no

²⁵⁵ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.123-139. Descrevem-se também os *Documentos Episcopais* voltados ao tema da homossexualidade: Comissão Permanente da Conferência Episcopal Espanhola, *Matrimônio, família e uniões homossexuais* (1994); *Carta ao Comitê sobre matrimônio e família*, da Conferência Nacional dos Bispos Católicos dos Estados Unidos (1997); Documento da Conferência Episcopal dos Bispos Suíços sobre a *Benção das “uniões homossexuais”* (2002); *A legalização das uniões homossexuais e sua equiparação jurídica ao matrimônio* (2005).

²⁵⁶ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.138. O teólogo explica que a *Carta aos Bispos de 1986* considerava a orientação homossexual como “objetivamente desordenada”. Entretanto, o *Catecismo de 1992* não recorre a esse aspecto da Carta, por ter sido amplamente criticado pelos setores homossexuais.

²⁵⁷ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.138.

²⁵⁸ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.138.

bem da criança, rechaça que lhes conceda a possibilidade de adotar ou ter acesso às novas técnicas de reprodução humana assistida²⁵⁹.

2.6.4 O estado da questão entre os teólogos católicos em relação à estrutura homossexual

As reflexões mais recentes são divididas em três constatações: primeiramente, a maioria dos manuais de moral católica resguarda a postura oficial. Em segundo, sem distanciar-se das afirmações oficiais, observam-se certos acentos com o intento de seguir “atualizando” as discussões sobre a homossexualidade. E, por fim, não faltam tampouco vozes discordantes que pedem uma revisão radical da postura oficial católica²⁶⁰. Qual a posição de Marciano Vidal diante do tema da homossexualidade? Assim escreve:

A postura de um bom número de moralistas católicos sensatos, em cujo pensamento combina-se: o conhecimento dos dados antropológicos. O diálogo fecundo com toda tradição eclesial. A aceitação da cosmovisão cristã sobre a dignidade de toda pessoa, sobre a relação de amor e sobre a promoção do bem comum²⁶¹.

Recorda, ainda, a postura da Igreja sobre as relações entre pessoas homossexuais.

A postura da Igreja não se opõe a todas as formas de relações entre pessoas homossexuais. Pelo contrário, as apoia e as favorece. Somente estabelece um limite: o encontro genital. O catecismo assinala com clareza os argumentos que justificam essa desqualificação da relação genital entre pessoas homossexuais: seu caráter não natural. A falta de complementaridade afetivo-sexual, e a falta de abertura à transmissão da vida²⁶².

Ao concluir essa parte dedicada ao “complexo fenômeno humano”²⁶³ da homossexualidade, o autor deixa registrada sua posição: “quero deixar plasmadas duas afirmações básicas: uma, do cardeal B. Hume: ‘A pessoa humana não pode encontrar sua figura adequada em uma redução a sua só orientação sexual’. Outra, dos bispos norte-americanos: ‘Toda pessoa possui uma dignidade intrínseca porque foi criada à imagem de Deus’”²⁶⁴.

²⁵⁹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.138-139.

²⁶⁰ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.142-143.

²⁶¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.144.

²⁶² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.150.

²⁶³ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.101.

²⁶⁴ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.150.

2.6.5 A linguagem como forma de resguardar a realidade humana da homossexualidade

A homossexualidade, como ficou ressaltado, é uma realidade humana. Por isso, cada cultura lida de forma particular com esse tema e procura apreendê-lo para responder aos questionamentos próprios dessa demanda humana. Como consequência das considerações feitas por Marciano Vidal no âmbito da antropologia da homossexualidade, percebe-se que a dificuldade para esboçar considerações consistentes a esse respeito encontra-se vinculada à linguagem. De acordo com a fenomenologia, o fenômeno, no caso da homossexualidade, na sua atemporalização, não pode ser concebido como um dado empírico, mas como Evento (*Fatum*), em que o próprio fenômeno revela-se e diz por si mesmo.

Como evento, ele se mostra. O fenômeno ocorre no *Enigma*. Por isso, torna-se necessário dar ouvido (escutar) ao enigma do sujeito da experiência vivida, no caso específico, a *Homo – Erótica*. Da parte do sujeito que observa, espera-se a reverência, pois o fenômeno é multifocal: pode ser visto por diversos ângulos, daí não ser possível de ser esgotado. Por outro lado, é na sexualidade que dá origem à discussão da *Homo – Erótica* (homossexualismo). A fenomenologia possibilita descobrir que a realidade homossexual não pertence a um discurso fechado. A homossexualidade pertence ao *Enigma da Sexualidade*.

O psicanalista Jurandir Freire²⁶⁵ explica que a linguagem não pode ficar restrita à representação. A linguagem não representa somente aquilo que o objeto revela. Entra em cena a realidade da subjetividade. O que dizer da linguagem? A linguagem utilizada para descrever o homossexualismo encontra-se viciada. Uma realidade que já está dada. O psicanalista propõe que, na esfera da linguagem, a mesma não pode trabalhar com categorias já “estáticas” e preconceituosas. A linguagem cria a realidade, e não a realidade que cria a linguagem. A linguagem da representação não cria “laços” entre as pessoas. Faz-se, portanto, necessário criar uma linguagem para tratar da questão da “homossexualidade” (já viciada como doença, anomalia, perversão etc). Por isso, refere-se ao “*Homo – Erotismo*” como:

a possibilidade que têm certos sujeitos de sentir diversos tipos de atração erótica ou de se relacionar fisicamente de diversas maneiras com outros do mesmo sexo biológico. Em outras palavras, o homem homoeroticamente inclinado não é, como facilmente acreditamos, alguém que possui um traço ou conjunto de traços psíquicos que determinariam a inevitável e necessária expressão da sexualidade homoerótica em quem quer que os possuísse.²⁶⁶

²⁶⁵ Cf. FREIRE, J. *A inocência e o vício: estudos sobre o homossexualismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992, p.14-15.

²⁶⁶ FREIRE, J. *A inocência e o vício*, p.22.

O *Homo – Erotismo* não se refere a uma realidade biológica já taxativa enquanto conceituação. A *Erótica* não tem relação exclusiva com o *homossexualismo*, mas com a *sexualidade* enquanto desejo. O homossexualismo, segundo Jurandir Freire, “nada mais é que uma realidade linguística, e não uma realidade natural. É uma forma de subjetividade que como qualquer subjetividade pode ser historicamente circunscrita em seu modo de expressão e reconhecimento”²⁶⁷. Para a fenomenologia da homossexualidade, não interessa a gênese da homossexualidade: o que faz um sujeito homossexual? Trata-se de uma questão biológica ou psicológica? O *paradigma da linguagem*, em nexos com a fenomenologia, apresenta-se como uma maneira nova de abordar a homossexualidade.

Esse paradigma trabalha com uma visão antropológica que concebe o ser humano como ser falante, possuidor de linguagem crítica e racional. Pode-se fazer um nexo entre a postura de Marciano Vidal com outro importante teólogo da moral, o francês Vincent Genovesi: “as pessoas não podem nem devem ser igualadas ou reduzidas a sua orientação sexual ou a qualquer forma específica de atividade sexual”²⁶⁸. É a homossexualidade distúrbio mental? Freud considerava a homossexualidade apenas uma “variação da função sexual”. Combate em seus escritos a ideia de conceber a homossexualidade como forma de imperfeição sexual²⁶⁹.

Marciano Vidal defende a fundamentação antropológica²⁷⁰ para melhor orientar a Moral da Sexualidade. O acento antropológico amplia com mais solidez a realidade “plástica” da sexualidade: superada de seu papel meramente “biologicista”, que não contempla a pessoa em sua totalidade. A antropologia garante à sexualidade seu caráter relacional na condição de linguagem de amor. Torna-se necessário construir a moral sexual tomando em consideração a antropologia sexual. A antropologia na sexualidade tem por finalidade lembrar que o conteúdo da moral sexual não deverá ficar reduzido à orientação e ao âmbito do pecaminoso.

O teólogo, ao abordar a condição homossexual e a valorização moral da homossexualidade, ressalta que essa corresponde a uma realidade humana. “Entende-se por ‘homossexualidade’ a *condição humana* de um ser pessoal que no nível da *sexualidade* se caracteriza pela peculiaridade de sentir-se constitutivamente instalado na forma de *expressão*

²⁶⁷ FREIRE, J. *A inocência e o vício*, p.23.

²⁶⁸ GENOVESI, V. *Em busca do amor: moralidade católica e sexualidade humana*. São Paulo: Loyola, 2008, p.254.

²⁶⁹ Cf. GENOVESI, V. *Em busca do amor*, p.255.

²⁷⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.453.

exclusiva na qual o *partenaire* é do *mesmo sexo*”²⁷¹. Defende a necessidade de se ter “uma compreensão da condição homossexual”²⁷², o que se requer ter subjacentes “os resultados a que chegaram os estudos biológicos, psicológicos, sociológicos, históricos, de antropologia cultural e de reflexão filosófica”²⁷³.

Não existe uma explicação “*apoditicamente* satisfatória”²⁷⁴ da homossexualidade. A “definição da sexualidade” não ocorre pelo horizonte biológico, menos ainda o mistério que perpassa a condição da homossexualidade. Indaga sobre a homossexualidade: é fruto da relação paterno-filial? Ou trata-se de uma variação na aprendizagem psicossocial?²⁷⁵ O autor registra que mesmo com o advento da antropologia cultural, que leva em conta os avanços da biologia e da psicologia, especialmente na área psicanalítica, o enigma do comportamento homossexual exige prudência para tratar de suas possíveis causas biológicas ou psicológicas.

Em decorrência do pouco avanço da psiquiatria e da psicologia acerca das causas reais da homossexualidade, ele apropria-se do conceito de “provisoriedade e precariedade”²⁷⁶ para lidar melhor com o fenômeno da homossexualidade. Não está preocupado com a origem ou as causas da homossexualidade. Sua preocupação volta-se para o que fazer para melhor compreender moralmente a condição homossexual.

A homossexualidade *não pode ser enquadrada* nem como “doença” nem como simples “variante” da sexualidade. Por um lado, a homossexualidade não é, por si, nem sintoma nem entidade de uma alteração psiquiátrica, segundo manifestaram sociedades psiquiátricas de diversos países; nesse sentido, não se deveria falar da homossexualidade em termos de “perversão”, de “desvio”, de “inversão”. Porém, por outro lado, também não aceitamos a hipótese dos que consideram a homossexualidade uma variante ou espécie de um gênero, a “sexualidade”, o qual teria duas diferenças específicas, a “heterossexualidade” e a “homossexualidade”. Os dados da biologia e da sociocultura nos impedem de aceitar essa leitura dos fenômenos heterossexual e homossexual. No âmbito dessa explicação, deve-se situar a dos que interpretam o comportamento sexual como um impulso fundamentalmente neutro que a aprendizagem social irá modelando numa direção determinada (heterossexual ou homossexual). A sexualidade não é um gênero com duas espécies nem um *continuum* com dois extremos (heterossexualidade e homossexualidade)²⁷⁷.

²⁷¹ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.110 (grifos do autor).

²⁷² VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.111.

²⁷³ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.111-112.

²⁷⁴ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.112 (grifo do autor).

²⁷⁵ Cf. VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.112.

²⁷⁶ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.112.

²⁷⁷ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.112-113 (grifos do autor).

Não faz muito tempo que a *Associação Psiquiátrica Norte América* (APA) (1973) retirou a homossexualidade do quadro das enfermidades²⁷⁸. Com isso “não se deveria falar da homossexualidade em termos de ‘perversão’, de ‘desvio’, de ‘inversão’”²⁷⁹. O teólogo defende que não se pode considerar a homossexualidade, como assinalado, uma “variante” ou “espécie” de um gênero, a sexualidade. Se parte desse princípio tem-se duas diferenças específicas, a heterossexualidade e a homossexualidade. Porém, não admite essa forma de conceber o fenômeno heterossexual e homossexual²⁸⁰.

2.6.6 A condição homossexual: valorização moral

A valorização moral da homossexualidade parte do princípio de concebê-la “como condição sexual (não doença) de uma pessoa que se deteve no processo de diferenciação”²⁸¹. Porém, “o homossexual não pode viver sua sexualidade a partir da diferença homem/mulher (condição da heterossexualidade), mas o faz a partir de outra situação que chamamos de ‘homossexual’”²⁸². Em contraposição, o conceito de “provisoriedade” utilizado pelo teólogo foi matéria de questionamento pela Congregação Para a Doutrina da Fé.

O autor sustenta que a doutrina da Igreja sobre a homossexualidade possui certa coerência, porém não goza de suficiente fundamento bíblico e adoece de importantes condicionamentos e ambiguidades. Nela encontram-se as falhas que podem advertir-se “em todo o edifício histórico da ética sexual cristã”. Na valorização da homossexualidade – recorda o autor – se deve “adotar uma atitude de provisoriedade”, e desde logo “há de formular-se em chave de busca e abertura”. Para o homossexual irreversível, um juízo cristão coerente “não passa necessariamente pela única saída de uma moral rígida: muda a heterossexualidade ou abstinência total”. Esses juízos morais não são compatíveis com a doutrina católica, para a qual existe uma valoração perfeitamente clara e firme sobre a moralidade objetiva das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo²⁸³.

O conceito de “provisoriedade”²⁸⁴ utilizado por Marciano Vidal abre espaço para delinear uma maneira diferente e ainda não desgastada sobre o “complexo fenômeno

²⁷⁸ Cf. HERREROS TRECHERA, J. L. Aproximación a la realidad homosexual. *Estudios ST*, Córdoba, n.90, p.107, 2002.

²⁷⁹ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.113.

²⁸⁰ Cf. VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.112 (grifo do autor).

²⁸¹ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.113.

²⁸² VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.113.

²⁸³ *CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: Documentos [1996-2007]: Notificación sobre algunos escritos del R.P.Marciano Vidal, CSSSR (22 de febrero 2001) – [Uno dei compiti: AAS 93 (2001) 545-555]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008, p.681, n.19.*

²⁸⁴ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.112.

humano”²⁸⁵ da homossexualidade. Em sua avaliação, todos os estudos realizados até o momento são insuficientes para decifrar o enigma da condição homossexual. Daí a necessidade de “silenciar-se” provisoriamente para encontrar uma melhor forma linguística de abordar essa realidade tipicamente humana, porém complexa, chamada de homossexualidade. Quanto à valoração Moral da Homossexualidade:

A condição homossexual do ser humano à de ter uma finalidade positiva: buscar as causas adequadas (éticas) para a realização humana da pessoa em questão. A moral tem que evitar, nesse tema, as tendências da condenação como da permissividade; não pertence à reflexão moral criar instâncias, que seriam fictícias, de juízo absoluto e condenatório²⁸⁶.

Esta parte da pesquisa não se deteve nas particularidades do comportamento em estudo, tais como as diferenças entre condição homossexual e tendência homossexual e atos homossexuais²⁸⁷. Como Marciano Vidal se posiciona frente às pessoas homossexuais que almejam seguir a Cristo? “As pessoas homossexuais, como os demais cristãos estão chamados a viver a castidade”²⁸⁸. Pontua que o Catecismo da Igreja Católica não considera o homossexualismo uma doença, mas diz que sua origem psíquica permanece em grande medida inexplicável e que os atos homossexuais são intrinsecamente desordenados²⁸⁹.

Sublinha, ainda, que a Igreja não aprova os atos genitais homossexuais. Por isso faz a diferença entre “orientação homossexual” e “atitude homossexual”. Ao se referir ao documento eclesiástico, o autor traz à baila o ensinamento do Magistério a esse respeito: “Se uma pessoa homossexual não é pois nem moralmente boa nem moralmente má; são os atos genitais homossexuais os quais são moralmente maus”²⁹⁰. Após o percurso feito pelas dimensões psicológicas e filosóficas da sexualidade, chegou o momento de descrever as considerações sobre a Teologia da Sexualidade.

3 Teologia da Sexualidade

Esta seção encontra-se dividida em duas partes. A primeira descreve as fontes bíblicas da sexualidade; os Relatos Sacerdotal e Javista; a moral sexual no Antigo e Novo

²⁸⁵ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.101.

²⁸⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.653.

²⁸⁷ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.293.

²⁸⁸ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.294.

²⁸⁹ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.299. Faz referência ao Catecismo da Igreja Católica (2002), n.2357.

²⁹⁰ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.305.

Testamento e suas repercussões para o Cristianismo; o conflito entre sexualidade e Cristianismo; a sexualidade humana presente na Teologia Dogmática e Sistemática; revelação e sexualidade; a interpretação da Trindade em Santo Agostinho e São Boaventura; Teologia Moral e Trindade; a Teologia Trinitária como recurso linguístico aplicado à sexualidade; a Eclesiologia como forma de realização da sexualidade na experiência do matrimônio e na vida consagrada; o matrimônio no Antigo e Novo Testamento: institucionalização da sexualidade; a vida consagrada celibatária e matrimonial como expressão da sexualidade a nível eclesial; Escatologia e sexualidade. A segunda parte, por sua vez, realiza o cruzamento das *Matrizes antropológicas* com os dados da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade e, por último, mostra sua relação e influência nas *Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*.

3.1 Fontes bíblicas da sexualidade

O cristianismo, ao perder sua referência simbólica da sexualidade acabou caindo no fundamentalismo. Perdeu o caráter narrativo da sexualidade, pois a linguagem cristã é narrativa. Deus, ao criar, deixa o homem responsável pela sua liberdade. No mito vê-se a ideia da criação. Do desvelar da criação. A alteridade faz parte da natureza humana: o outro que não sou eu ocupa um lugar fundamental na relação humana da sexualidade. Marciano Vidal já alertou que a sexualidade não pode ser compreendida sem a relação. Daí nota-se a importância das considerações de Paul Ricoeur e de Marciano Vidal sobre a *simbólica da sexualidade*: somente é possível construí-la através de uma narrativa bíblica da sexualidade.

O Antigo Testamento sempre recorda do significado da volta, de um retorno de Deus com o seu povo. Simboliza a fecundidade da relação afetiva. Deus cria para a autonomia. Para que o ser humano possa relacionar-se com Ele. Porém, há um “corte” para que a criatura possa fazer seu próprio caminho, não abandonada ao sofrimento por parte do Criador, mas para se descobrir como sujeito de sua história. As fontes bíblicas da sexualidade mostram que Deus cria, e coloca a criatura na relação com *Ele*, sabendo, porém, que a fecundidade não procede *Dele*. Para a Bíblia, a relação sexual significa completude e unidade.

3.1.1 Relatos Sacerdotal e Javista

O autor serve-se do *Relato Sacerdotal* para acentuar a dimensão da fecundação da sexualidade humana. Em Gênesis (1,26-28) encontra-se o *Relato Sacerdotal*²⁹¹.

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”.

O Relato Sacerdotal descreve que Deus cria unitariamente. Nos versículos 27-28, manifesta-se o significado da relação homem e mulher como procriativo. Essa dimensão demonstra a bênção de Deus através da descendência. Entretanto, Deus cria separando, a partir do Gênesis, pois o mais original encontra-se na diferença. Separação e diferença são, nesse contexto, dons compreendidos como bens da originalidade. Elas possibilitam o desejo, a busca, o encontro e a relação. O desejo ocorre pela separação. Façamos “imagem e semelhança” significa que Deus cria na diferença dos sexos. Antropologicamente, um humano que se faz no *masculino* e no *feminino*. A partir de Gênesis, *homem* e *mulher* são inteiramente sujeitos e como tais chamados a se relacionarem na liberdade, na escolha e no sentido como seres humanos.

No relato, Deus abençoa. A bênção está atrelada à fecundidade: Deus abençoa a criação. Significa que Deus disse sim à própria criatura idealizada e desejada por *Ele*. Por outro lado, a fecundidade depende sempre do ser humano. Exige-se a capacidade de criar relação. Porém, Deus cria, mas ocorre uma separação (sexual e criatural): Deus não cria se não conta com a cumplicidade do ser humano. O Relato Sacerdotal expressa, ainda, o significado de “crescer e multiplicar”, como já pressupondo uma esperança messiânica que acontece por meio da sexualidade.

Assim, o Relato Sacerdotal é explicado em três pontos: primeiramente, o homem é imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27b). Em segundo, o Redator sacerdotal insiste na igualdade dos cônjuges, pois provêm do mesmo ato criador de Deus (Gn 1,27b), como também são convidados a compartilhar o mesmo domínio sobre a criação (Gn 1,28-29). E, por

²⁹¹ Cf. VIDAL, M. *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana*, p.20.

último, ressalta o aspecto que mais chama a atenção: a *fecundidade*: “procriai-vos” (Gn 1,28)²⁹².

Já no *Relato Javista*²⁹³ de Gênesis (2,18-24), Deus cria, porém em dois atos.

Iahweh Deus disse: “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda”. Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas para o homem, não encontrou auxiliar que lhe correspondesse. Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: “Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada “mulher”, porque foi tirada do homem”. Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne.

O relato bíblico mostra que Deus, primeiramente, cria Adão e, posteriormente, a mulher. A mulher é retirada do lado de Adão (“ossos de meus ossos” – v.23; “uma só carne” – v.24). O Relato Javista narra uma sexualidade. A Sagrada Escritura diz que modelou e insuflou o hálito, o que pode ser compreendido como a vida. O relato expressa que *Iahweh* submeteu o homem ao sono. O *sono* permite pensar que o homem foi convidado por *Iahweh* à perda absoluta de si para, em seguida, acordar e ser capaz de perceber o *Dom* através de outra carne, a mulher. Os dois serão (de) uma só carne: ser de uma só carne implica dizer que “carne” não significa colar ou plasmar: “a sexualidade aparece, dentro da cosmovisão cristã, como uma possibilidade de encontro e de abertura ao outro”²⁹⁴.

Por isso, o fato de se recorrer ao relato mais antigo, *Javista*, para falar da necessidade da relação interpessoal do homem. Este não está chamado a viver só, mas em profundo diálogo de amor interpessoal: “não é bom que o homem esteja só” (Gn 2,18a). O diálogo de amor supõe a igualdade. Na relação interpessoal, o homem tem que amar ao outro “semelhante como lhe convém e lhe complete” (Gn 2,18b), pois a mulher contém a mesma natureza e dignidade do homem. “O relato da formação misteriosa da mulher (Gn 2,21-22) indica a necessidade da integração dos dois seres para encontrar a complementaridade e totalidade do ser: ‘carne da mesma carne’ (Gn 2,23); o diálogo do amor busca a união e se realiza na unidade (Gn 2,24-25)”²⁹⁵.

²⁹² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.523.

²⁹³ Cf. VIDAL, M. *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana*, p.19.

²⁹⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.522.

²⁹⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.523.

Porém, “carne” é ser da mesma humanidade. Reconhece que são da mesma espécie. São convidados a viver a responsabilidade na comunhão: deixar pai e mãe para se unir. Deixar a mãe leva a compreender que se faz necessário estabelecer um corte, para encontrar uma outra “carne”. A “carne” é o que estabelece a diferença entre pessoa e animais. A sexualidade, nesse contexto, é dessacralizada. Pois Deus cria, mas ocorre a separação não compreendida, como abandono, mas na condição de conceder autonomia ao ser criado. Nessa perspectiva, é a transcendência na imanência. Significa encontrar nas relações (imanência) o sentido da sexualidade. Acertadamente, escreve Xavier Thévenot sobre Gênesis (2,18): “a primeira palavra do homem em relação à mulher foi uma palavra de jubilação sobre a sexualidade”²⁹⁶.

Para Marciano Vidal, “a fé israelita rompe com a concepção mítica que as religiões antigas teriam da sexualidade. Não admite uma sacralização mítica da sexualidade humana”²⁹⁷. Liberada das tábuas míticas, “a sexualidade assume uma configuração humana. Esse é um dos aspectos em que mais se insiste hoje em dia e que descansa os fundamentos mais autenticamente bíblicos”²⁹⁸. Tanto a Bíblia como a teologia voltam-se para a humanização da sexualidade,

não como um meio de satisfação privada, nem como uma espécie de estupefaciente ao alcance de todos, mas como um convite ao homem. A realização do sexual não adquire um valor ético quando se faz “conforme a natureza”, sim quando ocorre conforme a responsabilidade que tem o homem perante o homem, perante a comunidade humana e perante o futuro humano²⁹⁹.

O autor parte dos Relatos Sacerdotal e Javista para dizer e defender que a sexualidade humana não deve ser *sacralizada*³⁰⁰. A sexualidade refere-se a uma obra do Criador com suas criaturas, homem e mulher.

Nesses dois relatos temos descrito o protótipo do amor humano, tal como foi “criado” e formulado por Deus. Essa é a revelação da realidade do amor: os diversos aspectos da sexualidade não estão dissociados, mas integrados para constituir a perfeição de um amor interpessoal, sobre a base da igualdade e com a dinâmica da fecundidade. A sexualidade não fica, pois, sacralizada pelo recurso a uns mitos ou

²⁹⁶ THÉVENOT, X. *Morale fondamentale*. Paris: Desclée de Brouwer, 2007, p.65-66.

²⁹⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.522.

²⁹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.522.

²⁹⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.522. Para explicar o papel da Sagrada Escritura e da Teologia perante a sexualidade humana como convite à humanização da sexualidade, Marciano Vidal serve-se de um artigo de J. Ratzinger, *Hacia una teología del matrimonio. Selecciones de Teología*, n.9, 1970, p.243.

³⁰⁰ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.116.

ritos, mas pela verdade de sua realidade enquanto obra do Criador: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Gn 1,31)³⁰¹.

Os dois relatos bíblicos, portanto, evocam o mistério que envolve o amor e a sexualidade: “esse é o mistério do amor e da sexualidade humana tal como nos apresentam os primeiros capítulos do Gênesis em suas duas redações complementárias. Esse mistério de luz e sombra que irá concretizando-se ao longo da história humana”³⁰². Por isso a importância em se destacar “o valor teológico da criação”³⁰³. Resumidamente apresentam-se alguns traços da moral sexual do Antigo e Novo Testamento. O Antigo Testamento, por sua vez, detém-se mais nas normas sexuais, enquanto o Novo Testamento aborda a sexualidade no desenvolvimento do Cristianismo primitivo.

3.1.2 A moral sexual no Antigo e Novo Testamento e suas repercussões para o Cristianismo

O tema da sexualidade no Antigo Testamento evoca, com mais frequência, a necessidade das normas sexuais na vivência social e religiosa do povo de Israel. “A normativa ético-sociológica em que o povo judeu viveu o amor e a sexualidade não apresenta grande originalidade. Tanto a prática mais antiga como a legislação posterior de Israel supõem e admitem um direito consuetudinário, que é praticamente idêntico ao das culturas vizinhas”³⁰⁴. Outros moralistas defendem que na Sagrada Escritura tanto no Antigo como no Novo Testamento não existem “ensinamentos concretos sobre comportamentos sexuais. São um mero reflexo de um determinado contexto sociocultural, ou são expressão inalterável de uma mensagem de Deus?”³⁰⁵

É certo, porém, que no Antigo Testamento existem normas sexuais que são puras medidas de higiene, como, por exemplo, o tema da pureza ritual.

Diversas condutas sexuais constituem uma impureza ritual, ou seja, incapacitam para a participação do culto, porém sem ser uma falta moral, um pecado. Por

³⁰¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.523.

³⁰² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.524.

³⁰³ VIDAL, M. Existe una ética cristiana? Sentido y funcion de la moral cristiana en una epoca secular. *Pentecostés*, Madrid, n.44, p.7, 1976 (grifo do autor). Marciano Vidal ao explicar acerca da *teologia do direito natural* evidencia a importância do teólogo Fuchs como pensador dessa área que defende o valor teológico da criação. “A obra de Fuchs pode ser considerada como o estudo decisivo que marca esta orientação. Junto a Fuchs é necessário colocar dois teólogos importantes como Rahner e Schillebeeckx. Moralistas destacados têm aceitado e desenvolvido esta mesma opção, assinalando o desígnio unitário de Deus, Criador e Redentor em Cristo Jesus, manifestado na integração da criação e da salvação”.

³⁰⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.530.

³⁰⁵ ELIZARI BASTERRA, F. J. *Reconciliacion del cristiano con la sexualidad*. Madrid: San Pablo, 1982, p.33.

exemplo, se proíbem as relações sexuais durante as regras, proibição talvez explicável por medo de tocar o sangue. Não sendo a impureza ritual um pecado, sua purificação se faz por meio de lavatórios e outros ritos, não por uma conversão interior (Lv 15)³⁰⁶.

Em contraposição, o matrimônio em Israel admite a poligamia. Dentro do matrimônio aparecem instituições menores, tais como a lei do *levirato*: a morte do marido sem deixar descendência exige do irmão casar-se com a viúva (Dt 25,5-10; Rt 4,1-5). Ou ainda, o divórcio mediante a traição por parte da mulher (Dt 24,1)³⁰⁷. Por um lado, o Novo Testamento através de São Paulo, em relação ao matrimônio cristão, recorda que a procriação não se encontra em primeiro lugar. Para ele, a mulher não era um meio para a satisfação biológica da sexualidade. Os filhos, nesse contexto, são consequências normais do matrimônio (Ef 6,1-4; Col 3,20-21). Por outro lado, segundo Marciano Vidal, o apóstolo condena o pecado da fornicção (1Cor 7,2), o adultério (1Cor 6,9; Hb 13,4) e a homossexualidade (Rm 1,26-27)³⁰⁸.

De acordo com o autor, a Moral da Sexualidade foi também objeto de reflexão no período do Cristianismo Primitivo (séc. I-VII). Essa, por sua vez, despontou-se como interesse por parte dos Padres Apostólicos (séc. I-II). O tema da sexualidade aparece na Didaqué, Carta do Pseudo Barnabé, Carta de Clemente Romano, Pastor de Hermas, Carta de Inácio de Antioquia e Carta de Policarpo. Para o teólogo, os Santos Padres transmitiram os primeiros balbucios do pensar cristão acerca da moral sexual no Cristianismo Primitivo³⁰⁹. Porém, adverte que na Época Patrística (séc. III-VII) os Padres tampouco ofereceram uma exposição detalhada e sistemática da moral sexual cristã. O pensamento mais complexo nesse período corresponde à visão de Santo Agostinho sobre a sexualidade: “o pecado original faz brotar no homem a concupiscência, a qual vai sempre mesclada no ato conjugal”³¹⁰. Agostinho, já em seu tempo, falava do pecado *contra naturam*.

Na Idade Média são poucas as reflexões teológicas no âmbito da moral da sexualidade. Nesse período surgem os Livros Penitenciais (séc. VII-XII). Os Santos Padres e os autores Penitenciais defendiam as mesmas ideias em relação ao papel da sexualidade no matrimônio: “o matrimônio é unicamente aceitável se está legitimado por uma possibilidade

³⁰⁶ ELIZARI BASTERRA, F. J. *Reconciliacion del cristiano con la sexualidad*, p.34.

³⁰⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.530-531.

³⁰⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.537-538.

³⁰⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.540.

³¹⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.550.

de procriação efetiva”³¹¹. Nesse período a sexualidade não é considerada uma realidade capaz de ser portadora de valores humanos nem religiosos. “Um aspecto que convém destacar na doutrina dos Penitenciais acerca da moral sexual: a formulação de maior ou menor gravidade nas relações pecaminosas”³¹².

Ainda sobre a Idade Média, Marciano Vidal lembra que nesse período não emergiram grandes novidades na área da Moral da Sexualidade. De modo geral, repetem-se os sermões dos Papas e os decretos dos bispos³¹³. Já na época da Escolástica (séc. XII-XIII) surge a polêmica postura de Pedro Lombardo, leitor assíduo de Santo Agostinho, na esfera da Moral do Matrimônio. Proíbe-se a relação sexual entre os casais, pois cada dia da semana havia um motivo religioso, um fato bíblico que a impedia. Porém, Alberto Magno positivamente escreveu sobre o suporte “natural da sexualidade”, o que hoje se chama de antropologia teológica³¹⁴.

Santo Tomás de Aquino aborda na segunda parte da *Suma teológica* a moral sexual. Ele introduz a virtude da temperança para melhor discutir a sexualidade humana como vivência normal e dada por Deus ao ser humano. As ideias de Tomás de Aquino prevalecem positivamente até os dias de hoje na Moral da Sexualidade³¹⁵. Os séculos XIV e XV proporcionaram à Igreja um período fecundo para a Teologia Moral. Essa época da história ficou conhecida como idade de ouro, pois surge a *Suma para confessores*. Emerge uma nova maneira de interpretar a moral sexual através da postura equilibrada dos *ockhamistas*. Considera-se a sexualidade como fenômeno mais humano³¹⁶.

Entretanto, Marciano Vidal recorda que a “a assimilação da sexualidade pelo cristianismo histórico tem sido difícil. Pode-se falar de um ‘conflito’ entre sexualidade e cristianismo; conflito que está pedindo uma ‘reconciliação’”³¹⁷. O autor chama a atenção para uma distinção: é preciso entender por “Cristianismo” não “somente nem preferencialmente a posição da Igreja, mas bem as atitudes históricas da cultura ocidental cristã”³¹⁸. O

³¹¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.37.

³¹² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.38.

³¹³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.556.

³¹⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.557-559.

³¹⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.560. *Suma teológica* de Santo Tomás, Tomo X. Madrid: II-II, q.151 e q.153, p.155-163, 185-197.

³¹⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.560.

³¹⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.510.

³¹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.511.

Cristianismo histórico vivenciou a sexualidade humana de maneira conflitiva, sobretudo dentro da chamada *patologia do cristianismo e da Igreja*. Porém, tratando-se do Cristianismo de hoje, há ainda, em sua avaliação, alguns temas de ordem pastoral que precisam ser mais bem avaliados: o celibato obrigatório dos sacerdotes, a valoração moral dos métodos de controle de natalidade e o trato pastoral com os divorciados³¹⁹.

3.1.3 O conflito entre sexualidade e Cristianismo

Qual o conflito entre sexualidade e Cristianismo? “O primeiro labor que se impõe à teologia de nosso tempo consiste em fazer uma obra de purificação dos elementos espúrios, não cristãos, que foram introduzidos na compreensão da sexualidade e do amor”³²⁰. Marciano Vidal descreve ao menos duas influências negativas que foram consolidando-se na constituição do Cristianismo e que desde o início apresentaram uma relação conflituosa entre Cristianismo e sexualidade. Trata-se da influência do *estoicismo* e do *neoplatonismo*. Sobre a primeira, nota-se que “é direta e evidente em alguns padres (por exemplo, em Clemente de Alexandria) e difusa em todo o cristianismo primitivo. Dentro do campo da moral sexual, são muitos os aspectos em que se denota a influência do estoicismo”³²¹.

A sexualidade vista somente como procriação não vem da teologia paulina, mas do *estoicismo*. “A justificativa do ato conjugal só pela procriação não é doutrina fundamentada na Bíblia; na realidade, a origem dessa exclusividade provém de tendências pagãs rigorosamente transmitidas até nós pelo pensamento agostiniano”³²².

A segunda influência, do *neoplatonismo*, “manifesta-se através de uma metafísica depreciativa da matéria e aparece de uma maneira geral na tonalidade de *abstração* em tudo o que se refere ao comportamento sexual, dentro do matrimônio”³²³. Ou, ainda, a dificuldade em dialogar com o prazer na sexualidade que perdura até os dias atuais consiste no fato de Santo Agostinho conceber o “prazer sexual como um mal unicamente justificável com *escusa*

³¹⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.512.

³²⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.515.

³²¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.515.

³²² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.516.

³²³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.517 (grifo do autor).

da procriação, a solução do problema recebeu uma importante visão negativa que ainda não se tem perdido”³²⁴.

Em decorrência dessas duas influências negativas para a Moral da Sexualidade, constata-se uma questão pertinente: o que tem de “cristã” a moral sexual católica?³²⁵ Fala-se, portanto, da crise da “moral sexual católica”. Marciano Vidal pontua que essa “crise” encontra-se basicamente em todos os setores da existência humana: crise no celibato, no matrimônio e nos comportamentos individuais, nas relações interpessoais, “convivências afetivas, vinculações jurídicas, cosmovisões religiosas”³²⁶, que pede com urgência uma reestruturação da Moral Cristã e da Sexualidade. Nota-se uma crise de credibilidade. “Se pode pensar que em nenhum terreno da vida humana há tanta discrepância (ao menos teórica) entre Magistério Eclesiástico e crente (não dizemos nada dos não crentes)”³²⁷.

Constatada a crise, o teólogo fala da necessidade de uma “des-construção” e uma nova “re-construção”³²⁸ da proposta ética cristã da Moral da Sexualidade. De forma mais precisa, pergunta: “o que oferece o cristianismo na ordem do religioso ou axiológico (valores) e na dimensão do normativo ou exigência (normas) referindo-se ambos os aspectos à realidade da sexualidade humana?”³²⁹ “Des-construir” e “re-construir” o Cristianismo na moral sexual precisa ser compreendido como uma ferramenta hermenêutica: “serve para descobrir e conhecer o ‘genuinamente cristão’ de uma afirmação moral no âmbito da sexualidade e aquilo que depende de uma determinada inculturação histórico-cultural (e biológica)”³³⁰.

Alerta também que, em se tratando da linguagem axiomática, pode-se dizer que não há como “fazer ética” cristã se previamente não se “faz teologia” cristã. “Re-construir” a Moral da Sexualidade Cristã implica abordá-la na perspectiva da “Teologia da Sexualidade”. O objetivo da *Teologia da Sexualidade* é oferecer uma perspectiva crítica e “razoável” da

³²⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.517 (grifo do autor).

³²⁵ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.256.

³²⁶ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.255. A obra apresenta o resultado do estudo realizado pela *Fundação Santa Maria* sobre o grau de assimilação por parte dos jovens em relação às normas da Igreja na vivência da sexualidade. “O estudo Jovens 2000 e religião (2004), promovido pela Fundação Santa Maria, à limitação a uns 5% dos jovens que comportam de acordo com a doutrina sexual católica” (p.255).

³²⁷ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.255.

³²⁸ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.255-256.

³²⁹ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.256.

³³⁰ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.257.

cosmovisão cristã da sexualidade³³¹. Esta, portanto, parte primeiramente dos dados bíblicos. Trata-se de uma nova visão criatural positiva. Por exemplo, o caráter relacional presente no Livro “Cântico dos Cânticos” ilustra que a sexualidade vem de Deus. Deus é relação, assim como a sexualidade remete o ser humano à dimensão relacional. Significa que o outro me insere na dinamicidade da abertura comunicativa (re-lacional)³³².

O significado da *Aliança*, especialmente no Antigo Testamento, permite acolher a sexualidade na condição de compromisso relacional. Em segundo, o sentido *escatológico* da presença do Reino de Deus na vivência plena da sexualidade humana. E, também, “o caráter sacramental do amor matrimonial, transformando a pulsão erótica e o afeto *agápico* em encontro fecundo ‘no Senhor’ e em forma de vida eclesial”³³³. Em terceiro, “a proposta explícita da virgindade consagrada como outra forma de vida cristã, em conexão harmoniosa e complementar com o matrimônio, com a viuvez e com a vida de solteiro”³³⁴. E para completar:

De acordo com as exigências da epistemologia teológica, corresponde ao magistério da Igreja oferecer a interpretação autêntica dos dados bíblicos e tradicionais, no caso da necessidade dessa orientação e sem que eles suponham contribuir com “novos” conteúdos aos transmitidos pelas causas normais da revelação cristã segundo a formulação do Vaticano II (DV, n.8)³³⁵.

Para isso o teólogo conta com os “pontos firmes” da visão cristã sobre a sexualidade. Esses pontos são, por sua vez, encontrados na teologia em diálogo com a sexualidade. A Teologia da Sexualidade nos escritos do autor tem como finalidade situar a sexualidade humana dentro dos principais conceitos teológicos: o conceito de Deus Pai, a Encarnação do Verbo em Jesus o Filho, a Comunhão trinitária de amor, a presença do Reino na Igreja, a dinâmica escatológica da história humana³³⁶.

3.1.4 A sexualidade humana presente na Teologia Sistemática e Dogmática

Nesta parte articulam-se os principais temas da teologia com a sexualidade. Primeiramente, Revelação e sexualidade; interpretação da Trindade em Santo Agostinho e São Boaventura; Teologia Moral e Trindade; a Teologia Trinitária como recurso linguístico

³³¹ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.257.

³³² Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.258.

³³³ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.258.

³³⁴ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.258.

³³⁵ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.258.

³³⁶ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.258-259.

aplicado à sexualidade; a Eclesiologia como forma de realização da sexualidade na experiência do matrimônio e na vida consagrada; matrimônio no Antigo e Novo Testamento: institucionalização da sexualidade; a vida consagrada celibatária e o matrimônio como expressão da sexualidade na dimensão eclesial e, por último, Escatologia e sexualidade. O autor defende o fundamento “teológico-dogmático”³³⁷ como estrutura interna da moral cristã. De forma mais precisa ainda, escreve: “para liberar a moral católica do miserável lugar a que havia relegado a casuística, propõe Fuchs voltar a introduzir com a ampla e vivificante unidade do *corpus theologicum*”³³⁸.

3.1.4.1 Revelação e sexualidade

Essa questão será retomada mais adiante, no próximo capítulo. Nos escritos do autor é perceptível a defesa da relação entre *Revelação e Teologia Moral*. A Revelação causa impactos positivos para a moral, sobretudo no âmbito da avaliação ética do comportamento humano. “A vida moral cristã consiste na progressiva conformação com a imagem do Verbo encarnado. De Cristo provém o ideal normativo da existência humana. Em Rm 8,29 e Col 1,15: ‘Cristo é a ‘imagem de Deus’”³³⁹. Na autêntica racionalidade moral existem “sementes do Verbo”, que “constitui verdadeiros ‘preâmbulos da fé’. Ao ser assumida dentro da cosmovisão cristã, a racionalidade moral adquire a plenitude de um significado que já tem ‘seminalmente’ como em ‘preâmbulo’ dentro de sua mesma e peculiar condição”³⁴⁰. Mais precisamente: “ao considerar o homem desde a perspectiva da criação, é possível pensar em Deus como alguém que dá sentido e fundamenta a autonomia do homem”³⁴¹.

Em suas obras mais recentes encontram-se as afirmações voltadas para o dado bíblico da Encarnação e seu impacto para a Teologia Moral. “Antes da encarnação, o *Logos* estava no mundo (Jo 1,10). Ele era a luz verdadeira que ilumina o ser humano (Jo 1,9)”³⁴². Recorda, ainda, da doutrina do Concílio Vaticano II por essa recorrer ao pensamento bíblico sobre a presença do Verbo no mundo. “Disse que o Verbo de Deus, ‘antes de fazer-se carne para salvar a todas as coisas e recapitulá-las Nele, já estava no mundo como luz verdadeira

³³⁷ VIDAL, M. Existe una ética cristiana?, p.39.

³³⁸ VIDAL, M. Existe una ética cristiana?, p.39 (grifo do autor).

³³⁹ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.107-108.

³⁴⁰ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.109.

³⁴¹ VIDAL, M. Existe una ética cristiana?, p.40.

³⁴² VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.112. (grifo nosso).

que ilumina a todo homem (Jo 1,9); (GS, n.67)”³⁴³. Desse modo, “a centralidade cristológica sublinhada pelo Concílio Vaticano II ao proclamar que ‘o Verbo de Deus’, por quem foram feitas todas as coisas, feito carne e habitando na terra dos homens (Jo 1,3; 14), homem perfeito, entrou na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a (Ef 1,10)”³⁴⁴.

Contextualiza ainda a contribuição de von Balthasar, por esse ter destacado, em sua teologia, “o caráter decisivo do acontecimento de Cristo não somente para a moral dos crentes, mas também para o ‘desenvolvimento’ geral da ética, ‘anterior’ e ‘posterior’ ao fazer cristão”³⁴⁵. Sobre a Cristologia de von Balthasar, estrutura três ensinamentos específicos para a Teologia Moral: primeiramente, *Cristo como norma concreta*: “Cristo é o imperativo categórico concreto. Ele não é somente uma norma formal universal da ação moral susceptível de ser aplicada a todos, mas uma norma concreta pessoal”³⁴⁶. Em segundo, *Universalidade da norma concreta*: “A existência de Cristo assume em si todos os sistemas de regulação ética”³⁴⁷. Em terceiro, *Ordem pré-bíblica e ordem pós-cristã*: “Tanto a ordem pré-bíblica como a ordem pós-cristã (‘ética antropológica pós-cristã’) estão condicionadas pela revelação bíblica e pelo fazer cristão. A ‘uma irradiação de iluminação cristã nas religiões e nas éticas não bíblicas’”³⁴⁸.

Além de von Balthasar, serve-se das considerações de Bernhard Häring para acentuar a exigência relacional entre Teologia Moral e Cristologia. Não restam dúvidas de que Marciano Vidal propõe uma Teologia Moral ancorada na realidade cristológica³⁴⁹. Essa, por sua vez, foi uma exigência da própria Moral Renovada de acordo com o Concílio Vaticano II. Porém, antes mesmo do Concílio Vaticano II, Bernard Häring já acentuava a importância do “cristocentrismo” como traço indiscutível no âmbito da Teologia Moral. Segundo Marciano Vidal, para Häring o centro e a norma e, especificamente, a finalidade da Teologia Moral Cristã é Cristo. Recorda, ainda, a contribuição positiva da Encíclica *Veritatis Splendor* como documento do Magistério Eclesiástico mais recente que destacou com maior determinação o cristocentrismo moral. Esta citação da encíclica ilustra essa afirmação:

³⁴³ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.112.

³⁴⁴ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.114.

³⁴⁵ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.114-115.

³⁴⁶ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.115.

³⁴⁷ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.115.

³⁴⁸ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.115.

³⁴⁹ Cf. VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.36.

O próprio Jesus é o “cumprimento” vivo da Lei, visto que ele realiza o seu significado autêntico com o dom total de si: ele mesmo se torna Lei viva e pessoal que convida ao seu seguimento, dá, mediante o Espírito, a graça de partilhar a sua própria vida e amor, e oferece a força para testemunhá-lo nas opções e nas obras (cf. Jo 13,34-35)³⁵⁰.

O autor recorda que a encíclica, ao concentrar-se no aspecto cristológico da Moral, resgata o tema do seguimento de Cristo. Aliás, como ensina João Paulo II: “o caminho e, ao mesmo tempo, o conteúdo dessa perfeição consiste na *sequela Christi*, no seguimento de Jesus”³⁵¹. Ser “discípulo” ou “seguidor” de Jesus é compartilhar sua vida e seu destino. Esse dinamismo entende-se como “mandamento novo”³⁵². Com esse mesmo propósito, Marciano Vidal deixa transparecer em alguns de seus escritos a necessidade da relação entre Cristologia e Teologia Moral. Devido a exigência dessa relação, o teólogo publicou uma monumental obra, *Nova moral fundamental*³⁵³, com traços nitidamente cristológicos.

O foco de sua Teologia Moral não é outro senão a referência *metaética* que é Jesus de Nazaré³⁵⁴, a especificidade da ética cristã que se coloca além das normas e dos projetos concretos como um alento mais crítico que utópico devido à Encarnação do Verbo.

A resposta global não pode ser outra que a referência a Jesus de Nazaré enquanto horizonte ou âmbito novo de compreensão e de vivência da realidade. Em concreto tem-se expressado a referência a Jesus de Nazaré falando de: “seguimento de Cristo”; de moral do “corpo místico de Cristo”; de moral do “Reino de Deus”; de moral “da Caridade”³⁵⁵.

A fé cristã tem incidência no processo de libertação do ser humano. De modo que a identidade da fé cristã não se fundamenta em teorias, mas na prática concreta do existir humano³⁵⁶. *Qual o papel da teologia perante a sexualidade?* Como resposta, escreve Marciano Vidal: “É tarefa da teologia descobrir esse valor indicativo do sexual e iluminar o caminho para que a sexualidade humana não se converta em poder destrutivo e alienante, mas que encontre o modo eficaz para uma autêntica libertação na verdade e na autenticidade”³⁵⁷. Cabe à teologia resgatar o nível espiritual da sexualidade, pois essa expressa o amor no sexo. Entende-se como nível espiritual da sexualidade a doação mútua entre as pessoas. “A

³⁵⁰ JOÃO PAULO II, Papa. *Veritatis Splendor*, n.15.

³⁵¹ JOÃO PAULO II, Papa. *Veritatis Splendor*, n.19 (grifo nosso).

³⁵² JOÃO PAULO II, Papa. *Veritatis Splendor*, n.20.

³⁵³ Cf. VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.121.

³⁵⁴ Cf. VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.39-40.

³⁵⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.162-163.

³⁵⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.165.

³⁵⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.507-508.

sexualidade é, em si mesma, uma realidade boa, pertence à criação de Deus, forma parte da estrutura do homem, tem funções importantes na existência humana”³⁵⁸.

Por isso, a *Revelação plena de Cristo* tem implicações para essa dimensão humana, pois o autor estabelece “o princípio da integração do amor humano no mistério da salvação”³⁵⁹ da pessoa. Recorre à teologia dos profetas e situa o significado da *Aliança* como distintivo indicativo do amor de Deus para com o ser humano: “o amor humano, ao entrar no âmbito da Aliança, fica transformado. Tem agora um arquétipo divino que há de realizar: o amor de Deus para com seu povo”³⁶⁰.

O mistério cristão do amor humano nasce de todo o conjunto do mistério cristão e há de se entender dentro de suas coordenadas: fidelidade de Deus a suas promessas de amor (ao passado da história da salvação), o acontecimento pessoal de Cristo (o presente da salvação) e a vinda definitiva de Cristo o Senhor (o futuro escatológico). *O amor e a sexualidade recebem uma luz e uma realidade nova desse mistério escondido durante muitos séculos e revelado agora na plenitude dos tempos* (Ef 3,9).³⁶¹

A Revelação cristã tem como escopo completar o mistério do amor na sexualidade humana. Com essa finalidade articula-se o significado da *cosmovisão cristã da sexualidade*. Essa, por sua vez:

Tem que articular a antropologia com a cristologia. Também para a sexualidade é válida a afirmação do Concílio Vaticano II: “Na realidade o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo Encarnado” (GS, n.22). Desse Verbo Encarnado diz o mesmo número da GS: “trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano”³⁶².

A Revelação situa a sexualidade como maneira de viver a humanização dessa realidade na existência do ser humano. Na experiência teológica, a sexualidade é lida na perspectiva da Revelação de Deus, pois tem por base o evento da *Encarnação do Filho*. Cristo, ao assumir a humanidade da pessoa, revelou o sentido pleno da sexualidade humana através da *Encarnação*, da *Salvação* e da *Santificação*. A *Encarnação* lembra que Cristo assumiu a carne do ser humano (cf. Fl 2,6). Jesus viveu “na” carne a condição humana. Torna-se vulnerável, frágil e mortal.

Já a *Salvação* recorda ao ser humano sexuado que Cristo “se” entregou em seu corpo. Ele se entrega “na” carne (vulnerabilidade), pois não vive “segundo” a carne. A

³⁵⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.799.

³⁵⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.524.

³⁶⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.524.

³⁶¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.525 (grifo nosso).

³⁶² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.82.

Santificação mostra que o *corpo* se torna lugar de santidade ao tornar-se relação com o outro graças ao sopro do Criador. Pode-se dizer que *Encarnação*, *Salvação* e *Santificação* evidenciam que a sexualidade é “uma” maneira específica de encarnar os valores da experiência humano-cristã e das significações humanas que aparecem na relação com o Criador em Cristo.

Sabiamente, ao fazer o nexa entre *Cristologia* e *sexualidade*, escreve:

Colocar a sexualidade no âmbito referencial da cristologia supõe redimensionar os significados da sexualidade humana. Duas orientações sobressaem, entre outras muitas. A primeira tem a ver com a articulação de “*eros*” e “*ágape*”. O significado da sexualidade é muito rico: vai desde a força biológica (“*sexus*”) até a plenitude religiosa do “encontro amoroso” com Deus na experiência mística, passando pela pulsão sexual (“*eros*”), ao afeto relacional (“*filia*”) e ao encontro estável de vidas complementarias (“*ágape*”)³⁶³.

Qual a incidência da Cristologia na compreensão cristã da sexualidade? A incidência está em fazer “uma articulação harmoniosa e complementária de todos os momentos indicados”³⁶⁴ (*eros*, *ágape*, *sexus* e *filia*). A segunda incidência consiste em recordar que o “cristianismo sabe que a sexualidade também é obra e dom de Deus”³⁶⁵. A sexualidade como *Dom* precisa ser acolhida como gratuidade. Daí, o fato de acolher esse *Dom* (*sexualidade*) com respeito e agradecimento. Esse agradecimento converte-se em forma de relação, como ponto alto da sexualidade humana, que se expressa por meio da relação heterossexual³⁶⁶.

A *Revelação cristã* cria um impacto positivo sobre a sexualidade humana: Deus se deixa ser tocado pela humanidade. Jesus precisa aprender com o ser humano. Deixa-se afetar pelo outro. Trata-se, portanto, de um Jesus marcado positivamente pela *Relação*, pelo *Rosto do outro*. Cristo nessa perspectiva ensina o ser humano a encontrá-lo na *sexualidade* e a não distanciá-la da sua condição humana de pessoa³⁶⁷. De forma mais precisa:

A economia cristã, por ter estrutura cristológica, é uma economia do *dom*. Diante a toda utilização egoísta, antiga e moderna, da sexualidade, a cosmovisão cristã postula a orientação ética do *dom*. Também nesse âmbito da práxis humana rege o princípio básico da “primazia do amor”. O amor, entendido como um saber “dar” e um saber “receber”, é a chave de uma práxis sexual articulada na confissão da fé em Cristo “que se entrega”. Daí que a vivência cristã do afeto sexual tenha uma relação estreita com a “entrega” e com a “doação” realizadas na celebração eucarística³⁶⁸.

³⁶³ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.82 (grifos nossos).

³⁶⁴ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.82.

³⁶⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.800.

³⁶⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.800.

³⁶⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.801.

³⁶⁸ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.83 (grifo nosso).

Da relação entre Revelação e sexualidade: pode-se “afirmar que a cosmovisão cristã é capaz de oferecer-nos um modelo teológico válido para corrigir e configurar a dita relação”³⁶⁹. Matizou-se, portanto, a relação entre *Revelação* e *sexualidade*. Quanto ao papel da teologia, esta precisa sempre recorrer à relação entre os dois conceitos para tecer e apropriar-se de uma visão otimista da sexualidade humana. A próxima parte da pesquisa desenvolve o nexa entre Teologia Moral e Teologia Trinitária como recurso linguístico aplicado à sexualidade humana.

3.1.4.2 A interpretação da Trindade em Santo Agostinho e São Boaventura

Marciano Vidal possui vários escritos voltados para a relação entre *Teologia Moral* e *Trindade*. Esse material foi utilizado de acordo com o objetivo a que se propõe esta parte do trabalho. Não há pretensão alguma de esgotar a riqueza do seu pensamento sobre esse tema, pois “a Trindade é conteúdo – e conteúdo máximo – da Revelação. Pertence, portanto, à ordem da fé.”³⁷⁰ A Trindade sempre escapa da possibilidade de esgotar seu Mistério. Por isso a teologia serviu-se de categorias da razão humana para expor o conteúdo de fé do Mistério Trinitário.

O pensamento grego utilizou palavras e conceitos que significavam tanto a unidade na “essência” (*ousía*) como a adversidade na “substância” (*hypóstasis*), termo este último com o qual se aludia também à “pessoa”, para cuja conceitualização os teólogos gregos não creram muito adequado o termo *prósopon*, por significar inicialmente “máscara”³⁷¹.

Em contraposição:

A teologia latina cunhou uma fórmula mais uniforme e precisa: “*una substantia et tres personae*”. Essa diferença terminológica entre os latinos e os gregos observou-a acertadamente Santo Agostinho: “O que nós, seguindo o costume, dizemos a pessoa, entenderam-no os gregos, conforme o gênio de seu idioma, da substância. Eles dizem três substâncias e uma essência. Nós, três pessoas e uma essência ou substância”³⁷².

A complexa discussão em torno ao tema da Trindade obrigou o teólogo espanhol a recorrer a modo de síntese aos ensinamentos de Santo Agostinho e de São Boaventura, para melhor descrever a “estrutura do humano” no itinerário antropológico da Trindade na existência humana. Pontua que “foi Santo Agostinho quem, desde o livro VIII até o final (livro XV) de seu tratado *De Trinitate*, melhor e mais frutuosamente percorreu o itinerário

³⁶⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.528.

³⁷⁰ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.60.

³⁷¹ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.58 (grifos nossos).

³⁷² VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.58 (grifo nosso).

antropológico para buscar a imagem da Trindade na pessoa humana”³⁷³. Esse dado mostra que a fé trinitária não deve ficar reduzida ao conteúdo histórico – salvífico. A Trindade enquanto estrutura básica extrapola a experiência cristã, pois se estende à compreensão da realidade existencial do ser humano³⁷⁴.

Daí emerge a importância do itinerário antropológico³⁷⁵ trinitário de Santo Agostinho.

Agostinho partiu de um ponto distinto do adotado pelos Padres gregos. Propôs-se compreender a vida íntima de Deus analisando as “processões” divinas. Para isso buscou a imagem da Trindade nas criaturas e, particularmente, na criatura racional. A partir da “trindade psicológica” do espírito humano (*mens, notitia, amor*) pressentiu, por meio de “um espelho e em enigma” (1Cor 13,12), a secreta vida íntima de Deus³⁷⁶.

O raciocínio de Santo Agostinho permite afirmar que “a vida cristã se define por reproduzir, em imagem e semelhança, a estrutura da vida trinitária”³⁷⁷. Essa concepção traz consequências positivas para a moral cristã e também para a Teologia Moral. “A moral cristã não é outra coisa que a atividade de perfeição na semelhança da vida trinitária: perfeição na ‘recordação’ das maravilhas da obra do Pai, perfeição no ‘conhecimento’ da verdade do Filho, Verbo Encarnado, e perfeição no ‘amor’ de doação que é a obra do Espírito Santo”³⁷⁸. Para Santo Agostinho, Deus é objeto e meta do desejo humano. “O início das *Confissões* e o final da *Cidade de Deus* assinalam o ponto de partida e o final do caminho da vida humana; no meio aparece a história do desejo existencial de cada pessoa”³⁷⁹.

Dessa compreensão de Deus nasce a moral agostiniana centrada no Amor. A Santo Agostinho se deve a formulação lapidar de uma ética reduzida ao amor: “Ama e faz o que queres”³⁸⁰. O conteúdo da moral cristã para Agostinho não é outro senão Deus. Assim, dedica-se ao estudo da *caridade* e mostra os traços de Deus através da bondade humana³⁸¹. A interpretação trinitária da existência humana no pensamento agostiniano oferece uma visão

³⁷³ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.52 (grifo do autor).

³⁷⁴ Cf. VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.61.

³⁷⁵ Cf. VIDAL, M. La Trinidad: origen y meta de la moral cristiana. *Studia Moralia*, Roma, n.38, p.73, 2000.

³⁷⁶ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.65-66 (grifo do autor).

³⁷⁷ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.67.

³⁷⁸ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.67.

³⁷⁹ VIDAL, M. La Trinidad, p.78.

³⁸⁰ VIDAL, M. La Trinidad, p.79.

³⁸¹ Cf. VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.68. “É precisamente a caridade a via de que se serve Agostinho para expor a estrutura trinitária da moral cristã. Essa orientação agostiniana, que está fundamentada no tratado Sobre a Trindade, é recorrente ao longo de suas obras e extensiva a todas elas”.

trinitária da existência humana: “somos ‘criados à imagem’ da Trindade (cf. Gn 1,26) e toda nossa existência consiste numa busca de sua ‘semelhança’ (cf. 1Jo 3,2)”³⁸².

Nesse processo ocorre a tensão existencial do espírito humano. É, portanto, entre o “criados à imagem da Trindade” e o “seremos semelhantes a Ela” que transcorre o tempo humano. Segundo o autor, a esse processo chama-se “trindade psicológica”. Em outras palavras, “a recordação da mente, ao verbo do conhecimento, e a dileção do amor”³⁸³. Por isso, “a caridade é o vínculo da união da pessoa com a Trindade. ‘Devemos amar a unidade trina, Pai, Filho e Espírito Santo, a qual constitui toda a realidade’”³⁸⁴. Que consequência tem para a moral cristã essa visão da caridade, segundo Santo Agostinho? “A caridade é para Santo Agostinho o vínculo de união da pessoa com a Trindade. Desse modo, a moral cristã, centrada na caridade, reflete e realiza a estrutura trinitária da vida divina, fonte e meta do peregrinar humano”³⁸⁵.

Segundo Marciano Vidal, São Boaventura “trabalha mediante a ‘dialética da síntese’: busca da totalidade no objeto e uso de uma metodologia ao mesmo tempo filosófica, teológica e mística”³⁸⁶. Seu sistema teológico contempla três processos unitários: razão (filosofia), fé (teologia), oração (mística)³⁸⁷.

A explicação concêntrica da síntese boaventuriana é a “beatíssima” (esse é o adjetivo mais recorrente nos escritos de São Boaventura) da Trindade. O conjunto da realidade forma um círculo dinâmico em cujo início e em cuja meta está a Trindade: “da Trindade à Trindade”. Utilizando a categoria *omnicomprensiva* do *exemplarismo*, sua peculiar “*forma mentis*”, São Boaventura interpreta a criação inteira como reflexo da Trindade: “a criação é como um livro no qual resplandece, representa-se e se lê a Trindade criadora em três graus de expressão, a saber: a modo de vestígio, de imagem e semelhança; de maneira que a razão de vestígio se acha em todas as criaturas, a razão de imagem só nas intelectuais e a razão de semelhança só nas deiformes; por eles o entendimento humano está destinado a subir pouco a pouco, como pelos degraus de uma escada, até o Sumo Princípio que é Deus”³⁸⁸.

O *Breviloquium* destina-se a uma síntese do pensamento teológico de São Boaventura.

Nele se constata a presença da Trindade no ato criador. Diz-se que “as criaturas são feitas da Trindade criadora por tríplice gênero de causalidade” (eficiente, exemplar, final). A Trindade se faz presente e atuante de modo especial na criatura racional,

³⁸² VIDAL, M. *Trinidad y vida moral: la comunión trinitaria y el diálogo ético en la sociedad secular*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002, p.134 (Semanas de estudios trinitarios).

³⁸³ VIDAL, M. *Trinidad y vida moral*, p.134.

³⁸⁴ VIDAL, M. *Trinidad y vida moral*, p.136.

³⁸⁵ VIDAL, M. *La Trinidad*, p.86.

³⁸⁶ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.69-70.

³⁸⁷ Cf. VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.70.

³⁸⁸ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.70 (grifos nossos).

cuja alma é criada à imagem da Trindade, “pela unidade de essência e pela trindade de potência”. A transformação operada pela graça se realiza “conforme a beatíssima Trindade”³⁸⁹.

As pessoas trinitárias constituem a vida divina. E o que marca esse processo é a relação ou comunhão entre elas. Esse processo chama-se *pericóresis*,

que São Boaventura prefere traduzir pelo vocábulo dinâmico de *circumincessio*. Sem minuar a unidade substancial, o pensamento boaventuriano prefere definir a vida intratrinitária pelas Pessoas divinas, que se constituem pela relação. A Trindade consiste em *ser em* e em *ser para*³⁹⁰.

A Trindade é compreendida por ser Bem absoluto que se dá através da Comunicação. São Boaventura entende a Trindade como Bem e Comunicação que ocorre por meio do Amor. “Para ele, a Trindade é uma Trindade *agápica*: o Pai é o amante (‘diligens’), o Filho é o amado (‘dilectus’) e o Espírito Santo é o coamado (‘condilectus’). ‘Deus se comunica sumamente tendo desde toda a eternidade um ser amado e co-amado e por isso Deus é uno e trino’³⁹¹.

Ao descrever o significado do itinerário trinitário de São Boaventura, Marciano Vidal contempla os elementos teológicos desse processo no âmbito da Teologia Moral³⁹². Como já demarcado, o autor defende a relação entre moral cristã e fé trinitária. Logicamente, a incidência da Trindade na moral cristã repercute positivamente na Teologia Moral. A importância da moral cristã em chave trinitária, de acordo com os pressupostos teológicos de São Boaventura, e retomados por Marciano Vidal, leva à formulação de duas conclusões: primeiramente, trata-se, portanto, de uma *moral cristã* pautada na *graça*.

Enquanto moral de graça, a moral cristã se rege pela “lei evangélica” e não pela lei mosaica. Se a graça tem uma configuração trinitária, a vida moral também participa dessa mesma estrutura trinitária: através do comportamento moral “a alma se aperfeiçoa e se torna esposa de Cristo, filha do Pai eterno e templo do Espírito Santo”³⁹³.

Em segundo, emerge uma moral cristã da *caridade*³⁹⁴. A caridade consiste no conteúdo da moral cristã. “Quanto ao conteúdo da moral cristã, São Boaventura opta por organizá-la em torno das exigências da caridade, cuja dupla dimensão – para Deus e para o

³⁸⁹ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.71.

³⁹⁰ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.72 (grifos do autor). “Sendo o Bem absoluto, a Trindade é essencialmente Comunicação. A vida trinitária não é solidão, aborrecimento ou monotonia, como pensaram alguns filósofos (Aristóteles, Feuerbach), mas ‘profunda comunicação, íntima convivência, forte solidariedade, igualdade e comparticipação totais, infinitas delícias e ilimitada jocosidade’.

³⁹¹ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.72.

³⁹² Cf. VIDAL, M. *Trinidad y vida moral*, p.137.

³⁹³ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.74.

³⁹⁴ Cf. VIDAL, M. *Trinidad y vida moral*, p.139.

próximo – traz o conteúdo das duas tábuas do código mosaico”³⁹⁵. A relação trinitária exige do ser humano no plano ético o compromisso com outrem. São Boaventura, portanto, fala de um bem ético. Essa é a categoria moral trinitária de sua teologia³⁹⁶. Ao citar São Boaventura, precisamente nesse ponto, Marciano Vidal descreve o pensamento do Doutor Seráfico: “Como o próximo é imagem da Trindade e, portanto, enquanto representa a imagem do Pai, tem direito à piedade; enquanto representa a do Filho, à verdade, e enquanto representa a do Espírito Santo, à benignidade, resulta que são os mandamentos da segunda tábua”³⁹⁷.

3.1.4.3 Teologia Moral e Trindade

O que dizer do nexos entre Teologia Moral e Trindade? A pergunta não é fácil de ser respondida, porém necessária para situar e fundamentar a *Teologia Moral* na *fé trinitária*, pois a origem da Teologia Moral encontra-se na Trindade. Com esse objetivo o autor constata como necessário e urgente recorrer às implicações da relação entre moral e Teologia Trinitária para a existência cristã. “A vida cristã não é outra coisa que a realização no tempo do significado salvífico da Trindade, proclamada, celebrada e vivida como origem e meta da História da Salvação”³⁹⁸. E, de forma mais contundente, adverte: “Na reflexão teológico-moral atual há um interesse especial por recuperar a raiz trinitária da vida moral cristã. A moral cristã do presente e, mais ainda, a do futuro deve ser formulada como uma *moral trinitária*”³⁹⁹.

Expressa categoricamente: “A imagem definitiva de Deus nos é dada através da revelação do Mistério do Deus trinitário. É esse Mistério da Trindade o fundamento último e a meta definitiva da vida moral cristã”⁴⁰⁰. Quanto ao Mistério Trinitário, afirma:

A existência cristã flui da vida trinitária. Aqui está “aquela eterna fonte”, de onde “vem toda origem” (São João da Cruz). A Trindade é o mistério fontal, cujo conteúdo dá significado e consistência a todos os demais mistérios cristãos. Não em vão o Concílio Vaticano II na *Lumen Gentium* indica que o mistério da Igreja procede do dinamismo trinitário do Pai (n.2), do Filho (n.3) e do Espírito Santo (n.4). “Assim toda a Igreja aparece como o povo unido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (n.4)⁴⁰¹.

³⁹⁵ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.75.

³⁹⁶ Cf. VIDAL, M. *La Trinidad*, p.88.

³⁹⁷ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.75.

³⁹⁸ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.62.

³⁹⁹ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.62 (grifo do autor).

⁴⁰⁰ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.55.

⁴⁰¹ VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*, p.55-56 (grifo do autor).

Os demais mistérios cristãos têm sua origem na Trindade. Assim, “a moral cristã é inseparável da teologia e da espiritualidade”⁴⁰². O núcleo da teogalidade cristã não é outro senão a confissão da fé em Deus Pai que se revela em Cristo. Essa confissão não se faz sem o Espírito. “Essa é a Trindade manifestada no tempo (ou ‘econômica’), que, segundo o aceito axioma de Karl Rahner, se identifica com a Trindade em si (ou ‘imane’nte)”⁴⁰³. O Mistério Trinitário é o conteúdo central da vida cristã. Não somente conteúdo, mas desponta como “fonte” e “meta” da vida cristã.

De fato, a referência mais recorrente da reflexão teológico-moral à Trindade é a de utilizar a vida trinitária como “modelo” ou paradigma para construir o ethos próprio do Cristianismo. A comunhão trinitária é o modelo e a utopia suprema da vida humana. A vida pessoal da relação interpessoal, a vida familiar, a vida social, toda a existência humana mede seu nível de realização pela semelhança da vida trinitária.⁴⁰⁴

Não pertence ao escopo desta parte a descrição das considerações que o autor faz das três Pessoas da Santíssima Trindade. Basta pontuar que o Deus Pai emerge como “princípio” da moral. “Se o Pai é a origem e a meta de todo o dinamismo trinitário, tanto imane’nte como histórico-salvífico, podemos dizer que é também o ‘Princípio’ da vida moral”⁴⁰⁵. E o Filho, como Verbo Encarnado, “é a Imagem ideal, em cuja conformação através do seguimento consiste a vida moral cristã”⁴⁰⁶. O Espírito Santo “é fonte e origem da vida moral cristã. Esse ‘princípio espiritual’ da vida moral cristã foi expresso por Paulo mediante sua fórmula típica de indicativo consequencial: ‘se vivemos pelo Espírito, pelo Espírito pautemos também nossa conduta’ (Gl 5,25)”⁴⁰⁷.

A Teologia Trinitária oferece três consequências práticas para melhor descrever a relação entre *Teologia Moral* e *fé trinitária*. Primeiramente, a vida trinitária é fundamento e modelo para a vida pessoal. À luz do Mistério Trinitário o ser humano é compreendido como *doação* e como *comunicação*. Em segundo, a Trindade ajuda a compreender melhor e a construir com maior coerência as relações interpessoais na igualdade (por exemplo, a igualdade de gênero), no respeito à pessoa do outro traduzido através da caridade⁴⁰⁸. E, por último, a Trindade também é o fundamento e o paradigma da vida social. “Essa é a orientação

⁴⁰² VIDAL, M. *Trinidad y vida moral*, p.121.

⁴⁰³ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.93.

⁴⁰⁴ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.95

⁴⁰⁵ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.101-102.

⁴⁰⁶ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.101.

⁴⁰⁷ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.115.

⁴⁰⁸ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.95.

trinitária mais utilizada na reflexão teológica atual. Na Comunhão trinitária se vê o ‘modelo’ da vida social; nela se descobre uma relevância social e política; dela brota o programa social do cristianismo”⁴⁰⁹.

3.1.4.4 A Teologia Trinitária como recurso linguístico aplicado à sexualidade

A linguagem trinitária aplicada à sexualidade permite afirmar que a realidade teológica da Trindade é expressa por meio da condição existencial do ser humano. A sexualidade humana encontra na dimensão social o sentido relacional. A Teologia Trinitária, sem entrar em pormenores de sua concretização, “oferece uma visão sapiencial para orientar os diversos âmbitos da existência cristã (vida sacramental, sexualidade, ética e espiritualidade)”⁴¹⁰. Emerge como paradigma a compreensão da pessoa como “doação” e “comunicação”: “o ser do homem é um *dom*: procede do amor criador de Deus”⁴¹¹. Recorda Karl Rahner, e o próprio Marciano Vidal confirma, que a comunhão trinitária expressa a condição dialógica da pessoa. A sexualidade por fazer parte da totalidade da pessoa encontra na realidade dialógica seu sentido enquanto relação⁴¹². Ou ainda: “a partir da Trindade assume-se teologicamente a categoria do ‘outro’ tal como propõe E. Lévinas. As categorias trinitárias têm também capacidade para valorizar e orientar a cultura atual”⁴¹³.

Por meio da Trindade se expressa o significado do *Ethos da Sexualidade*.

Nessa condição ou verdade criatural se apoia a dimensão axiológica ou ética de toda práxis sexual. O critério moral (“*ethos*”) é inerente à mesma realidade (“verdade”) da sexualidade. A dimensão moral consiste em converter em “fazer-se” ou “ser” da sexualidade: integrar a sexualidade na unidade integral da pessoa (a repetição do campo linguístico e semântico da “integração”) pretende enfatizar a força desse único grande critério orientador do *ethos* da sexualidade⁴¹⁴.

Percebe-se que a Trindade como paradigma da relação interpessoal abre perspectivas para a Teologia Moral pensar a sexualidade como “relação interpessoal”. Na Trindade acontece a relação entre as *três Pessoas* que indica a finalidade da sexualidade humana como *Dom*. E o *Dom* torna-se vivência com *Outrem*⁴¹⁵. Se a Trindade significa “comunicação”, “convivência”, “igualdade”, a sexualidade deve, por assim dizer, fazer parte

⁴⁰⁹ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.95-96.

⁴¹⁰ VIDAL, M. *La Trinidad*, p.74.

⁴¹¹ VIDAL, M. *La Trinidad*, p.76 (grifo nosso).

⁴¹² Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.97.

⁴¹³ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.96.

⁴¹⁴ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.259.

⁴¹⁵ Cf. VIDAL, M. *La Trinidad*, p.76.

dessa dinâmica trinitária. Já recordou São Boaventura e lembrou Marciano Vidal que o santo franciscano introduz a hermenêutica do amor como chave explicativa do Mistério Trinitário⁴¹⁶. Ou ainda, como expressa o teólogo estudado: na relação plena do mistério de Deus como trindade “nós descobrimos o segredo do mistério divino: ‘Deus é amor’; e não pode ser amor se não é em si mesmo relação”⁴¹⁷.

O paradigma da Comunhão trinitária de amor abarca, portanto, todas as realidades humanas. A sexualidade também faz parte da relação na realidade fontal da Comunhão trinitária⁴¹⁸.

Essa relação não é somente de caráter metafórico, no sentido de que a sexualidade humana serve de sinal para expressar o que é o mistério trinitário enquanto comunhão de amor entre pessoas; tem também um caráter constitutivo: a sexualidade é uma das marcas trinitárias, em cuja busca e deciframento pôs tanto interesse Santo Agostinho⁴¹⁹.

Deve-se ao teólogo protestante Karl Barth, segundo Marciano Vidal, a ênfase do significado trinitário da sexualidade humana. Primeiramente, em decorrência da indissolubilidade do caráter ou sentido pessoal e de caráter ou sentido relacional do encontro sexual humano. Esse alcance permite constatar, por exemplo, o quanto as antropologias sexuais são pautadas num individualismo fechado; em alguns contextos nas sociedades ocidentais, o paradigma trinitário emerge como convite à comunicação e à relação. Por outra parte, “diante de formas demasiado abertas ou tribais de compreender e de viver a sexualidade a cosmovisão cristã apoia a indeclinável valia da pessoa como sujeito autônomo e não instrumentalizado”⁴²⁰.

Em segundo, em relação à abertura ao outro como um “*tu*” e a constituição de uma “*comunicação*” de pessoas, o paradigma trinitário torna-se critério decisivo para o projeto ético na relação da sexualidade humana⁴²¹. Referindo-se à Encíclica *Veritatis Splendor* sobre a relação entre moral e Trindade, o autor escreve: “A vida moral tem uma estreita relação com a busca de Deus Pai (cf. nn.9-11) e se desenvolve numa ‘moral do Espírito’ (nn.22-24). No meio, e como ‘mediador’, dessa vida moral se situa a referência

⁴¹⁶ Cf. VIDAL, M. La Trinidad, p.91.

⁴¹⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.521.

⁴¹⁸ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.259.

⁴¹⁹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.81.

⁴²⁰ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.260.

⁴²¹ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.260.

normativa a Cristo (nn.19-21)⁴²². Como acentuam outros teólogos, “o absoluto é, em si mesmo, relação amorosa. Deus é amor e nos cria justamente porque é amor”⁴²³. Por isso em algumas realidades a vivência da sexualidade exige a sua institucionalização. Essa institucionalização se dá através da experiência eclesial, sobretudo por meio do matrimônio e da vida consagrada.

3.1.4.5 A Eclesiologia como forma de realização da sexualidade na experiência do matrimônio e da vida consagrada

Matrimônio e vida consagrada retratam o estilo de viver a sexualidade enquanto experiência eclesial. O autor possui escritos voltados exclusivamente para a Moral do Matrimônio⁴²⁴. Porém, esta parte da tese prioriza apenas alguns pontos de sua rica moral matrimonial para situar a realidade existencial do matrimônio enquanto uma das experiências na vivência humana da sexualidade. Ao desenvolver o tema do matrimônio, ele sempre parte dos dados bíblicos e antropológicos. A Sagrada Escritura descreve e interpreta a relação matrimonial como gestos e dom de acolhida por meio da *Aliança*.

Como explica, “a racionalidade do *ethos* cristão tem de ser assumida com e desde a vida real dos crentes enquanto constitui uma instância comunitária dentro da criatividade histórico-mundana”⁴²⁵. Por isso descreve o significado da Eclesiologia na Teologia Moral⁴²⁶. Ressalta, ainda, que alguns moralistas assinalam a eclesialidade como o fundamento da moral cristã, já que a fé da comunidade é lugar da normatividade⁴²⁷. Primeiramente, o que se entende por Eclesiologia? Assim escreve André Birmelé:

A eclesiologia é a reflexão consagrada à Igreja. Capítulo importante da teologia dogmática, ao mesmo título que a cristologia, a pneumatologia, a escatologia, a antropologia, etc., lugar teológico em que a Igreja reflete sobre ela mesma, a eclesiologia está na confluência das pesquisas sistemáticas, históricas e práticas, que ela desenvolve e traduz para a comunidade dos crentes que vivem e confessam hoje sua fé em contextos culturais e sociológicos pluralistas. Concretização e atualização da mensagem bíblica na vida quotidiana do povo de Deus, tais são os motivos do discurso eclesiológico⁴²⁸.

⁴²² VIDAL, M. *Diez palabras clave sobre vida consagrada*. Ética Estilo de vida. Navarra: Verbo Divino, 1999, p.429.

⁴²³ VÁZQUEZ, MORO, U. O mistério de Deus e os limites do conhecimento humano. *Magis, cadernos de fé e cultura*, Belo Horizonte, n.20, p.5, 1997.

⁴²⁴ Cf. VIDAL, M. *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana*, p.15-349.

⁴²⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.220 (grifo nosso).

⁴²⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.220.

⁴²⁷ Cf. VIDAL, M. Existe una ética cristiana?, p.45.

⁴²⁸ BIRMELE, A. Eclesiologia. In: LACOSTE, J. Y. (Ed.) *et al. Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola, 2004, p.589.

Que significa “pertencer à Igreja” e que efeito tem essa pertença?⁴²⁹ Resumidamente, segundo Marciano Vidal, a fé cristã se vive em comunhão⁴³⁰. Para ele a Teologia Moral numa perspectiva renovada passa por dois níveis: Eclesialidade, pela referência “normativa” de Cristo (*Cristonomia*) e pela referência normativa de Deus (*Teonomia*)⁴³¹. Dessa maneira o teólogo insiste na defesa e necessidade da institucionalização da sexualidade humana: ela não é somente um bem individual, mas também uma realidade com dimensões sociais, como propugna a *Familiaris Consortio*, n.14, em relação ao amor enquanto realidade de fecundação⁴³².

Eclesiologia e sexualidade serão mais bem desenvolvidas logo adiante, para situar o matrimônio e a vida celibatária consagrada como duas formas da experiência eclesial da sexualidade. De modo que não é do escopo da pesquisa o interesse sobre a hermenêutica dos Tratados de Eclesiologia⁴³³. Esta parte, contudo, visa apenas mostrar que a sexualidade corresponde a uma forma de viver a fé, ora através do matrimônio ora por meio da vida consagrada celibatária como membros da mesma Igreja. Mas antes, porém, exige-se explicar resumidamente o matrimônio no Antigo e Novo Testamento.

3.1.4.6 O matrimônio no Antigo e Novo Testamento: institucionalização da sexualidade

Os escritos do autor⁴³⁴ recordam que, no *Antigo Testamento*, a realidade humana do matrimônio serviu para ilustrar a relação de Deus com seu povo, especialmente através da linguagem utilizada pelos profetas. Segundo o teólogo, Oseias utiliza a categoria *Aliança* à luz da relação conjugal⁴³⁵. Deus pede a Oseias para se casar com uma prostituta. Esse casamento significa uma metáfora para compreender a relação entre *Iahweh* (Oseias) com seu povo (Gomer). Primeiramente, a relação infiel do casal é pensada com *Iahweh*: Israel como a esposa infiel. Já num segundo momento, a relação de fidelidade de *Iahweh* com Israel será pensada como a relação do casal.

⁴²⁹ Cf. RATZINGER, J. *El nuevo pueblo de Dios*: esquema para una eclesiología. Barcelona: Herder, 2005, p.18.

⁴³⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.220.

⁴³¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.227.

⁴³² Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.263.

⁴³³ Cf. COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium* Sobre a Igreja, nn.1-67.

⁴³⁴ Cf. VIDAL, M. *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana*, p.15-26.

⁴³⁵ Cf. VIDAL, M. *La sexualidad humana y su forma institucionalizadora*, p.15.

O vínculo entre homem e mulher iluminou a compreensão da relação conjugal com Deus: fecundou a compreensão do vínculo entre o homem e a mulher, tornando-se modelo. Segundo Marciano Vidal, o profeta Oseias inaugura através dessa metáfora nupcial a descrição entre *Iahweh* e Israel. Logicamente essa metáfora nupcial descreve a dimensão unitiva do homem e da mulher que, por sua vez, está relacionada à sexualidade. Na Bíblia, a relação sexual significa completude e unidade. A revelação de Deus exige mediações concretas traduzidas em experiências históricas. O profeta Oseias, por exemplo, reconhece em sua própria experiência pessoal o significado dessas mediações.

O teólogo explica que Oseias descobre na sua experiência matrimonial a chave de leitura que lhe permite compreender e interpretar a relação de Israel com Deus, uma relação de *aliança* pautada no amor e na fidelidade. Oseias passou pela experiência da infidelidade da esposa, porém não a abandonou. Compreende que nessa atitude encontra-se o sentido da *Aliança*, traduzida no amor e no compromisso que ajudam a superar as dificuldades e os sofrimentos.

Já para o *Novo Testamento*⁴³⁶, o matrimônio à luz do Evangelho é lugar do Reino de Deus: as Bodas de Caná (cf. Jo 2,1-12), consideradas as núpcias de Deus com a humanidade. Jesus é aquele que realiza as núpcias de Deus com a humanidade. Em Mt 25,1-13 ele aparece como o esposo, convidando para as bodas. A metáfora nupcial é por excelência metáfora bíblica. Porém, em Efésios (5,21-33)⁴³⁷, encontra-se a compreensão paulina *teologizada* entre o casamento de discípulos de Cristo.

Fala-se da relação estabelecida entre o *Antigo e Novo Testamento* a respeito do amor conjugal. O *Antigo Testamento* privilegia a relação em forma de *Aliança* entre Deus e Israel. A partir da tradição profética deuteronomista, o matrimônio é concebido a partir da categoria fundamental de “Aliança”. O vínculo entre o homem e a mulher iluminou a compreensão da relação do homem com Deus. O *Novo Testamento*, por outro lado, privilegia a relação entre Cristo e a Igreja. O matrimônio consiste no sacramento do amor de Cristo pela Igreja. Por isso a maior expressão é o dom da sua vida na cruz. Homem e mulher precisam se amar com a mesma intensidade com que Cristo amou e ama a Igreja. Assim, o matrimônio é sinal da aliança de amor de Deus com seu povo, entre Cristo e a Igreja.

⁴³⁶ Cf. VIDAL, M. *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana*, p.26-35.

⁴³⁷ Cf. VIDAL, M. *La sexualidad humana y su forma institucionalizadora*, p.16.

Os cônjuges são chamados a “reviver” o amor de Deus pelos homens e de Cristo pela Igreja⁴³⁸. Observam-se, portanto, duas consequências do processo “revelatório” para a compreensão da institucionalização da sexualidade humana. A primeira constata que Jesus revela a plenitude do amor conjugal: “a atitude de Jesus diante da instituição do matrimônio é exigir o cumprimento do ideal do amor”⁴³⁹. A segunda mostra que Jesus revela o amor virginal⁴⁴⁰.

3.1.4.7 A vida consagrada celibatária e matrimonial como expressão da sexualidade na dimensão eclesial

A vida consagrada em Cristo por meio da virgindade pressupõe o entendimento e o significado do seguimento de Cristo. Logicamente a ética cristã se resume na atualização do seguimento de Cristo não somente para as pessoas consagradas, mas para todos os cristãos. Porém, aqui se volta para o sentido da *Consagração* como estilo de vida do seguimento de Cristo. “O ethos do crente se desenvolve através das condições do seguimento, que não deve ser entendido como simples ‘imitação’”⁴⁴¹. Dentro do universo significativo dos Evangelhos Sinóticos, o “seguir” a “Cristo tem dois níveis de leitura: se refere ao fato de acompanhar o Jesus histórico segundo os costumes do judaísmo (relações entre Rabino – discípulo) ou pode entender-se a nível pós-pascal descrevendo com esse termo a nova condição do discipulado de Jesus”⁴⁴².

Quanto à vida religiosa, “o *ethos* da vida consagrada se refere de forma prevalente às pessoas que vivem essa opção de vida, porém também leva em consideração as instituições que concretizam e sustentam esse projeto existencial”⁴⁴³. O seguimento de Jesus consiste no fundamento e na estrutura da moral cristã. Não é algo específico da vida consagrada. “Entretanto, é a vida consagrada a forma de vida cristã que com maior coerência se estrutura de acordo com as exigências do seguimento de Jesus: há um fundo existencial de ‘vocação’ (chamado e resposta)”⁴⁴⁴. A teologia do *seguimento* de Cristo, na área da Teologia Moral,

⁴³⁸ Cf. JUAN PABLO II, Papa. *Familiaris Consortio*, n.56.

⁴³⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.525-526.

⁴⁴⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.526.

⁴⁴¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.94.

⁴⁴² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.93-94.

⁴⁴³ VIDAL, M. *Diez palabras clave sobre vida consagrada*, p.406 (grifo do autor).

⁴⁴⁴ VIDAL, M. *Diez palabras clave sobre vida consagrada*, p.412. O autor explica o sentido e o tema do Seguimento na história da espiritualidade. Na Época Patrística, encontra-se a extensão desse ideal a todos os

recebeu do teólogo alemão F. Tillmann (1874-1953) uma interpretação singular: ele propõe o termo “modelo”. Nessa concepção, “seguir Cristo é seguir o ‘modelo’ que encarna os valores autênticos”⁴⁴⁵.

Nessa mesma perspectiva do seguimento de Cristo pontuam-se as contribuições de outro importante teólogo: “para Häring Cristo é a ‘pessoa’ na qual acontece o ‘chamado’ de Deus e através do qual o crente dá a ‘resposta’ agradecida e consequente. A moral de Häring é uma moral do seguimento de Jesus”⁴⁴⁶. Porém, “o seguimento de Jesus não é uma categoria nem exclusiva nem preferentemente moral. É uma fórmula que expressa o significado de toda a existência cristã, no que tem esta ‘relação estreita’ (seguimento) com Jesus de Nazaré confessado como Cristo”⁴⁴⁷. Para a Eclesiologia, “os ‘seguidores’ formam o grupo que anuncia e que é sinal do Reino”⁴⁴⁸.

A moral do seguimento possui, tanto para os cristãos de maneira geral como para os que desejam *consagrar* suas vidas através da Vida Religiosa, um fundo histórico e bíblico. O seguimento de Cristo refere-se a uma “categoria bíblica de grande densidade teológica: expressa a nova forma de vida de quem se decide a receber o chamado e converter-se em discípulo (Mc 1,16-20; Mt 9,18-22)”⁴⁴⁹. A categoria bíblica do seguimento tem uma vertente moral: essa vertente aglutina o conjunto da vida moral dos crentes. A moral cristã refere-se, portanto, a uma moral do seguimento de Cristo⁴⁵⁰.

cristãos. Mediante a identificação agostiniana entre “seguimento” e “imitação”, foi fácil assinalar como a imitação de Cristo é a forma cristã comum de segui-lo. Já na *Idade Média*, imitar as “virtudes” de Jesus (pobreza, humildade, paciência, amor etc.) configura uma espiritualidade mais “encarnada” no humanismo cristão. O seguimento de Cristo “pobre” será a inspiração e o objetivo das novas instituições religiosas: Franciscanos, Dominicanos, Carmelitas, Agostinianos etc. Na *Idade Moderna*, a escola mística carmelita do século XVI, com santa Teresa e São João da Cruz à frente, transformou a relação com Cristo em encontro místico, porém sem descuidar da configuração com Ele mediante a prática de uma vida “em desnudez” e “sem nada”. A escola de espiritualidade francesa do século XVII interiorizará o seguimento de Jesus e assim Pedro de Bérulle apoiará a espiritualidade cristã na conformação com os “estados” (históricos e místicos) do Verbo. Por outro lado, no século XVIII, São Paulo da Cruz acentuará a imitação da pessoa de Cristo e Santo Afonso de Ligório centrará o seguimento de Jesus na “prática da caridade e das demais virtudes cristãs”, segundo o esquema de 1Cor 13 (p.414-418).

⁴⁴⁵ VIDAL, M. *Diez palabras clave sobre vida consagrada*, p.420.

⁴⁴⁶ VIDAL, M. *Diez palabras clave sobre vida consagrada*, p.421. A referência à Teologia Moral de B. Häring como categoria ao seguimento de Cristo não se reduz somente ao sentido da Consagração à vida religiosa. Trata-se de uma Moral que resgata a Cristologia como requisito básico na vida do cristão. Ora na vida matrimonial, ora para a Vida Consagrada, Cristo deve ser colocado como o sentido e a meta da experiência da vida cristã.

⁴⁴⁷ VIDAL, M. *Diez palabras clave sobre vida consagrada*, p.424.

⁴⁴⁸ VIDAL, M. *Diez palabras clave sobre vida consagrada*, p.427.

⁴⁴⁹ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.49.

⁴⁵⁰ Cf. VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.49-50.

O teólogo concebe a sexualidade como experiência que acontece no tempo presente. Para o cristão, a sexualidade humana recebe duas orientações precisas que levam um traço ao mesmo tempo antropológico e axiológico. Primeiramente, a sexualidade necessita, como dito, da institucionalização. “Desde a mesma antropologia se descobre a necessidade de institucionalizar a sexualidade humana, dado que não é somente um bem individual, mas também uma realidade com dimensão social”⁴⁵¹. Na atualidade notam-se os sinais das “crises” das instituições sexuais.

A crise na instituição do matrimônio heterossexual é notada frente à aparição das “novas” instituições, como as convivências homossexuais: “com a modalidade de matrimônio ou com outras formas jurídico-sociais, corresponde à cosmovisão cristã manejar com fidelidade e, ao mesmo tempo, com criatividade o critério de institucionalização que é inerente à realidade humana da sexualidade”⁴⁵². Em segundo, as formas eclesiais de vivência e de organização da sexualidade humana.

A dimensão da institucionalização da sexualidade culmina, para o crente, na “eclesialização”. Na interpretação de alguns exegetas, Paulo pensou as diversas formas de instituição sexual como “carismas eclesiais”. Entre essas formas, a tradição eclesial tem explicado e desenvolvido: o matrimônio, a virgindade consagrada, a vida de solteiro, a viuvez⁴⁵³.

Essas experiências compreendidas como “carismas eclesiais” descrevem a particularidade da vivência da sexualidade na dimensão eclesial. Uma não é mais importante que a outra, mas cada qual tem sua especificidade enquanto vivência do *Dom* da sexualidade compreendida e assumida⁴⁵⁴ de forma diferente dentro da Igreja⁴⁵⁵. Por outro lado, “com a expressão ‘vida consagrada’ se pretende abarcar todas as formas de vida, histórica e de recente nascimento, que na Igreja católica professam os conselhos evangélicos”⁴⁵⁶.

⁴⁵¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.84.

⁴⁵² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.84.

⁴⁵³ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.84.

⁴⁵⁴ Cf. VIDAL, M. *Diez palabras clave sobre vida consagrada*, p.409-410. “Contudo, a Vida Consagrada constitui uma ‘nova e especial consagração’ dentro do único dinamismo consagratório do Batismo. ‘Na tradição da Igreja, a profissão religiosa é considerada como *um singular e fecundo aprofundamento da consagração batismal* enquanto que, por seu meio, a íntima união com Cristo, já inaugurada com o Batismo, se desenvolve com o dom de uma configuração mais plenamente expressada e realizada, mediante a profissão dos conselhos evangélicos”.

⁴⁵⁵ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.84.

⁴⁵⁶ VIDAL, M. *Diez palabras clave sobre vida consagrada*, p.13. “Por outro lado, a fórmula ‘Vida Religiosa’ conteria uma precisão jurídica que delimitava a forma de vida consagrada à profissão ‘pública’ dos conselhos evangélicos”. O teólogo chama atenção sobre a expressão “*Vida Consagrada*” para evitar equívocos: primeiro, a tendência a “sacralizar” a vida consagrada, a qual há de ter e conservar sua limpa e cristã secularidade. Segundo, a pretensão de encontrar uma nova e distinta “consagração” ademais da única com a qual o cristão é ungido no

Com a vinda de Cristo ao mundo, emerge na história da humanidade um novo conceito pautado numa nova realidade do amor virginal. “A pessoa mesma do Senhor virgem é uma revelação: anuncia e realiza a estrutura dos novos tempos; o cristão adquire em Cristo sua estrutura básica. A essência do cristianismo é Cristo. E Cristo viveu seu amor numa dimensão de virgindade”⁴⁵⁷. Por isso a vida matrimonial juntamente com a virgindade apresenta uma mútua relação dialética: “a partir dessa orientação há que pedir a um imaginário eclesiológico e às instituições eclesiásticas que assumam o pluralismo de formas ou de carismas na realização da sexualidade no interior da comunidade cristã”⁴⁵⁸.

Na atualidade a reflexão sobre o celibato tem sido feita de forma mais precisa e atenta aos valores cristãos, em decorrência ao contínuo confronto entre os dois modelos de viver o mistério da Aliança de Deus com o seu povo: o matrimônio e o celibato pelo Reino de Deus, como recorda a *Familiaris Consortio*:

A virgindade e o celibato pelo Reino de Deus não só não concretizam a dignidade do matrimônio, mas a pressupõem e confirmam. O matrimônio e a virgindade são os dois modos de experimentar e de viver o único Mistério da Aliança de Deus com o seu povo⁴⁵⁹.

A vida matrimonial, quanto à virgindade ou celibato pelo Reino, é apresentada como símbolo da aliança de Deus com a humanidade. As razões que levam uma pessoa a viver a experiência celibatária são variadas e tais motivações não correspondem ao escopo da pesquisa. Marciano Vidal deixa claro que, na condição de cristãos que vivem a experiência da graça, as pessoas celibatárias podem aceitar o sentido dessa doação pessoal em decorrência do amor pelo Reino de Deus. Explica que Santo Tomás de Aquino já dizia que o *matrimônio* e a *virgindade* são duas imagens terrenas da mesma realidade humana: o amor incondicional de Cristo para a sua Igreja. Num se manifesta a virgindade, sinal da aliança sem mancha e sem ruga (cf. Ef 5,27) e na outra a fecundidade. São, portanto, segundo Marciano Vidal, experiências que se vivem de forma comunitária. Desse modo justifica-se o título desta parte: *a vida consagrada celibatária e matrimonial como expressão da sexualidade na dimensão eclesial*.

Falamos de instância comunitária enquanto que os crentes realizam sua vocação específica no “contexto cristão” ou em “chave eclesial”, chave e contexto que hão de

Batismo. Em decorrência dessas duas más interpretações, não há que conceder demasiada aceitação a expressão “Vida Consagrada” (p.413).

⁴⁵⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.527.

⁴⁵⁸ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.84.

⁴⁵⁹ JUAN PABLO II, Papa. *Familiaris Consortio*, n.16.

ser entendidos somente desde uma perspectiva sincrônica (esta comunidade neste tempo e neste lugar), mas também diacronicamente (historicamente realizado)⁴⁶⁰.

Daí a necessidade de articular a sexualidade com as áreas da teologia, inclusive no dinamismo escatológico do cristão.

3.1.4.8 Escatologia e sexualidade

Teologia Moral e Cristologia são duas realidades desenvolvidas pela Moral de Marciano Vidal.

Aceitar a atuação de Cristo Jesus como lugar normativo é sentir “comprometida” a atuação dos crentes pela “responsabilidade cristológica” que o mundo leva a partir da presença de Cristo na história dos homens. Desse modo Cristo é o “modelo moral” dos cristãos; é a plena racionalidade da estrutura ética dos crentes. Cristo está presente na Teologia Moral⁴⁶¹.

Confessar Cristo Ressuscitado consiste em aceitar a força ética mais profunda, atuante e presente dentro da história da humanidade. É, por assim dizer, afirmar ativamente a Salvação definitiva do ser humano em Cristo, por meio da fé que confessa Cristo Ressuscitado⁴⁶². Significa que a temporalidade é assumida como categoria antropológico-moral, que, para ele, revela a dimensão ética da pessoa.

O comportamento moral humano é uma decisão (presente) que enlaça com uma memória (passado) e que se abre a um projeto (futuro). O comportamento moral cristão é uma decisão presente (*kairós*) que atualiza uma história (*crýterion*) e que se projeta fazendo uma escatologia⁴⁶³.

O comportamento moral do cristão está condicionado pelos fatos da história salvífica. Está determinado, sobretudo, pelo acontecimento central: Cristo. O Cristianismo vive seu projeto voltado para a manifestação plena do Senhor através da Escatologia⁴⁶⁴. O dinamismo do cristão encontra-se marcado pela *tensão escatológica*: “‘já’, porém, ainda não”⁴⁶⁵. Trata-se da moral do *Kairós*⁴⁶⁶.

Uma moral da história da salvação, enquanto moral baseada nos acontecimentos salvíficos (que se convertem em indicativos – imperativos) e enquanto tende a fazer um futuro plenificante tem que ser uma moral do *Kairós*. É uma moral da oportunidade, da decisão no momento presente enquanto é vivido com toda a plenitude da revelação e da decisão que emana da história da salvação⁴⁶⁷.

⁴⁶⁰ VIDAL, M. Existe una ética cristiana?, p.46-47.

⁴⁶¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.221.

⁴⁶² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.222.

⁴⁶³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.271 (grifos do autor).

⁴⁶⁴ Cf. VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.30.

⁴⁶⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.272.

⁴⁶⁶ Cf. VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.31.

⁴⁶⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.272 (grifo do autor).

A Teologia Moral, por levar em consideração o ser humano como alguém perpassado pelos traços antropológicos, direciona o *ethos cristão* na perspectiva escatológica. Trata-se, portanto, de uma moral pautada na esperança escatológica⁴⁶⁸. Cabe à teologia oferecer uma visão crítica da cosmovisão cristã que inclui em todo esse dinamismo antropológico salvífico a sexualidade humana. Pode-se chamar a esse processo de Teologia da Sexualidade⁴⁶⁹.

Quais os principais traços da *Teologia da Sexualidade*? Como já demarcado, ela estabelece uma visão positiva e criatural da sexualidade humana. Resgata o caráter relacional (etiologicamente expulso no relato do casal inaugural) e de diálogo inter-humano (poeticamente contado no livro *Cântico dos Cânticos*) da pulsão erótica ao afeto agápico. A capacidade de expressar e de realizar o sentido religioso da “Aliança” em sua forma sponsalícia. E, por último, “a função de sinal escatológico da presença do Reino de toda vivência plena da sexualidade, sobretudo, na forma celibatária ‘pelo Reino’”⁴⁷⁰.

Escatologia e sexualidade são duas realidades inseparáveis. Na dimensão escatológica, “por pertencer ao tempo da Igreja, sacramento da presença do Reino de Deus, toda a realidade humana leva consigo uma responsabilidade escatológica. Também a sexualidade, segundo a cosmovisão cristã, possui esse dinamismo”⁴⁷¹. Porém esse dinamismo não pertence exclusivamente à experiência da virgindade consagrada, mas abarca todas as formas eclesiais da vivência e de realização da sexualidade humana através da comunidade eclesial.

A dimensão escatológica da sexualidade se realiza na medida em que faz mais presente o Reino de Deus: portando afeto, produzindo justiça, criando caridade comprometida. Essa é a fecundidade “em sentido ampliado” que tem a sexualidade vivida na cosmovisão cristã. Na Exortação *Familiaris Consortio* (n.14) se aplica ao amor familiar esse conceito ampliado de fecundidade, categoria que é verificável nas restantes formas eclesiais de viver a sexualidade⁴⁷².

Nas considerações do autor sobre sexualidade, aparece com frequência a compreensão dessa realidade humana como “mistério”. Pode-se afirmar, sem, porém, a

⁴⁶⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.680.

⁴⁶⁹ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.79.

⁴⁷⁰ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.79.

⁴⁷¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.85.

⁴⁷² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.85 (grifo do autor).

pretensão de uma ulterior forma simplista de compreender a sexualidade como “mistério”, mas seu mistério se dá no mistério da vida e da morte⁴⁷³.

Após o percurso em que se descreveu a Psicologia da Sexualidade, a Filosofia da Sexualidade e a Teologia da Sexualidade, chegou o momento de apresentar em forma de síntese o cruzamento das *Matrizes antropológicas axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*, a incidência ou não da relação entre pessoa e sexualidade na Moral da Sexualidade de Marciano Vidal.

3.2 Cruzamento das *Matrizes antropológicas axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica* com os dados da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade

Retomamos o diagrama do cruzamento das *Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*, já explicitado no capítulo anterior.

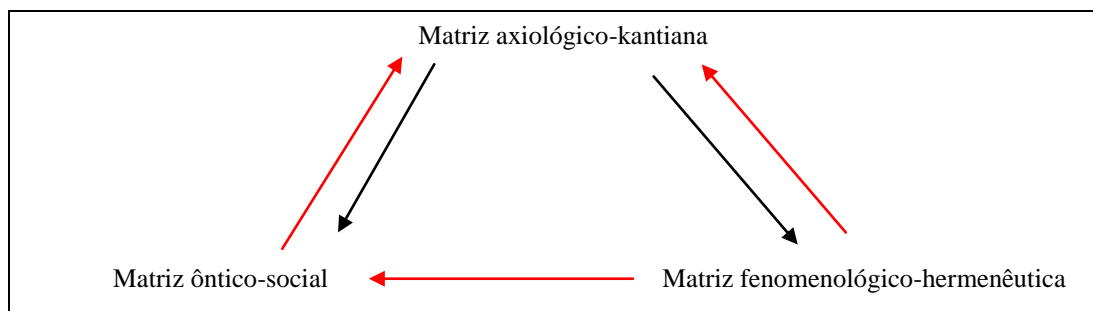


Diagrama 1: Relação dialética entre as Matrizes

Fonte: Elaborado pelo autor, 2011.

Ao decorrer dos três capítulos, ficou claro que a “pessoa humana é o centro dos valores morais”⁴⁷⁴. Com esse objetivo, o teólogo retoma o imperativo categórico kantiano e o introduz em sua Teologia Moral. Sobre Kant, escreve: “nos oferece um conjunto de apreciações fundamentais para descobrir o valor do homem e entender o ponto de vista desde onde o observa”⁴⁷⁵. É de Kant que Marciano Vidal retira a consideração da cada homem, como fim em si mesmo, por entender que desse princípio nasce o “conceito de reino dos fins,

⁴⁷³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.485.

⁴⁷⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.32.

⁴⁷⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.32.

um conceito que para Kant é muito frutífero⁴⁷⁶. Como já demonstrado no terceiro capítulo, nesse *reino dos fins* os seres racionais são submetidos às leis comuns. O *reino dos fins* é o lugar onde se tornam possíveis a moralidade e a realização das pessoas.

De acordo com Kant, todos podem pertencer a esse reino. “Um ser racional pertence ao reino dos fins como membro, quando forma parte dele na condição de legislador universal, porém também como sujeito a essas leis⁴⁷⁷. Dentro desse *reino dos fins* todos têm *dignidade* ou um *preço*. Porém, somente à pessoa humana se deve respeito: “o respeito se aplica somente a pessoas, nunca a coisas⁴⁷⁸, pois “o homem é um valor absoluto (não relativo) e um fim (não um meio)⁴⁷⁹. De modo que “toda pessoa é um sistema único⁴⁸⁰. Quanto à sexualidade, esta é concebida como “condição da pessoa⁴⁸¹. Para isso apresenta uma questão: “Que representa a sexualidade dentro do conjunto da pessoa humana?⁴⁸²

A moral sexual, ao centrar sobre a pessoa, tem que transladar ao centro ou ponto de interesse do campo “puramente sexual” ao amplo terreno da pessoa. Ao polarizar-se a moral sexual em torno ao núcleo da personalidade entendida dinamicamente como um desenvolvimento de integração progressiva a todos os níveis, essa dita moral sexual adquire a grande tonalidade de “Moral da pessoa” ou moral antropológica⁴⁸³.

Dessa forma, a justificativa primeira e mais abarcadora do sentido moral consiste na existência da pessoa. “O mesmo conceito de ‘pessoa’ tem uma notável responsabilidade axiológica⁴⁸⁴. A pesquisa procura responder a duas perguntas. A primeira, de ordem estrutural, possibilitou matizar o entendimento do autor em relação à visão de pessoa humana: *como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, no intuito de articular a relação entre pessoa e sexualidade?*

Já a segunda corresponde à hipótese da tese: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?* O terceiro capítulo dedicou-se inteiramente à finalidade de responder a primeira pergunta. Em cada uma das Matrizes, foi possível apresentar o “conceito” de pessoa de acordo com a estimativa do teólogo estudado. Resumidamente, o

⁴⁷⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.33.

⁴⁷⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.33.

⁴⁷⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.34.

⁴⁷⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.92.

⁴⁸⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.599.

⁴⁸¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.284.

⁴⁸² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.284.

⁴⁸³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.600.

⁴⁸⁴ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.9.

conceito de pessoa que emergiu através das Matrizes antropológicas pode ser sintetizado da seguinte maneira:

- *Matriz axiológico-kantiana*: a pessoa é tomada como centro e fim da moral, jamais como meio⁴⁸⁵. Trata-se, portanto, de tomar a pessoa na condição de “fim em si mesmo” e jamais “como meio”, a exemplo do imperativo categórico kantiano: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simultaneamente como meio”⁴⁸⁶. Essa Matriz antropológica tem como pressuposto zelar pela dignidade da pessoa. Daí emerge o *fundo ético* que não permite em hipótese alguma fazer da pessoa humana um objeto para alcançar determinados fins.
- *Matriz ôntico-social*: primeiramente a Matriz se deparou com a difícil pergunta: *é possível definir a pessoa?* Descobriu-se que a pessoa não pode ser definida por completo. A filosofia e a teologia oferecem linguagens aproximativas em torno ao conceito de pessoa. Entretanto, como síntese dessa Matriz pode-se dizer que os elementos filosóficos e teológicos analisados permitem afirmar que o modelo de personalismo presente na Teologia Moral de Marciano Vidal volta-se para a superação da visão ideológica do conceito de pessoa⁴⁸⁷. Compreende o *homem* na condição de *pessoa* e valoriza a pessoa como realidade ética⁴⁸⁸. O conceito de pessoa é da pessoa em estado de relação com sua personalidade. Trata-se de um conceito social.
- *Matriz fenomenológico-hermenêutica*: concebe a pessoa como alguém concreto e não realidade abstrata. A pessoa corresponde a um “sistema único”⁴⁸⁹ através da realidade concreta do seu existir. Essa é alguém capaz de decidir-se como *sujeito moral*. A dimensão existencial fenomenológica desemboca no horizonte da estrutura social em que a pessoa se encontra. Ela faz parte do mundo e no mundo se conhece por meio da sua alteridade.

⁴⁸⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral social, p.302.

⁴⁸⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.69.

⁴⁸⁷ Cf. VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.59.

⁴⁸⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.89.

⁴⁸⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.599.

E como valor moral é convidada ao diálogo relacional que assume matizes específicos na configuração de sua sexualidade.

As três Matrizes antropológicas abordam, portanto, três visões relacionadas ao conceito de pessoa. Em cada Matriz emerge a possibilidade de aprofundar a relação entre *pessoa e sexualidade*. *Matriz axiológico-kantiana*: o substrato ético presente nessa Matriz indica que a pessoa é sempre “fim” e jamais “meio” na relação social. Significa que não tomar a *pessoa* como *meio* equivale também a não tomar a *sexualidade* como *meio*, mas na condição de fim em si mesmo. A sexualidade faz parte da configuração da totalidade da pessoa.

Na *Matriz ôntico-social*, a pessoa desenvolve-se na relação social. Ela se constrói com os demais seres humanos. Esse mesmo princípio aplica-se à sexualidade: sexualidade significa desenvolvimento social, como ficou demonstrado pelas considerações *psicológicas e filosóficas da sexualidade*. Sexualidade remete à interação social em decorrência das contingências. Da unidade entre *pessoa e sexualidade*, o conceito de alteridade mostra que a pessoa ultrapassa o individualismo por ser alguém alicerçado na transcendência. Trata-se de um ser “com” e um ser “para”. A sexualidade humana, por sua vez, refere-se a uma experiência pautada na relação “com” e na relação “para”.

Já a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* matiza que a pessoa é um ente existencialmente presente. Refere-se a uma realidade concreta que contrapõe a dimensão abstrata e inconsistente que contribui para distanciar a pessoa de sua existencialidade e humanidade. O mesmo aplica-se à sexualidade: sexualidade diz respeito a uma realidade concreta na totalidade da pessoa. A hipótese a ser demonstrada na tese foi: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?*

As Matrizes antropológicas oferecem três visões de pessoa: visão ética (*Matriz axiológico-kantiana*), visão social e relacional (*Matriz ôntico-social*) e visão concreta da pessoa (*Matriz fenomenológico-hermenêutica*). São, portanto, três visões de sexualidade. Através da *Matriz axiológico-kantiana*, pode-se descrever a sexualidade sob o ponto de vista da ética. Por meio da *Matriz ôntico-social*, a sexualidade deve ser interpretada e concebida como experiência relacional pautada na alteridade. Por outro lado, a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* possibilita abarcar a sexualidade do ponto de vista da realidade concreta da pessoa a qual se desenvolve em sua existência como ser humano.

As Matrizes antropológicas convergem numa mesma direção quanto à necessidade de institucionalização da sexualidade humana. A realidade concreta da sexualidade precisa ser mais bem compreendida como possibilidade da institucionalização da sexualidade e do amor.

Em nossa cultura ocidental temos descoberto, de uma maneira às vezes até exacerbada, a dimensão “personalista” da sexualidade. É uma valorização autêntica: a sexualidade precisa ser medida desde a pessoa e fazer a pessoa. Porém a valorização “personalista” não é o mesmo que valorização “individualista”. A sexualidade não é assunto individual; nem sequer um assunto que se passa entre dois. O comportamento sexual se abre ao “nós” social.⁴⁹⁰

A insistência na “institucionalização da sexualidade” visa resgatar a dimensão social da sexualidade humana a qual corre o risco de desintegrar-se e converter-se em uma força de destruição pessoal e social⁴⁹¹. Foi com esse objetivo, por exemplo, que se descreveram as duas formas de vivência da sexualidade (por meio do matrimônio e da vida consagrada). Ambas as experiências são vividas na realidade eclesial da sexualidade humana. Na estimativa do autor, a sexualidade humana necessita da institucionalização para realizar-se em plenitude. Para isso recorda que “essa concepção da sexualidade na ordem de sociabilidade pode ser vista em P. Ricoeur, Nodet e M. Oraison”⁴⁹². Para se ter uma visão ampla do desenvolvimento e do significado da sexualidade na existência humana, requer-se tomar a pessoa e a sexualidade a partir das três Matrizes antropológicas.

Como ressaltado, cada Matriz oferece uma possibilidade de desenvolvimento da sexualidade. Ora pelo prisma ético (*Matriz axiológico-kantiana*), ora por meio de sua realidade social (*Matriz ôntico-social*). Ou, ainda, através de sua condição de realidade concreta, encarnada (*Matriz fenomenológico-hermenêutica*). Entretanto, não carece desenvolver exaustivamente a compreensão da sexualidade humana que emerge de cada uma das Matrizes antropológicas. Com os dados da *Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade*, torna-se possível matizar sinteticamente a presença da sexualidade humana nas três Matrizes e nas três hermenêuticas empregadas pelo autor para descrever o dinamismo da sexualidade ao longo do desenvolvimento do ser humano, finalidade do próximo número.

⁴⁹⁰ VIDAL, M.; BÖCKLE, F.; KOHNE, J. *Sexualidad prematrimonial*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974, p.63.

⁴⁹¹ Cf. VIDAL, M.; BÖCKLE, F.; KOHNE, J. *Sexualidad prematrimonial*, p.63.

⁴⁹² VIDAL, M.; BÖCKLER, F.; KOHNE, J. *Sexualidad prematrimonial*, p.70.

3.2.1 A relação e a influência da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade nas Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica

Os três diagramas a seguir descrevem a relação e a influência da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade nas três Matrizes:

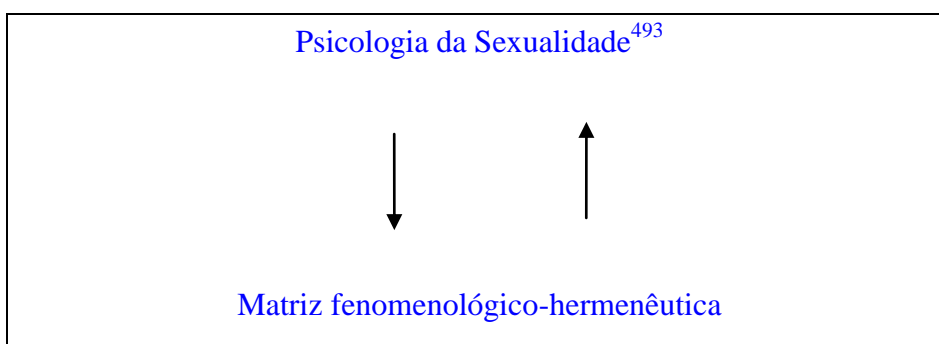


Diagrama 2: Relação entre a Psicologia da Sexualidade e a Matriz fenomenológico-hermenêutica
Fonte: Elaborado pelo autor, 2011.

A *Psicologia da Sexualidade* encontra-se na *Matriz fenomenológico-hermenêutica* e a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* apresenta incidência na *Psicologia da Sexualidade*. As considerações psicológicas ressaltam o desenvolvimento humano da pessoa. Significa que a pessoa passa por processos psicoevolutivos que incluem não somente os aspectos psíquicos enquanto constitutivos da moralidade, mas contemplam também o desvelar da sexualidade humana. Ficou demonstrado que a sexualidade passa por evolução juntamente com os traços de personalidade da pessoa. A ligação da *Psicologia da Sexualidade* com a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* e vice-versa está em observar que para ambas a pessoa e a sexualidade são tomadas como uma única realidade, evidente e concreta. Não parte de um pressuposto abstrato acerca do ser humano; ao contrário, este é tomado e assumido como sujeito encarnado na sua história humana. Por outro lado, a *Filosofia* e a *Teologia da Sexualidade* estão relacionadas com a *Matriz ôntico-social* e a *Matriz ôntico-social* encontra-se presente na *Filosofia* e na *Teologia da Sexualidade*:

⁴⁹³ A *Psicologia da Sexualidade* encontra-se presente na *Matriz fenomenológico-hermenêutica* por causa da dimensão concreta da existência humana. Como também alguns elementos da *Matriz fenomenológico-hermenêutica* estão na *Psicologia da Sexualidade* devido ao desenvolvimento real da sexualidade nas etapas da pessoa. As **duas setas** do diagrama ilustram a correlação entre a *Psicologia da Sexualidade* e a *Matriz fenomenológico-hermenêutica*.

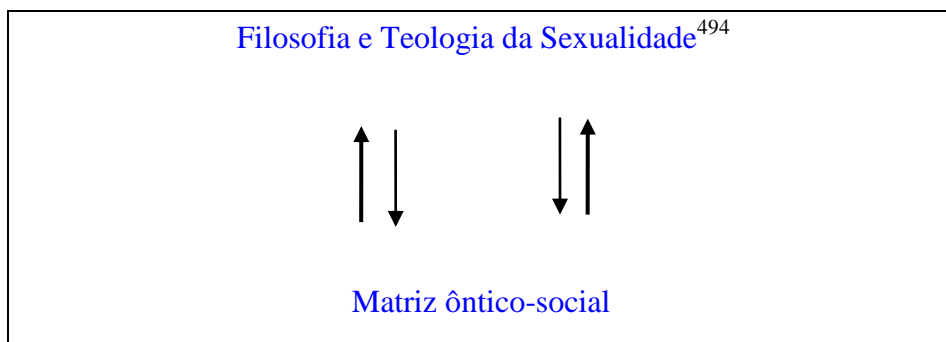


Diagrama 3: Relação entre a Filosofia e a Teologia da Sexualidade e a Matriz ôntico-social
Fonte: Elaborado pelo autor, 2011.

Pode-se afirmar que tanto a Filosofia quanto a Teologia da Sexualidade consideram a pessoa tacitamente como ser relacional, como descrito na *Matriz ôntico-social*. O conceito para expressar esse fato é *alteridade*. Os aspectos filosóficos da sexualidade ressaltaram essa dimensão. E as dimensões teológicas da sexualidade, matizadas por meio da Encarnação, Trindade, Eclesiologia e Escatologia, evidenciaram que pessoa e sexualidade não se dissociam. A pessoa como ser sexuado através do comportamento moral cristão encontra-se marcada pelo condicionamento e pelos fatos da história salvífica do Evento Cristo. Já a *Matriz axiológico-kantiana* requer, ainda, aprofundamento. Como dito no decorrer do terceiro capítulo, o escopo dessa Matriz consiste em evidenciar o caráter ético que muito contribuiu para o respeito à pessoa humana. Essa é sempre “fim” e jamais “meio”:

⁴⁹⁴ A Filosofia e a Teologia da Sexualidade mantêm relação com a *Matriz ôntico-social*. Significa que os elementos desenvolvidos pela Filosofia e Teologia da Sexualidade foram indiretamente matizados na *Matriz ôntico-social*, devido ao conceito de pessoa como ser relacional. O mesmo se aplica à *Matriz ôntico-social*, por essa ter antecipado-se a descrever os matizes sociais que compõem a natureza humana. As **quatro setas** indicam a correlação da *Filosofia e Teologia da Sexualidade* com a *Matriz ôntico-social* e da relação entre a *Matriz ôntico-social* com a *Filosofia e Teologia da Sexualidade*.

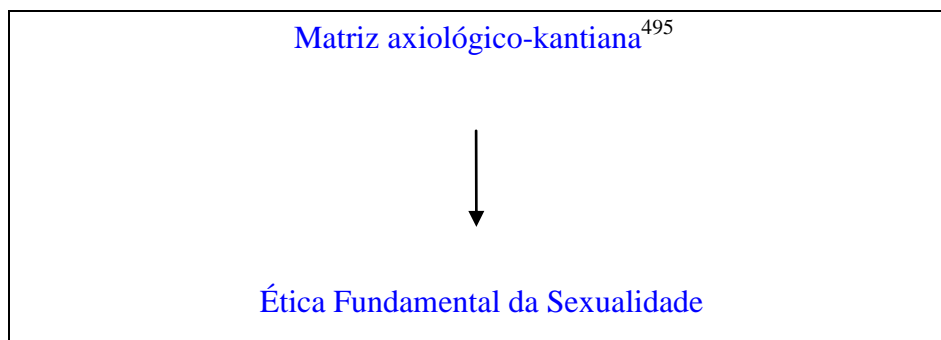


Diagrama 4: Relação entre a Matriz axiológico-kantiana e a Ética Fundamental da Sexualidade
Fonte: Elaborado pelo autor, 2011.

Não significa que a Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade não contenham elementos éticos *na* e *para* a sexualidade. Porém, tais aspectos necessitam de um capítulo à parte para melhor situar o papel da Ética no mundo da sexualidade. O título da tese resume essa afirmação: *Pessoa e sexualidade: interpretação ético-anropológica da sexualidade na obra de Marciano Vidal*. Das três Matrizes antropológicas a pesquisa priorizou o desenvolvimento da *Matriz axiológico-kantiana*, em decorrência dos elementos antropológicos que permitem estruturar a *Ética Fundamental da Sexualidade* na obra de Marciano Vidal.

Como posicionar-se diante da hipótese da tese: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?* De acordo com o percurso feito, pode-se afirmar que sim. Sem grandes pretensões, até este momento se converge para a incidência dos conceitos de pessoa e sexualidade para a formulação da visão da sexualidade do teólogo. Porém, requer-se ainda o desenvolvimento da *Ética Fundamental da Sexualidade* e posteriormente a formulação da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*, objetivo do quinto capítulo.

4 Conclusão

O quarto capítulo ocupou-se do estudo da pessoa e sexualidade em que se priorizou a visão e ênfase sobre a sexualidade nas três Matrizes antropológicas a partir da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade. Primeiramente, explicou-se a utilização da

⁴⁹⁵ A *Matriz axiológico-kantiana* age independente das outras duas Matrizes. Ela detém os elementos antropológicos responsáveis pela construção do *fundo Ético* que considera a pessoa sempre como “fim” e jamais como “meio”. A *seta* mostra que a *Ética Fundamental da Sexualidade* necessita dos elementos antropológicos matizados pela *Matriz axiológico-kantiana*.

Psicologia da Sexualidade como ciência empírica para assinalar o desenvolvimento da pessoa no âmbito da Teologia Moral subjacente aos fatores específicos no campo da afetividade e dos sentimentos. A Psicologia torna-se importante na Moral para se compreender as etapas ou estágios do desenvolvimento humano, sobretudo da sexualidade. Por isso o capítulo deteve-se nas explicações da *sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa* e focou a influência freudiana na Moral da Sexualidade de Marciano Vidal. De Freud, o autor retira algumas reflexões e explica o significado das experiências da primeira infância no mundo da sexualidade.

A sexualidade não corresponde somente aos fatores genitais. Não diz respeito só aos impulsos genitais, mas também é amor e desejo. Amor e desejo acontecem no tempo. A sexualidade humana desvela-se paulatinamente no universo da pessoa. Falou-se, portanto, que a sexualidade passa por um processo de desenvolvimento ao longo da existência do ser humano. Dada a importância que o teólogo concede às descobertas de Freud em seus escritos, o capítulo deteve-se resumidamente nas explicações do aparelho psíquico freudiano: *id*, *ego* e *superego*. O aparelho psíquico freudiano contempla o seguinte dinamismo: o *id* contém o que é herdado, o *ego* funciona como intermediário entre o impulso que busca a satisfação proveniente do *id* e o *superego* estrutura o ideal de ser humano perfeito através do conceito da rigidez. Esses mecanismos psíquicos ocupam espaço reflexivo na Teologia Moral por lembrar a dimensão emotiva da moralidade. De certa maneira, o significado de inconsciente individual e coletivo diz muito à Teologia Moral, particularmente, quanto ao papel da consciência perante os atos.

Marciano Vidal assume esses matizes psicanalíticos freudianos em seus escritos. Serve-se, por exemplo, da concepção de vida intrauterina para assinalar os fatores negativos e positivos na dimensão da sexualidade humana. Ressalta o significado da “experiência” do nascimento para a Moral da Sexualidade. E as fases da primeira evolução sexual. Destaca ainda a “fase edípica” como fator relevante para o desenvolvimento da sexualidade humana. Através desse mapeamento, o capítulo esboçou os três níveis de desenvolvimento da sexualidade: sexualidade adolescente, sexualidade juvenil e sexualidade madura.

A importância para a Moral da Sexualidade consiste em observar dessas três etapas o seguinte: sexualidade adolescente: nessa fase ocorre o despertar da sexualidade genital (os órgãos sexuais adquirem a capacidade fisiológica, ocorrem as reações “unissexuais” por meio das amizades com indivíduos do mesmo sexo); sexualidade juvenil: volta-se para o estabelecimento das relações intersubjetivas; sexualidade madura: depara-se

com ao menos quatro níveis: união matrimonial – que se dá no diálogo pré-matrimonial –, experiência da vida de solteiro(a), experiência de viuvez e opção da virgindade consagrada. O teólogo utiliza a psicologia e a psicanálise apenas para lembrar o “sentido” da sexualidade humana como ressalta Freud. Marciano Vidal não se fixa no caráter psicológico da sexualidade. Essa é importante para lembrar as etapas do desenvolvimento da sexualidade no universo da pessoa.

O capítulo destacou também alguns pontos da *Teoria cognitivo-evolutiva na formação do juízo moral da criança: influência piagetiana* nos escritos de Marciano Vidal. Porém, exploraram-se apenas os níveis filogenéticos e ontogenéticos da teoria de Piaget. O primeiro significa o sentido moral na história cultural do ser humano. Já o segundo diz respeito ao surgimento da moralidade na espécie humana. A Teoria do Equilíbrio Psicossocial de Piaget detém-se nos matizes da constituição do juízo moral da criança. Emerge como ponto alto dessa teoria a importância da educação na formação da consciência moral.

Falou-se, ainda, da associação que Piaget faz entre as regras do jogo e o despertar da moralidade infantil. Esse processo retira a criança do estágio egocêntrico. Por isso se fala em moral “heterônoma” (ausência de regras) e moral “autônoma” (presença de regras). Jean Piaget oferece duas influências à moral de Marciano Vidal: as considerações da dimensão intelectual da moralidade e o significado quanto ao processo da moralização ou desmoralização.

Em outro momento descreveu-se o significado do *sexo cromossômico, gonádico e hormonal: sociologia da sexualidade* na obra do autor. O teólogo dialoga profundamente com a biologia para melhor atualizar e fundamentar a Moral da Sexualidade. O sexo cromossômico descreve a determinação genética do sexo. O sexo gonádico ocupa-se da formação das gônadas e dos órgãos genitais externos. Já o sexo hormonal se refere à aparição dos caracteres secundários dos genitais. De certa maneira, a sociologia da sexualidade pauta-se no desenvolvimento dos pares de cromossomos que formam o sexo masculino e o feminino. A fórmula cromossômica difere de acordo com o sexo: no sexo masculino são 44 + XY e no sexo feminino são 44 A + XX. Essa descrição torna-se relevante apenas para explicar a perpetuação cromossômica na espécie humana. Cabe à Sociologia da Sexualidade o

papel definidor dos sexos: “se nasce fêmea e se faz mulher. Um fazer-se humano – com – outros”⁴⁹⁶.

Já *os mecanismos psíquicos desintegradores da sexualidade* foram explicados resumidamente. O capítulo dividiu as discussões da patologia sexual em três etapas: a patologia da anatomia sexual (anomalias sexuais); a patologia da fisiologia sexual (disfunções sexuais) e a patologia como manifestação no comportamento sexual (perversão ou desvios sexuais). As anomalias sexuais podem ser congênicas ou adquiridas (hermafroditismo ou formações vulvares etc). A Moral da Sexualidade depara-se também com as sexopatias, que são o infantilismo sexual e a puberdade precoce.

Algumas patologias sexuais se sobressaem mais no sexo feminino e outras no sexo masculino. Relacionada ao primeiro exemplo, destacaram-se: anafrodisia (incapacidade de obter orgasmo na relação sexual), frigidez (ausência de desejo erótico), ninfomania tanto em mulheres quanto em homens (impulso sexual exagerado), erotomania (delírios de perversão sexual), dispareunia (cópula dolorosa), vaginismo (contrações dolorosas dos músculos da vagina). No universo masculino, fala-se das alterações funcionais sexuais: patologia da ejaculação precoce; impotência sexual, polução; espermatorreia e protatorreia; hiperexcitação etc.

No campo dos desvios ou perversões sexuais, os mais típicos são: autoerotismo; pedofilia; gerontofilia (desejo sexual por indivíduos idosos); zoofilia (atração sexual por animais); necrofilia (satisfação sexual com cadáver); fetichismo (satisfação sexual através de objetos). Ressaltou-se a difícil tarefa da Moral diante desses fatos por levar em consideração que esses aspectos do comportamento humano apresentam traços de enfermidade psíquica. Como responsabilizar alguém com alterações psíquicas de enfermidade sexual? A esses cabe o anúncio da graça e, não obstante aos contrastes, anunciar-lhes o “Evangelho da Cruz” como caminho a ser percorrido.

A última parte da Psicologia da Sexualidade voltou-se para *a explicação da avaliação antropológica do autoerotismo*. Lembrou-se que, em alguns casos, o autoerotismo corresponde a uma “falha” da sexualidade numa das etapas do desenvolvimento da sexualidade, em decorrência das “fixações” e das “regressões” sexuais. Adverte-se sobre a necessidade de se passar do autoerotismo ao aloerotismo. Sobre esse ponto, Freud ensina que geralmente a propriedade erógena mantém ligação com mais frequência com alguma parte do

⁴⁹⁶ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.272.

corpo. Explicou-se que, para Marciano Vidal, a avaliação moral do autoerotismo requer levar em consideração as propriedades biológicas e psíquicas da sexualidade. A masturbação faz parte do processo evolutivo do ser humano (aspectos biológicos, fisiológicos, sociológicos e psicológicos).

O autoerotismo numa das fases de desenvolvimento do ser humano pode significar busca pelo autoconhecimento. Por outro lado, pode significar sexualidade centrada no próprio eu. Ou, ainda, incapacidade de estabelecer relação com outrem. A medicina concebe a masturbação como fenômeno normal no desenvolvimento da adolescência. É, por outro lado, um fenômeno psíquico. Alertou-se que a masturbação nem sempre contempla a mesma finalidade. São diversos os matizes no universo psíquico das pessoas que levam à prática do autoerotismo. Cabe ao moralista conhecer um pouco do psiquismo humano para bem avaliar os aspectos éticos do autoerotismo.

A Filosofia da Sexualidade como hermenêutica constatou, primeiramente, que, no século XIX, a sexualidade sofreu a superioridade do masculino diante do feminino. Essa realidade muda com o filósofo francês Michel Foucault, o qual propõe o estudo da sexualidade não a partir da diferença sexual, mas através do gênero cultural entre o sexo masculino e feminino a partir da construção dos corpos. Explicou-se que o teólogo serve-se de três filósofos para mostrar os aspectos filosóficos da sexualidade: Merleau-Ponty, Paul Ricoeur e Martin Buber. Porém, critica o silêncio da filosofia diante do estudo da sexualidade. O rompimento desse silêncio ocorre quando alguns filósofos introduziram no estudo da sexualidade as considerações antropológicas.

De Merleau-Ponty, Marciano Vidal estrutura o significado existencial da sexualidade devido a sua relação com o corpo como mecanismo de comunicação. O corpo é tomado como intencionalidade, pois é portador de motricidade, inteligência e sexualidade. Na condição de intencionalidade revela o lado humano da existência e da própria sexualidade. Em outras palavras, a sexualidade é existência. O corpo como dimensão pré-consciente e consciente recebe e oferece desejo. Por isso o corpo é visto como realidade de comunicação por causa de seu caráter dialógico.

Já os ensinamentos de Paul Ricoeur oferecem a Marciano Vidal os elementos antropológicos para descrever o lado humano da sexualidade. A instância afetiva elaborada por Paul Ricoeur ganha espaço em sua obra por essa resguardar o lado humano da sexualidade. Essa possui uma dimensão instintiva (vital) como também uma dimensão humana. Sexualidade não se resume só a prazer, mas o proporciona e leva à realização por

meio da ternura. Martin Buber desenvolve positivamente a realidade interpessoal da relação que se dá no “entre”. No pensamento do autor esse processo significa que a sexualidade convida para a inclusão do outro na relação “eu” – “tu”. Ou ainda, a pessoa é um ser “aberto” feita para a “dadivosidade”. O “nós” emerge como consequência da relação “eu” – “tu”. O “nós” como o terceiro da relação abre-se ao “vós”.

Descreveu-se, ainda, *a interpretação fenomenológica do corpo como realidade de abertura e encontro na sexualidade*. Lembrou-se que na segunda metade do século XX ocorreu a “materialização” dos corpos. Desperta uma nova linguagem utilizada pela filósofa Judith Butler, que descreve a “performance” dos corpos, o desempenho dos corpos. Corpos que “falam” e que muito afetam a sexualidade. Essa se torna, no final do século XX e sobretudo no início do século XXI, uma realidade plasmada através das imagens. Com os escritos do filósofo F. Nietzsche e aprimorados por E. Husserl, descobre-se que o corpo é mais que realidade espiritual. O corpo através do “eu” desponta como mecanismo de captação. Desvela-se como ser de alteridade.

Com esse percurso chegou-se à *fenomenologia dos gestos carnisais: o sentido da relação*. A fenomenologia dos gestos carnisais ou ética da carícia descreve o dinamismo e o sentido da relação. O teólogo elege a carícia erótica como forma de encontro amoroso. O beijo e o abraço são duas formas da expressão da carícia erótica, como também a penetração e o orgasmo. Porém, esses gestos carnisais estão comprometidos pela ambivalência. Num primeiro instante esses gestos podem significar acolhida e cuidado pelo outro. Já num segundo momento podem significar domínio e canibalismo na relação com outrem. A fenomenologia dos gestos carnisais leva em consideração os diferentes gestos de carinho que podem ser encontrados, por exemplo, na Moral do Matrimônio. Podem manifestar-se de forma contrária, como lugar de violência da posse do outro na relação. A ética emerge como mecanismo que corrige as ambivalências dos gestos carnisais na Moral da Sexualidade.

A última parte da *Filosofia da Sexualidade* ocupou-se em descrever *a condição homossexual: valorização moral da homossexualidade*. Em decorrência da complexidade desse tema priorizou-se a divisão que o autor apresenta em seus escritos. Dada a extensão do assunto, não cabe a síntese de cada uma dessas etapas na conclusão do capítulo. Sobre o homossexualismo no Antigo e Novo Testamento, ressaltou-se que a condenação é pouca quanto aos números. Sabe-se que, na Época Patrística, alguns Padres condenaram a homossexualidade (Clemente de Alexandria e João Crisóstomo).

A condenação da homossexualidade ocorre também através dos Concílios de Elvira (305-206), Ancyra (314) e Toledo (693). Na Idade Média, por exemplo, condena-se a homossexualidade por meio dos escritos de alguns teólogos. Porém, destaca-se Santo Tomás de Aquino com um posicionamento equilibrado: pecados segundo a natureza (*secundum naturam*) e pecados contra a natureza (*contra naturam*). Mesmo assim, havia certa “tolerância” desse tema. Já na época moderna, o documento do Magistério Eclesiástico que melhor explicitou esse assunto foi a Declaração *Persona Humana* (1975). Essa distingue dois tipos de homossexualidade: uma de caráter transitório (falsa educação) e outra definitiva (constituição patológica). A primeira é curável e a segunda é tida como não curável. A postura da declaração vai contra os postulados da psiquiatria e da psicologia, que não consideram a homossexualidade uma patologia.

A posição de Marciano Vidal diante das discussões da homossexualidade prioriza o conhecimento dos dados antropológicos e o diálogo com a tradição eclesial em vista ao bem das pessoas. Sua *Moral da Sexualidade*, frente a esse tema, não se pauta em reduzir a pessoa à sua orientação sexual, a exemplo da posição do Cardeal B. Hume: toda pessoa possui uma dignidade intrínseca, pois foi criada à imagem de Deus. Além do mais, como Evento (*Fatum*) o homossexualismo se manifesta como *Enigma*.

Por isso nos últimos anos fala-se da importância da linguagem para melhor lidar com o fenômeno da homossexualidade. A atual linguagem encontra-se viciada. Uma realidade já dada. Fala-se, portanto, de “*Homo-Erotismo*”. A Erótica não tem relação exclusiva com homossexualidade. Na Erótica prioriza-se a sexualidade como desejo. Segundo a postura do autor a homossexualidade diz respeito à condição humana no nível da sexualidade. Daí a recorrência aos dados biológicos, psicológicos, antropológicos e sociológicos para melhor “compreender” esse fenômeno. A homossexualidade não tem uma explicação “apoditicamente satisfatória”. É nesse contexto que o teólogo utiliza o conceito de “provisoriedade” para elucidar a complexidade do tema. Por esta razão, o autor se posiciona ao lado do Magistério Eclesiástico ao dizer que as pessoas homossexuais em todos os níveis da dimensão eclesial são convidadas a viver a castidade. O que se reprova são os atos genitais homossexuais.

A *Teologia da Sexualidade* descreveu, primeiramente, as fontes bíblicas da sexualidade no Antigo e Novo Testamento. O Antigo Testamento contém o *Relato Sacerdotal* (Gn 1,26-28). Esse dado bíblico ensina que Deus cria o ser humano unitariamente. Uma descendência abençoada, porém leva em consideração a diferença. A diferença entre

masculino e feminino autoriza a falar da busca através do desejo na relação heterossexual. O Relato Sacerdotal na Moral da Sexualidade do autor prioriza três momentos: o homem como imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27b). A sexualidade faz parte da semelhança. Portanto, percebe-se a igualdade entre cônjuges (Gn 1,27b) e prioriza a fecundidade (Gn 1,28).

O *Relato Javista* (Gn 2,18-24) ensina que Deus cria, porém em dois atos. Primeiro o homem e posteriormente a mulher. O relato narra uma sexualidade. Por isso, identifica-se o encontro de abertura ao outro, pois homem e mulher são da mesma humanidade (carne). Esse ensinamento bíblico rompe com as tábuas míticas ao conferir uma configuração humana à sexualidade. Num outro momento descreveu-se a *moral sexual no Antigo e Novo Testamento e suas repercussões para o Cristianismo*. A moral sexual no Antigo Testamento volta-se mais para as medidas de higiene entendida como pureza ritual. O Novo Testamento por meio da Teologia de Paulo ressalta que o matrimônio cristão não se configura prioritariamente na ideia da procriação (cf. Ef 6,1-4).

Quanto ao Cristianismo Primitivo (séc. I-VII), abordou-se o tema da sexualidade por meio dos Padres Apostólicos (séc. I-II). A *Didaqué*, por exemplo, menciona algumas discussões acerca da sexualidade, como a proibição do aborto. O mesmo aplica-se à Carta do Pseudo Barnabé, Clemente Romano, Pastor de Hermas, Inácio de Antioquia e Carta de Policarpo. A Patrística (séc. III-VII) não oferece uma reflexão original para justificar o motivo da concupiscência no ato conjugal. Na Idade Média (séc. VII-XII) os padres e os autores penitenciais defendiam a relação sexual somente como ato em vista da pró-criação. A Escolástica (séc. XII-XIII) com Alberto Magno apresentou um avanço ao matizar o suporte “natural da sexualidade”, que posteriormente viria a converter-se em antropologia teológica. Nos séculos XIV-XV surgiu a *Suma para confessores*. Positivamente os *ockhamistas* conceberam a sexualidade na esfera do humano.

Porém, a relação entre Cristianismo e sexualidade foi sempre marcada por conflitos. Cabe à teologia realizar uma “limpeza” dos elementos que não fazem parte da doutrina do Cristianismo, que muito prejudicaram sua relação com a sexualidade, incontestavelmente através do estoicismo e do neoplatonismo. A sexualidade concebida somente como realidade pró-criativa não tem sua origem no Cristianismo e sim no estoicismo. É preciso “des-construir” para “re-construir” a relação entre Cristianismo e sexualidade. O papel da teologia consiste em promover a crítica construtiva perante a “cosmovisão cristã” da sexualidade. Para a teologia, a sexualidade diz respeito a uma dimensão boa, criada por Deus

no ser humano. Trata-se de um *Dom*. A Sagrada Escritura permite interpretar a sexualidade como *Aliança* de Deus com o ser humano.

Foi com essa finalidade que o capítulo recolheu os elementos oferecidos pelo autor para montar *a sexualidade na Teologia Sistemática e Dogmática*. Da relação entre *Revelação e sexualidade*, explicou-se a incidência da Revelação na Teologia Moral. A vida moral cristã passa pela experiência progressiva na conformação do Verbo Encarnado. Ressaltaram-se, ainda, os ensinamentos do Concílio Vaticano II a respeito da presença do Verbo no mundo. O mesmo foi salientado pelo autor em relação à Encíclica *Veritatis Splendor*. De modo que a Revelação cristã desvela o mistério do amor na sexualidade humana. Lembra que a sexualidade consiste em viver a humanização da humanidade do ser humano. Cristo presente na humanidade da pessoa revelou o sentido pleno da sexualidade por meio da *Encarnação*, da *Salvação* e da *Santificação*. O Cristianismo leva em consideração em decorrência da Cristologia que a sexualidade é obra de Deus manifestada em seu próprio Filho.

A parte dedicada à *Teologia Sistemática* mostrou também a interpretação da Trindade em Santo Agostinho e São Boaventura. Primeiramente, expuseram-se os principais pontos dos ensinamentos de Santo Agostinho sobre a Santíssima Trindade: descreveu-se antropologicamente a imagem da Trindade na pessoa humana. A existência humana representa em imagem e semelhança a estrutura trinitária. De São Boaventura, o teólogo recolhe o sentido teológico da relação trinitária: como Bem e Comunicação no amor. Esses matizes têm consequências para a Teologia Moral: trata-se de uma moral pautada na graça. Uma moral voltada para a caridade. Do nexos entre Trindade e moral salientou-se uma conclusão precisa: a vida trinitária é fundamento e modelo para a vida pessoal enquanto comunicação.

A Trindade leva o ser humano a construir uma vida coerente nas relações interpessoais. Ela é fundamento e exemplo para a vida social. Por isso orienta a existência humana na vivência relacional, vida sacramental, ética e na sexualidade. A Teologia Trinitária como recurso linguístico aplicado à sexualidade lembra que no plano sexual o dado dialógico é motivo de reconhecimento da proposta da fé trinitária ao ser humano. A partir da Trindade assume-se a inclusão do “outro” na própria existência. Esse é um dos sentidos do *Ethos* da Sexualidade. A referência à Trindade possibilita pensar a sexualidade como experiência interpessoal, como *Dom* compartilhado com outrem. Karl Barth já dizia que o encontro sexual humano à luz da Trindade emerge como resposta a uma sexualidade fechada e individualista.

A Teologia Dogmática oferece a *Eclesiologia como forma de realização da sexualidade na experiência do matrimônio e na vida consagrada*. Matrimônio e vida consagrada são dois estilos de vida em que se vive a experiência da sexualidade dentro da fé cristã católica na eclesialidade. A Teologia Moral contempla sempre três dimensões: eclesialidade; referência “normativa” de Cristo e referência normativa de Deus. O matrimônio no Antigo Testamento foi compreendido como Aliança (Oseias). Já no Novo Testamento, passa a ser entendido em sintonia com o Evangelho como lugar do Reino de Deus (Bodas de Caná).

O Novo Testamento prioriza o matrimônio tendo como exemplo o amor de Cristo pela sua Igreja. Trata-se, portanto, da vivência de um estilo de vida na dimensão eclesial. Explicou-se, ainda, que a vida consagrada como seguimento de Cristo tem na virgindade (vida celibatária) sua razão de ser. A sexualidade como experiência que acontece no tempo presente exige a sua institucionalização. Por isso, o matrimônio e a vida consagrada foram usados como exemplo da vivência da fé cristã a nível eclesial. São maneiras diferentes de viver o mesmo *Dom* da sexualidade.

Explicou-se também a relação entre *Escatologia e sexualidade*. A vida do cristão está condicionada pelo *Fato Bíblico da Salvação*. O dinamismo cristão vem marcado e condicionado pela tensão escatológica: “já, porém, ainda não”. Trata-se de uma moral da esperança. Se todas as experiências existenciais levam esse traço escatológico, a *sexualidade* também é marcada pela *tensão escatológica*. Por isso afirma-se que o mistério da sexualidade acontece na vida e na morte do ser humano.

Por último, o capítulo concluiu com *o cruzamento das Matrizes antropológicas: axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica* juntamente com os dados da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade. A pessoa humana é centro da Teologia Moral de Marciano Vidal. Sua Moral da Sexualidade centra-se na pessoa. Para descrever a relação entre *pessoa e sexualidade* exigiu-se, primeiramente, responder a primeira pergunta da tese (presente no terceiro capítulo): *como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, no intuito de articular a relação entre pessoa e sexualidade?* Já o quarto capítulo posicionou-se brevemente acerca da problemática da hipótese da tese: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?* Da primeira pergunta, concluiu-se: *a Matriz axiológico-kantiana oferece o fundo ético que proíbe tomar a pessoa como meio. Essa é sempre fim em si mesma.*

A *Matriz ôntico-social* ressalta a pessoa como ser de relação. E a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* toma a pessoa como alguém concreto em sua história, na condição de “sistema único”. Portanto, cada Matriz antropológica oferece uma compreensão de pessoa. São também três concepções de sexualidade. A *Matriz axiológico-kantiana* se ocupa da discussão ética da sexualidade. A *Matriz ôntico-social* detém-se no aspecto relacional da sexualidade. Já a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* leva em conta a sexualidade como realidade concreta e existencial da pessoa. Os *diagramas* descreveram a incidência da Psicologia da Sexualidade na *Matriz fenomenológico-hermenêutica* e vice-versa. A Filosofia e a Teologia da Sexualidade mostram incidência na *Matriz ôntico-social*: a Filosofia e a Teologia da Sexualidade concebem a pessoa e a sexualidade a partir da ótica da relação, postulado esse defendido pela *Matriz ôntico-social*. Quanto à *Matriz axiológico-kantiana*, por dedicar-se aos elementos éticos da sexualidade, requer um capítulo à parte para estruturar a *Ética Fundamental da Sexualidade* e depois a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* para melhor se posicionar frente à hipótese da tese. Esse é um dos objetivos do quinto capítulo.

CAPÍTULO 5: A ÉTICA TEO-LÓGICA DA SEXUALIDADE NO PENSAMENTO DE MARCIANO VIDAL

O quinto capítulo encontra-se composto por três partes interligadas. A primeira dedica-se ao estudo da Ética Sexual, relacionada a alguns temas e conceitos: primeiramente, a distinção de “ética” e “moral”; em segundo, ética cristã; em terceiro, ética cristã da sexualidade; e, por último, ética civil. Essa divisão torna-se necessária para melhor descrever a *Ética Fundamental da Sexualidade* e, posteriormente, a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. Essa primeira noção de ética sexual indica a preocupação quanto ao aspecto humanizante da ética na sexualidade humana.

A segunda volta-se para a compreensão ou princípio-matriz na ética sexual de Marciano Vidal. Descreve alguns princípios da Moral Casuística para, em seguida, apontar as diferenças entre esse modelo e a proposta da Moral Renovada. A preferência do autor está baseada no apoio das ciências humanas, que muito contribuem na construção da ética da sexualidade. Por ora, basta apenas lembrar seu empenho em proporcionar a passagem da “*lei natural*” a uma “*antropologia sexual*”.

O capítulo mostra a metodologia cuja finalidade consiste em ultrapassar os ditames do “casuísmo” a um sistema de “orientações” no âmbito da sexualidade. Daí, o motivo das insistências antropológicas e teológicas na orientação da ética no universo da sexualidade. Além desses temas, essa segunda parte descreve, ainda, a evolução da compreensão da sexualidade nos escritos do teólogo. Parte, primeiramente, da análise do primeiro ao último escrito sobre sexualidade em ordem cronológica (método diacrônico e sincrônico) para num segundo momento responder a pergunta: *há evolução ou mudanças?*

Já a terceira e última parte preocupa-se com a *Ética Fundamental da Sexualidade*. Para isso, prioriza-se a compreensão ética “da” e “na” sexualidade para depois apresentar as primeiras noções da *Ética Fundamental da Sexualidade*, a qual tem como meta a pessoa. Explica-se também a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*: evoca-se o sentido da Encarnação do Verbo no âmbito da sexualidade, o que pressupõe a responsabilidade na relação com o outro. E, num segundo momento, desenvolve-se a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* conforme as Matrizes antropológicas, preferencialmente a *axiológico-kantiana*. A *Teo-Lógica* indica que o dado bíblico da Encarnação causa impactos profundos na condição corpórea do ser humano: o mesmo torna-se “afetado” e assumido pelo próprio Corpo de Cristo em todas as dimensões, inclusive na sexualidade, o que implica consequências pessoais e sociais na relação com outrem. Discorre-se, ainda, sobre a necessidade da reflexão da *Ética Fundamental* para se chegar a uma Moral Concreta, o que significa passar do “fundamental” ao “concreto”. O capítulo dedica-se às explicações da proposta da educação sexual, enfatiza as instâncias responsáveis por ela, seus objetivos e conteúdos, por entender que a sexualidade corresponde a um tema de preocupação mundial. E, por último, responde a pergunta e a hipótese a que a tese se propõe.

1 Ética sexual

Para desenvolver o significado da *ética teológica* no dinamismo da *sexualidade*, o capítulo descreve resumidamente a distinção semântica entre “*ética*” e “*moral*”; *ética cristã*; *ética cristã da sexualidade* e *ética civil*. Essas quatro denominações correspondem à delimitação das discussões sobre a ética. Por isso estão agrupadas neste primeiro bloco. Já num segundo bloco demarca-se o papel da *Ética Fundamental da Sexualidade*, e posteriormente, se foca na *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* de acordo com os pressupostos das Matrizes antropológicas relacionadas ao conceito de pessoa. A *Ética Fundamental da Sexualidade* tem como escopo delimitar ainda mais o entendimento da *Ética* na pesquisa realizada. Os elementos matizados em torno à compreensão da sexualidade permitem afirmar que a sexualidade é tomada como “lugar” de humanização.

Porém, pode-se tornar também sinônimo de desumanização. Ao levar em consideração a possibilidade de humanização ou desumanização da sexualidade na configuração da relação interpessoal, a *ética “da” sexualidade* tem como finalidade a humanização da sexualidade na pessoa. Essa é tomada como uma das dimensões básicas da

pessoa. Na atual conjuntura social e cultural, a sexualidade corre o risco de se perder no erotismo. Quando se perde a referência à humanidade “na” e “da”¹ sexualidade, assiste-se à lamentável deterioração dessa realidade humana presente na pessoa. A ética tem um papel perante a fragilidade dos laços humanos, como constata, por exemplo, Zygmunt Bauman: “‘relacionamento’ é o assunto mais quente do momento, e aparentemente o único jogo que vale a pena, apesar de seus óbvios riscos”². Esse alerta que o sociólogo faz através de sua obra *Amor líquido* leva o ser humano a pensar acerca do significado da ética para a relação afetivo-sexual.

O desenvolvimento da *ética sexual* no pensamento de Marciano Vidal prioriza o caráter antropológico sexual:

É necessário recordar que nem a angústia, nem o sentimento de culpa, nem os tabus, nem as tradições pré-científicas podem constituir o fundamento da ética sexual; a *clareza* é, pelo contrário, sua base adequada. Entretanto, nem toda pretensa compreensão antropológica pode constituir um guia e juiz da ética sexual³.

O dado antropológico ressalta positivamente os aspectos pluralistas no modo de se compreender a sexualidade: “existem alguns elementos básicos que devem ser respeitados por todos: aceitação dos dados biológicos (genéticos, fisiológicos, anatômicos) e respeito a eles, consideração da sexualidade humana como uma realidade especificamente diferente da sexualidade animal”⁴. A antropologia lembra que a sexualidade não deve ser vista como uma *coisa*, mas refere-se a uma *linguagem de pessoas* e essa contribui com o “desenvolvimento permanente do indivíduo e da sociedade”⁵. Daí emerge o caráter ambíguo da sexualidade: “na medida em que não atinge automaticamente sua finalidade se não há a cooperação responsável do homem”⁶. A dimensão ética torna-se inerente à sexualidade devido ao seu caráter ambíguo. “A ética sexual deve ser determinada principalmente a partir da pessoa e com vista à pessoa. É o mistério da pessoa que deve estar na base de toda ética sexual”⁷.

A ética sexual tem como meta estabelecer meios que favoreçam até certo ponto a integração do “eu”. A integração do “eu” não significa a busca da perfeição. Remete mais à

¹ Alguns apontamentos sobre o papel da ética “na” e “da” sexualidade ao longo do capítulo correspondem aos ensinamentos do professor Dr. Nilo Ribeiro Júnior, na disciplina *Ética da Sexualidade*, ministrada na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, Brasil, 20 abr. 2009.

² BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p.9.

³ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.24 (grifo do autor).

⁴ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.24.

⁵ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.24.

⁶ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.24.

⁷ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.25.

ideia de edificação da pessoa. “A sexualidade é uma força da dimensão humana para edificação da pessoa. É necessário transformar esse ‘é’ (ser) em ‘deve ser’ (tarefa)”⁸. A dimensão ética positiva da sexualidade humana “consiste na ‘personalização’ desta no quadro das estruturas da personalidade humana. Um comportamento sexual é bom (eticamente falando) se ‘personaliza’ ou tende a ‘personalizar’ o homem”⁹. A propósito do significado da ética sexual, escreve Marciano Vidal:

Ao centrar-se na pessoa, a ética sexual tende a transferir a ênfase ou ponto de interesse do campo “puramente sexual” ao terreno amplo da pessoa. Polarizando-se a ética sexual em torno do núcleo da personalidade, entendida dinamicamente num desenvolvimento de integração de “ética da pessoa” ou ética antropológica. Trata-se de formular o problema da sexualidade na tonalidade da existência humana¹⁰.

O dinamismo da sexualidade na configuração do ser humano mostra que a sexualidade necessita da ética. Essa constatação não parte somente de Marciano Vidal, mas também de renomados pensadores, como Zygmunt Bauman, que escreve sobre a metáfora da identidade na pós-modernidade. O significado da identidade mudou. O mundo construído de objetos duráveis foi substituído pelos produtos disponíveis projetados para o imediato desaparecimento, pois esses se tornam cada vez mais obsoletos. Nesse mundo, as identidades podem ser adotadas e descartadas como se fossem uma troca de roupa. A sexualidade, por sua vez, faz parte do universo da identidade e corre o risco de ser tomada como uma “coisa” em meio aos diversos produtos disponíveis no mercado. Por isso faz-se necessária a compreensão da diferença entre “ética” e “moral”, como segue abaixo.

1.1 Identidade semântica de “ética” e “moral”

No sistema teológico do autor a ética passa pela compreensão do discernimento das mediações ético-antropológicas. Uma das preocupações visa distanciar da ética o princípio da *heteronomia*. E para combater a mediação *heterônoma*, emerge em seus escritos o significado filosófico de *autonomia*: “podemos dizer que uma das linhas da renovação profunda da moral se poderia expressar do seguinte modo: autonomia *versus* heteronomia”¹¹. O ser humano como “alguém” significa *sujeito moral*. O que faz alguém como sujeito moral não é outra coisa senão sua capacidade de autonomia.

⁸ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.25.

⁹ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.25.

¹⁰ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.26.

¹¹ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.20.

A capacidade reflexiva tem como objetivo resgatar o caráter ontológico do sujeito moral. A dimensão ontológica não significa conceito abstrato, pois “a ontologia se converteria desse modo em apoio ou fundamento da ética”¹². Segundo Marciano Vidal, a fundamentação da ética tem como referencial as ciências antropológicas. Por isso coloca-se em diálogo com os distintos níveis de saberes, como filosofia, psicologia e sociologia¹³ para melhor fundamentar o papel da *ética* na conjuntura histórica e social da pessoa. Seus postulados correspondem ao caráter de uma *Ética Fundamental*.

A dimensão *fundamental* como exigência da própria ética (postulados filosóficos) autoriza articular a cientificidade da Teologia Moral. A moral cristã, como moral renovada, necessita do auxílio da antropologia filosófica: “a utilização das ciências positivas e antropológicas pela reflexão teológico-moral suporia um enriquecimento notável da mesma”¹⁴. De forma mais precisa, “o primeiro e mais fundamental problema de uma teologia do futuro é justificar-se criticamente a si mesma”¹⁵. A fundamentação tem como finalidade justificar a *eticidade* na estrutura humana. “Se o homem enquanto tal não tem uma dimensão ética é impossível justificar uma dimensão moral dentro da estrutura da existência cristã”¹⁶. A ética diz respeito a uma decisão pessoal do ser humano: “que devo fazer para ser coerente comigo mesmo? Que é o bom?”¹⁷ Quanto à definição de ética:

A ética é a antropologia convertida em origem de significados para a vida humana. Os significados antropológicos constituem os valores éticos que a sua vez se manifestam através de normatividades necessariamente abertas. As “constantes antropológicas” são os apoios dos perfis estimativos. A estimação moral conjuga os dados antropológicos a fim de captar neles os significados¹⁸.

Os teólogos da moral fazem uma distinção entre *ethos*, *moral* e *ética*. *Ethos* designa o fundo social. Trata-se de “um conglomerado de evidências, de símbolos, mitos, de valores, de práticas”¹⁹ que sustentam a vida individual e coletiva. Refere-se, portanto, a “uma matriz de percepções, de apreciações e de ações”²⁰. Mais especificamente, “o *ethos* é um fator

¹² VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.29.

¹³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.78-79.

¹⁴ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.29.

¹⁵ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.110.

¹⁶ VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.111.

¹⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.466.

¹⁸ VIDAL, M. La ética civil, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática, p.102.

¹⁹ THÉVENOT, X. *Morale fondamentale*, p.16.

²⁰ THÉVENOT, X. *Morale fondamentale*, p.16.

integrante da estrutura sociocultural”²¹. A *moral*, por sua vez, corresponde a “um conjunto organizado de interditos, de regras, de normas, de valores e de modelos”²². A *ética* significa “a reflexão filosófica sobre as condições de possibilidade de uma moral”²³. Como expressa Marciano Vidal:

A raiz grega da palavra *ética* sugere a imagem de morada. O pensamento moderno, sobretudo a reflexão filosófica de M. Heidegger, tem dado importância ao significado de *ethos* como “estilo humano de morar e de habitar”. A *ética* constrói um universo de sentidos, de ideais e de valores em que pode habitar a condição humana²⁴.

A *moral* remete ao momento *deontológico* do “dever ser”. De acordo com o teólogo espanhol, “a moral é considerada, e de fato funciona, como uma *ética teológica*. Se configura como um saber crítico e específico sobre o compromisso moral dos crentes”²⁵. A moral cristã exige o diálogo com três mediações: com a *ética racional*, com as diversas áreas da teologia e diálogo com o Magistério Eclesiástico²⁶. Já a *ética* configura-se como a instância *teleológica* da reflexão sobre a vida²⁷. Como explica Marciano Vidal: “a *ética* é sempre um interrogante lançado desde a realidade à responsabilidade”²⁸. Sobre a identidade semântica de “*ética*” e “*moral*”, escreve:

Ética reserva-se para a aproximação racional ou filosófica (ainda também se fala de filosofia “*moral*”) e *moral* se utiliza para a consideração religiosa (ainda também se diz “*ética*” budista, “*ética*” cristã etc). *Ética* indica o estudo fundamental do problema (ainda também se fala de juízos “*amorais*”, análise “*moral*” etc), porém, que *moral* se refere aos códigos concretos do comportamento humano (ainda também se diz “*ética*” do aborto, “*ética*” fiscal etc)²⁹.

Por um lado, empregados como *substantivos*, *ética* e *moral* denotam um saber específico. Ou melhor, um conjunto interdisciplinar de saberes que versam sobre o bom. Por outro, utilizados como *adjetivos*, *ético* e *moral*, expressam uma qualidade ou dimensão da

²¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.60.

²² THÉVENOT, X. *Morale fondamentale*, p.16.

²³ THÉVENOT, X. *Morale fondamentale*, p.16.

²⁴ VIDAL, M. Por qué he escrito una “Nueva moral fundamental”. *Moralia*, Madrid, n.85, 2000, p.517 (grifo do autor).

²⁵ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.32.

²⁶ Cf. VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.33.

²⁷ Cf. RICOEUR, P. *Ética e morale*. Brescia: Editrice Morcellina, 2007, p.7.

²⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.17. Há uma distinção entre “*Ethos*” e “*Mos*”. “O termo ‘ethos’ foi utilizado no mundo helênico com notável carga expressiva. Escrito com *épsilon*, o termo *ethos* designava o conceito de costume; porém, o que se escrevia com *eta* ou *ethos* se referia ao conceito de caráter” (p.19). O teólogo explica, ainda, que Santo Tomás de Aquino usava “*mos*” como costume e também inclinação natural para fazer algo: *ethos*, como costume (p.20). Já para a filosofia moderna, sobretudo com o filósofo alemão Martin Heidegger, *ethos* significava “morada do ser” (p.19).

²⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.18.

realidade quando esta se refere à responsabilidade das pessoas³⁰. A moral não somente é tudo, como não é o mais importante para o Cristianismo. A fé cristã não se reduz à moral: “a ‘moralização’ do cristianismo é uma desvirtuação da fé. Por outro lado, a moral não há de situar-se acima da atitude religiosa, originando assim a perigosa tendência ‘moralizante’ da religião”³¹. Entretanto, a moral é uma dimensão necessária para a fé cristã: “Com efeito, a fé seria um universo alienado e alienante se não tenderia a transformar a realidade de acordo com o horizonte significativo.”³²

Das afirmações acima se deduz que a moral corresponde a um *momento da fé cristã*. “Nem o ‘moralismo’ nem o ‘amoralismo’, nem o ‘paralelismo’ são corretas articulações da moral com o conjunto da fé. Unicamente a categoria de ‘mediação’ explica adequadamente essa articulação: a moral cristã é a mediação prática ou transformativa do crer”³³. À moral cristã corresponde uma moral religiosa.

Formula o empenho ético intramundano desde o horizonte transcendente: introduz a transcendência no compromisso intramundano e esse é entendido mediante símbolos ético-religiosos (caridade, esperança, fraternidade) que sobressaem o significado meramente ético³⁴.

A fé introduz e exige o comportamento moral dos crentes num contexto novo: o contexto da própria fé. “Esse contexto ou cosmovisão mostra a peculiaridade específica da moral cristã: proporciona-lhe um horizonte de sentido, desde o qual a comum realidade humana é lida com relevâncias peculiares. Por isso, a moral dos cristãos tem sensibilidades peculiares frente ao pobre, frente à injustiça, frente ao valor da vida”³⁵. Trata-se de uma moral *autônoma* que se abre à *teonomia*: “do esforço humano, porém, ao mesmo tempo, da gratuidade divina; da retidão de consciência, porém não vivida em chave neurótica, mas no âmbito da acolhida e do perdão”³⁶.

Na fundamentação da ética exigem-se as seguintes mediações: diálogo com a linguística para estruturar a linguagem moral e suas conexões que auxiliam na fundamentação da eticidade do ser humano; diálogo com as ciências antropológicas para colocar em relevo os fatores sociológicos, culturais e psicológicos que entram nas experiências da moralidade, e

³⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.18.

³¹ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.44.

³² VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.44.

³³ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.44.

³⁴ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.45.

³⁵ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.45-46.

³⁶ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.46.

dali se passará a perguntar-se pela estrutura ética enquanto tal³⁷. Quais as especificidades da ética cristã? Esse é o objetivo do próximo número.

1.2 Ética cristã

A *ética cristã* encontra-se vinculada à genuína Tradição Teológica. “A ética cristã tem seu princípio fontal na Sagrada Escritura. É inadmissível para ela renunciar a esse selo de origem. Porém, ao mesmo tempo é forçoso reconhecer que o *ethos* dos crentes está condicionado em grande medida pela história da reflexão teológica”³⁸. Na Época Patrística, devido à influência do pensamento greco-romano e com a influência bíblica, vai surgindo a reflexão “ética cristã através dos primeiros escritos da etapa sub-apostólica, das sínteses de pensadores qualificados”³⁹. No período *medieval* desde a *alta* até a *baixa Idade Média*, “a moral cristã permanece configurada pela práxis penitencial (livros penitenciais, sumas dos confessores, sumas de casos pelas intervenções dos concílios), pelas sínteses teológicas e pelas condições sócio-históricas da vida humana e cristã”⁴⁰.

Em contraposição, por meio da *segunda Escolástica*, no século XVI a reflexão teológico-moral conhece “um momento de esplendor do renascimento tomista consolidado em Paris, mediante a escola jurídico-moral de Salamanca, e dos teólogos da Companhia de Jesus”⁴¹. Já na *Etapa casuística*, que corresponde ao Concílio de Trento até o Concílio Vaticano II, a Moral Católica, “deixando à parte tendências minoritárias e acontecimentos esporádicos, se configura através do modelo casuístico”⁴². O teólogo ressalta que existe uma dimensão importante que marca profundamente a ética cristã: “o fator mais decisivo na configuração da ética cristã é sem dúvida sua conexão com a atitude religiosa do crente”⁴³. Mas adverte:

Não pensamos em uma conexão absolutamente necessária da ética com a religião? Com efeito, pode dar-se e de fato se dão formas válidas de moral vivida e formulada sem referência a Deus ou à transcendência. Ainda é certo que a abertura à

³⁷ Cf. VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.112-113.

³⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.95 (grifo do autor).

³⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.96.

⁴⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*. O autor recorda que “a reflexão moral de Santo Tomás de Aquino encontra suas raízes não propriamente na filosofia, mas na teologia. Porém, Santo Tomás utilizou largamente os matizes da filosofia moral, sobretudo, de Aristóteles. Desde as explicações de Abelardo sobre a *Ética a Nicômaco* é forte a influência aristotélica no pensamento moral de Santo Tomás”. (p.96).

⁴¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.96.

⁴² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.97.

⁴³ VIDAL, M. *Modelos de una ética cristiana*. Madrid: Editorial Mañana, 1977, p.16.

transcendência não contradiz a autonomia da consciência moral nem a autonomia dos valores éticos, e ainda é certo que uma relação total do homem com os valores morais pode terminar por descobrir a presença da transcendência, contudo, também é certo que é possível e correto uma fundamentação puramente autônoma (e, conseqüentemente, arreligiosa) das exigências éticas⁴⁴.

Em outras palavras, “é a atitude religiosa que necessita da ética para verificar sua autenticidade”⁴⁵. Por isso defende o papel da autonomia normativa da realidade humana como especificidade da moral cristã. Entende-se por *autonomia* a estrutura da realidade humana enquanto tem capacidade para ser e para atuar como *sujeito*⁴⁶. “Desde um ponto de vista teológico se pode considerar a autenticidade do humano como um ‘cristianismo implícito’, porém esta apreciação não invalida sua essencial autonomia”⁴⁷. A referência da *ética cristã* não é outra senão Jesus de Nazaré. A especificidade dessa ética resume-se nestes traços: “Moral da Aliança ou Moral dialogal; Moral da História da Salvação; Moral do Espírito da vida; Moral do Indicativo cristão; Moral do Discernimento; Moral com dimensão eclesial; Moral com dimensão Escatológica; Moral da Liberdade e da Graça”⁴⁸.

Quais são os matizes próprios da personalidade moral do cristão? Primeiramente, trata-se de uma ética interior (e não uma ética ritual). É uma ética religiosa (e não uma ética profana), pois “para um cristão é impensável a dimensão ética sem a dimensão religiosa”⁴⁹. Uma ética que tem como valor incondicional o homem⁵⁰:

A opção fundamental cristã se identifica com a *existência cristã*: uma existência na relação amorosa com Deus, uma existência na conformação com Cristo, uma existência orientada pela força do Espírito. A opção fundamental cristã é a verificação da experiência paulina: “Já não sou eu que vivo, mas Cristo que vive em mim (Gal. 2,20)”⁵¹.

O *Evangelho* na perspectiva da ética cristã é, fundamentalmente, “o relato da prática de Jesus. Essa prática de Jesus assim como o relato da mesma têm para os cristãos uma função normativa: constituem o critério mediante o qual avaliamos nossas práticas históricas”⁵². Porém, lembra que a prática de Jesus não é exclusiva e nem essencialmente uma prática moral: “o caráter plétórico do acontecimento de Jesus estende seu significado ao

⁴⁴ VIDAL, M. *Modelos de una ética cristiana*, p.16.

⁴⁵ VIDAL, M. *Modelos de una ética cristiana*, p.17.

⁴⁶ Cf. VIDAL, M. *Modelos de una ética cristiana*, p.36.

⁴⁷ VIDAL, M. *Modelos de una ética cristiana*, p.23.

⁴⁸ VIDAL, M. *Modelos de una ética cristiana*, p.27-28.

⁴⁹ VIDAL, M. La figura ética del cristiano, p.28.

⁵⁰ Cf. VIDAL, M. La figura ética del cristiano, p.21.

⁵¹ VIDAL, M. La figura ética del cristiano, p.32 (grifo do autor).

⁵² VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.46.

mundo da moral”⁵³. Atrelado aos traços da ética cristã assinalados acima a partir da prática de Jesus, Marciano Vidal apresenta ainda uma síntese da *ética* pautada em Jesus.

Primeiramente, trata-se de uma ética que prioriza “o traço decisivo da atuação de Jesus e sua pretensão messiânica: ‘Ensinava como quem tem autoridade (Mc 1,22)’”⁵⁴. A moral que nasce do relato evangélico possui os seguintes traços teológicos: “Ele é o ‘senhor do perdão (Mc 2,10) e o ‘senhor do sábado (Mc 2,28)’. Por isso, a moral adquire os traços de ‘novidade’, de ‘originalidade’, de ‘liberdade’”⁵⁵. Em segundo, a ética de Jesus está vinculada à mudança radical:

Pode-se afirmar, com expressão um tanto provocativa, que a atuação de Jesus é uma “prática subversiva”. Com efeito, a atuação de Jesus pretende subverter os falsos códigos dominantes e realizar uma conversão radical do homem. A moral vinculada a essa prática subversiva há de ter necessariamente uma função também subversiva ou relação com as estruturas pseudomorais dominantes: crítica dos falsos sistemas de reparação (Mc 2,14-17) ou de pureza (Mc 7,1-23), proposta de ordem positiva do dom e da gratuidade (Mc 6,30-44; 8,1-10)⁵⁶.

A terceira característica mostra que a ética nascida do conflito gera o confronto. Jesus, ao realizar sua coerência moral, choca-se com os adversários. Diante dessa situação, todos os espectadores e atores do conflito ficam submetidos a uma “crise ética” em cuja forma de resolução se decanta a coerência ou a incoerência das pessoas. “O conflito de Mc 2,3-6 é um exemplo típico: a ética aqui nasce do conflito e conduz à confrontação. É o conflito e a confrontação da vida-morte”⁵⁷.

A quarta característica esclarece que a ética de Jesus se concentra no valor absoluto do ser humano. A atuação de Jesus é considerada subversiva e fundamentalmente conflitiva devido a sua opção pelo ser humano: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado (Mc 2,27)”. Dessa maneira, “a moral de Jesus faz uma concentração axiológica na afirmação do valor do homem”⁵⁸.

O quinto e último traço da ética de Jesus pauta-se pela causa da libertação do ser humano.

A atuação de Jesus introduz nos âmbitos da vida humana (nos “campos” em que se decide a história: econômico, político, ideológico, familiar, relacional, interpessoal) os novos códigos éticos do dom, da comunicação, do serviço, da igualdade, da

⁵³ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.46.

⁵⁴ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.47.

⁵⁵ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.47.

⁵⁶ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.47.

⁵⁷ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.47.

⁵⁸ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.48.

sinceridade, frente aos falsos códigos dominantes da exclusão, do egoísmo, da violência. É uma ética da libertação integral do homem⁵⁹.

A prática da moral de Jesus presente no Evangelho de Marcos pauta-se em dois significados: a Moral do Reino e a Moral do Seguimento. O reinado de Deus é o princípio e a meta da atuação moral do crente. “O anúncio da proximidade do reino, ponto central do *kerigma* de Jesus, proporciona a orientação decisiva do comportamento moral: ‘Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho (Mc 1,15)’”⁶⁰. O comportamento moral do cristão à luz do seguimento de Jesus sofre uma transformação radical: surge uma nova ordem de valores, tal como aparece no manifesto das bem-aventuranças (Mt 5,3-10)⁶¹.

Propõem-se, portanto, exigências radicais, conectadas com o caráter definitivo do reino (cf. Lc 9,57-62). As opções são de sinal totalizador: o desejo pelo reino proporciona ao cristão a perda de outros valores (cf. Mt 13,44-45). A pertença ao reino leva a uma radicalização diante de todas as atuações, que, conseqüentemente, realizarão uma justiça maior que a dos letrados e fariseus (cf. Mt 5,20). “A moral do reino adquire um relevo definitivo na passagem de Mt 25,31-46: a realização do reino, identificado com os pobres e mediante eles com Cristo, é a norma do comportamento moral do cristão”⁶².

Da especificidade da *ética cristã*, conclui-se: “a ética cristã de todos os tempos tem sua inevitável matriz na Sagrada Escritura. A referência contínua à Bíblia é a garantia mais eficaz e segura da autenticidade da vida ética dos crentes e da reflexão teológico-moral”⁶³. Ou como escreve o teólogo Ambrosius Karl Ruf: “ética cristã é a *doutrina que trata do modo como o homem ordena a sua vida, enquanto sujeito à exigência de Deus*”⁶⁴. Entretanto, adverte: a “função da ética cristã é, em correspondência com a função da ética em geral, examinar o problema de como a Vontade de Deus *pode ser conhecida* como condição fundamental não formulada para o agir retamente”⁶⁵. Após as explicações sobre a *identidade semântica de “ética” e “moral”* e da *ética cristã* nos escritos do autor, chegou o momento de desenvolver sua compreensão da *ética cristã da sexualidade*.

⁵⁹ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.48.

⁶⁰ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.48 (grifo nosso).

⁶¹ Cf. VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.49.

⁶² VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.49.

⁶³ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.29.

⁶⁴ RUF, A. K. *Curso fundamental de teologia moral: lei e norma*. São Paulo: Loyola, 1991, v.1, p.31 (grifo do autor).

⁶⁵ RUF, A. K. *Curso fundamental de teologia moral*, p.32 (grifo do autor).

1.3 Ética cristã da sexualidade

A experiência ético-teológica da sexualidade é lida na perspectiva da *Revelação de Deus*. Tem por base o *Evento da Encarnação do Filho*. Cristo, ao assumir a humanidade da pessoa, revelou o sentido pleno da sexualidade humana através da *Encarnação*, da *Salvação* e da *Santificação*. A ética da sexualidade nos escritos do teólogo não consiste em dar um receituário casuístico, nem apelar para falsas posturas no âmbito do moralismo. Ao contrário, sua proposta tem como escopo a construção de um projeto calcado na realidade encarnada da pessoa a qual leva à realização pessoal, interpessoal e social. Entretanto, indaga: “O que tem de ‘cristã’ a chamada moral sexual católica?”⁶⁶

Seu objetivo não é outro senão o de oferecer um conjunto de perspectivas teóricas que têm por finalidade analisar o significado da palavra “cristã” quando a articula com a dimensão axiológica e normativa da práxis sexual humana⁶⁷. De forma mais categórica: “que oferece o cristianismo em ordem do valioso ou axiológico (valores) e na dimensão do normativo (normas) referidos ambos os aspectos da realidade da sexualidade humana?”⁶⁸ O teólogo adota como postura a possibilidade de “*des-construir*” e de “*re-construir*” o Cristianismo em torno da *Moral da Sexualidade*. Trata-se, portanto, de uma hermenêutica: “serve para descobrir e conhecer o ‘genuinamente cristão’ de uma afirmação moral no âmbito da sexualidade e aquilo que depende de uma determinada inculturacão histórico-cultural e biológica”⁶⁹.

Na perspectiva da linguagem axiomática costuma-se dizer que não se pode “fazer ética” cristã se previamente não se “faz teologia” cristã⁷⁰. O objetivo da teologia consiste em oferecer uma visão crítica e razoável da cosmovisão cristã acerca da sexualidade⁷¹. Precisamente, “com referência à ética sexual, critica Schelsky a ‘individualização do sexual’ induzida pelo Cristianismo como fator espúrio de uma autêntica regulação sociocultural da

⁶⁶ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.256.

⁶⁷ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.256.

⁶⁸ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.256.

⁶⁹ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.257.

⁷⁰ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.257.

⁷¹ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.257.

sexualidade”⁷². Porém, o caráter puramente individualista da ética católica foi reprovado pelo Concílio Vaticano II através da *Gaudium et Spes*, n.30⁷³.

São conhecidas as dificuldades que a ética enfrenta com o intuito de preservar o respeito às diversas formas culturais em que aparece a sexualidade humana. “A configuração social pode adquirir formas muito variadas e por isso não há de ser identificada uma forma determinante com a validade ética”⁷⁴. Não há dúvidas quanto à importância da sexualidade como valor individual e social. “Ela tem início com a própria vida, está intimamente ligada ao desenvolvimento psicobiológico do homem e condiciona todas as formas de vida social”⁷⁵. A ética cristã lembra que “o cristianismo sabe que a sexualidade também é *obra e dom* de Deus: dom que deve acolher com gratuidade, que há de honrar e respeitar”⁷⁶.

Por isso, a exigência de se acolher esse *Dom* (sexualidade) com respeito e agradecimento, pois se converterá em relação. “O cristianismo sabe que a total doação de um mesmo ao outro no amor conjugal é somente a continuação do ato criador de Deus com o mundo, mas também, por elevação do matrimônio a sacramento, ou seja, de comunhão com a mesma vida de Deus”⁷⁷. Quanto ao sentido ético “da” sexualidade, “a dimensão sexual do ser humano apresenta, necessariamente, um sentido ético; sentido ético que deve interpretar-se não somente e exclusivamente como sentido negativo dos possíveis desvios ou abusos de uma harmoniosa realização da pessoa, segundo o projeto global de sua própria existência”⁷⁸. Cabe à ética cristã se posicionar positivamente a favor da sexualidade e ressaltar que essa dimensão requer a realização da pessoa. Para isso, exige-se o cuidado com outrem.

Abordar esse tema no pensamento do teólogo estudado não significa afirmar que ele propõe uma ética absoluta para a sexualidade. Sobre esse ponto é categórico: “não existe, portanto, uma ética universal e absoluta; qualquer norma, incluindo no terreno sexual, seria relativa. O esforço de transformação de uma determinada sociedade implicaria também uma mudança na interpretação da sexualidade e dos costumes sexuais”⁷⁹. A *ética cristã da*

⁷² VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy*, p.140.

⁷³ Cf. VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy*, p.140.

⁷⁴ VIDAL, M.; BÖCKLE, F.; KOHNE, J. *Sexualidad prematrimonial*, p.71.

⁷⁵ VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.24.

⁷⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.800 (grifo nosso).

⁷⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.800.

⁷⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.795.

⁷⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.797.

sexualidade tem como objetivo criar consciência no ser humano a respeito da sua própria sexualidade e do cultivo da sexualidade na estima pelo outro.

Para o crente, toda pessoa, unidade de espírito e de corpo, é dom e criatura de Deus. O respeito e a estima que há de ter a si mesmo, como filho de Deus, estende-se a todas as pessoas, compreendido o próprio corpo que pelo Batismo se converteu em templo vivo do Espírito Santo⁸⁰.

A reflexão teológico-moral precisa estar atenta aos desenvolvimentos metodológicos da ética racional, a fim de assumir desse procedimento os aspectos necessários para sua articulação. Requer-se também “atender as formulações metodológicas da teologia em geral. Somente assim poderá configurar um método para seu próprio e específico saber”⁸¹. Estabelece ligação com a filosofia que muito contribui em vista de encontrar a justificativa última da moralidade humana⁸². Esse é o motivo do diálogo entre *ética cristã* e *ética civil*. A *ética civil* significa uma riqueza do corpo social e ao mesmo tempo justificativa da convivência pluralista democrática. A *ética cristã* é “Lei da Graça” e nada fere em sua articulação com a *ética civil*, como será explicado a seguir.

1.4 Ética civil

Como já mencionado no segundo capítulo, entende-se por *ética civil* o processo educativo através da vivência moral⁸³ para o bem viver na sociedade civil: “não pode existir a *ética civil* se não existe uma peculiar maneira de entender e de viver a realidade social”⁸⁴. Essa, por sua vez, não exclui as opções derivadas das cosmovisões religiosas no plano ético. E não se opõe à *ética religiosa*⁸⁵. “A *ética cristã* precisa reconhecer que não tem a exclusiva competência sobre o campo da normativa ética nem é a única justificativa de opções morais válidas”⁸⁶. Já “a *ética civil* formula a dimensão moral da vida humana enquanto esta tem uma repercussão para a convivência social ou cidadã em geral”⁸⁷. Dito de outro modo: a *ética civil* constitui a moral “comum” dentro do legítimo pluralismo de opções éticas. “A educação ética

⁸⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.800.

⁸¹ VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*, p.32.

⁸² Cf. VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral*, p.112-113.

⁸³ Cf. VIDAL, M. La *ética civil*, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática, p.107.

⁸⁴ VIDAL, M. La *ética civil*, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática, p.90.

⁸⁵ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.61.

⁸⁶ VIDAL, M. La *ética cristiana* en la nueva situación española, p.55.

⁸⁷ VIDAL, M. La *ética civil*, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática, p.93.

se realiza de um modo unitário e globalizado através de todas as instâncias e de todos os processos que intervêm na modelação do indivíduo humano”⁸⁸.

De maneira mais precisa: “a ética civil é, portanto, o mínimo moral comum aceito pelo conjunto de uma determinada sociedade dentro do legítimo pluralismo moral”⁸⁹. Ela estabelece um processo de convergência social e “essas convergências éticas não são outra que as estimativas morais básicas às preferências axiológicas deduzidas pela razoabilidade humana”⁹⁰. A ética civil exige a laicidade. O teólogo entende esse conceito como aplicação da racionalidade no dinamismo social: “a laicidade, entendida aqui como racionalidade e como não confessionalidade, é a primeira condição para que exista a *ética civil*. Essa surge da sociedade laica e se dirige a uma vida social não regida pela confessionalidade”⁹¹. Trata-se, portanto, da possibilidade de um estilo de ética não religiosa presente na sociedade que se pauta no critério da racionalidade. “É preciso que essa racionalidade ética seja patrimônio comum da coletividade”⁹².

A *ética civil* emerge como possibilidade para “corrigir” o déficit moral subjacente na sociedade contemporânea. Para isso, identificam-se três causas que assinalam a justificativa e relevância para essa reflexão. Primeiramente, ocorreu um processo de “individualização” da consciência moral. Ao longo dos últimos séculos a história vem mostrando sinais visíveis da tomada de consciência exacerbada da liberdade individual. Prevaecem as ideologias de sinal liberal. Predomínio das formas de vida marcadas pelo ideal do capitalismo⁹³. Em segundo, a “secularização” da vida social e a perda da “hegemonia” da moral católica. “Segundo alguns observadores, a carência da moral pública é explicada pela perda da hegemonia da moral religiosa, em nosso caso da moral católica”⁹⁴. E, por último, “a pouca ‘densidade cívica’ pertence às sociedades que sofreram um profundo e prolongado domínio do poder religioso com que tiveram que confrontar-se necessariamente ao organizar a vida social”⁹⁵.

⁸⁸ VIDAL, M. Organización de la educación ética en el sistema educativo. *Moralia*, Madrid, n.6, p.282, 1980.

⁸⁹ VIDAL, M. La ética civil, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática, p.93.

⁹⁰ VIDAL, M. La ética civil, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática, p.100.

⁹¹ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.12.

⁹² VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.509.

⁹³ Cf. VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.502.

⁹⁴ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.502.

⁹⁵ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.503.

A vida social sem a orientação moral correspondente corre o perigo de cair na barbárie⁹⁶. “Sem ética, a vida dos grupos tende a deixar-se reger pela instintividade, do plano superior da ética se descende ao nível inferior da etologia”⁹⁷. A *moral pública*⁹⁸ procura alcançar o seguinte programa de vida: eleva o repertório ou conteúdo da vida humana, pois concebe a moral como um “programa vital”. Dessa maneira, “a moral pública tem como função vigiar o rumo das instituições sociais. A moral é a que denuncia os desvios e orienta o rumo para alcançar o verdadeiro ideal do bem comum”⁹⁹. Articula toda a vida humana dentro do único projeto de “humanização”. Como escreve: “unicamente a presença dos valores éticos pode manter ‘diferenciados’ e ‘integrados’ os âmbitos privados e públicos da vida humana. A ética da humanização livre e solidária é o fator que pode articular um projeto convincente para todo o conjunto da existência humana”¹⁰⁰.

A *moral pública*, por sua vez, matiza a responsabilidade última da consciência das pessoas e refere-se aos valores decisivos da realidade humana: “indica o caminho da autêntica realização do humano, comprometido nela a responsabilidade das pessoas”¹⁰¹. Entretanto, especial atenção se volta para o perigo da redução da moral pública ao comportamento meramente sexual e conjugal¹⁰²:

Nas sociedades de tradição católica existe o perigo de o farisaísmo e a hipocrisia: reduzirem a moralidade pública aos chamados “escândalos públicos”, estranhamente relacionados com os comportamentos da vida sexual e conjugal. Um estado que entende por moral pública a conservação da pureza sexual entres seus indivíduos, é um Estado visigótico; se não reconhece explicitamente, como seu exercício primordial, o fomento da sabedoria pública, será um Estado imoral: reducionismo do “sujeito”. Tampouco se deve reduzir a moral pública aos sujeitos chamados “públicos” e, mais concretamente, aos “políticos”¹⁰³.

Quanto aos conteúdos básicos da *ética civil*, estes se constituem mediante os acordos morais em decorrência das divergências do pluralismo e às vezes contra o ditado pelo direito positivo ou pela conduta real dos indivíduos dos grupos. O cabedal moral da “ética

⁹⁶ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.49.

⁹⁷ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.504.

⁹⁸ Cf. VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.506. Sobre o significado de *moral pública*, “o substantivo ‘moral’, quando é utilizado na expressão ‘moral pública’, há de ser entendido em seu sentido forte. Indica a referência a valores objetivos e à responsabilidade dos sujeitos e dos grupos”.

⁹⁹ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.505.

¹⁰⁰ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.505-506.

¹⁰¹ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.506.

¹⁰² Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.49.

¹⁰³ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.507.

civil se constitui mediante a afluência de diversos rios, um dos quais é a sensibilidade moral da humanidade”¹⁰⁴.

1.5 Intuição ou princípio-matriz na ética sexual de Marciano Vidal

No primeiro capítulo falou-se da influência de Bernard Häring na constituição do pensamento de Marciano Vidal, prevalentemente, no intuito da renovação do pensar teológico moral. O anseio por esse princípio encontra-se presente em todos os escritos do autor. Os sinais de renovação da Teologia Moral estão materializados na longa produção teológica do pensador espanhol nos variados setores da moral, especialmente na área da Moral da Sexualidade. De certa maneira, Marciano Vidal foi também influenciado pelo moralista espanhol redentorista Antônio Hortelano, no intuito de produzir um estilo de moral diferente, especialmente dadas as novas exigências impostas pelo Concílio Vaticano II.

Sobre essa finalidade, escreve Hortelano: “queríamos fazer uma moral mais positiva, mais bíblica, mais teológica, mais histórica, mais aberta ao homem e às realidades terrestres”¹⁰⁵. A importância do Papa João XXIII consiste em fazer avançar o pensar teológico promovido pelo Vaticano II, que “se abriu aos melhores teólogos de nossa época por largo tempo condenados ao ostracismo, como Teilhard de Chardin, reabilitado implicitamente com o concílio; Daniélou, De Lubac, Congar, Rahner, Urs von Balthasar, Häring, Ratzinger etc”¹⁰⁶. O princípio-matriz da ética sexual de Marciano Vidal segue, logicamente, esses traços oferecidos pelo teólogo Antônio Hortelano: uma ética sexual voltada para o ser humano e preocupada em “resgatar” a dimensão positiva da sexualidade. Como também o acento bíblico e uma refinada reflexão teológica para melhor compreender a realidade existencial da pessoa.

A finalidade da ética “na” sexualidade não poderia ser outra, senão:

O sentido ético é a “representação” da existência humana enquanto é vivida em chave de responsabilidade e de compromisso. Junto a outros níveis da hermenêutica humana, o sentido moral expressa a peculiaridade normativa da consciência e a estrutura da realidade enquanto dever-ser.¹⁰⁷

¹⁰⁴ VIDAL, M. La ética cristiana en la nueva situación española, p.53.

¹⁰⁵ HORTELANO, A. *Moral y mundovision*: memorias de un cura posconciliar. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1993, p.63. Antônio Hortelano nasceu em Irún (Guipúscoa), Espanha, em 1921. Sacerdote redentorista. Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma. Estudou psicologia e economia em Lovaina e Paris. Foi professor na Academia Alfonsiana de Roma, no Instituto Superior de Ciências Morais de Madrid e na Universidade Bolivariana de Medellín (Colômbia). Escreveu mais de 15 livros sobre Teologia Moral.

¹⁰⁶ HORTELANO, A. *Moral y mundovision*, p.75.

¹⁰⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.48.

A reflexão ética se apoia necessariamente sobre os dados da construção moral da pessoa. O autor descreve as contribuições de Spranger, Kierkegaard, Jaspers e acentua o significado da construção da personalidade através da interação entre subjetividade e objetividade, entre o “eu” e a “realidade”¹⁰⁸. Ao longo da formação da personalidade o ser humano experimenta o confronto com as inúmeras contingências sociais circunscritas ao seu redor. Esses confrontos são responsáveis pela formação do “eu” humano, o que se chama de personalidade.

Seguindo as orientações de Spranger, o teólogo recorda que, para se formar a personalidade no dinamismo ético, requerem-se, ao menos, quatro experiências humanas: realidade biológica, realidade econômica, atos estéticos e atos religiosos. “Na medida em que dentro de um indivíduo predomina mais um ‘eu’ que outro dentre os enumerados, surge o matiz próprio ou a forma de vida própria da individualidade”¹⁰⁹. Kierkegaard, por sua vez, elege três estágios para elaborar o sentido básico do eu humano: estético, ético e religioso.

O estado ou vida *estética* se caracteriza pelo instante, o gozo, a melancolia e o desespero; o homem estético busca arrebatá-lo ao minuto que passa (ao instante) toda a porção, sempre efêmera, de prazeres que leva consigo; a melancolia é uma consequência do gozo do instantâneo e a desesperança. Na vida *ética*, o indivíduo, consciente do antagonismo entre o bem e o mal, decide ser fiel a si mesmo, assume responsabilidades, cumpre seu dever, realiza o geral. Falta uma terceira possibilidade: a vida religiosa. A consciência de pecado, que se origina com a consciência de estar diante de Deus, dá lugar à vida religiosa; nela fazem sua aparição o paradoxo e o absurdo: o eterno participa do temporal e o transcendente incide na existência¹¹⁰.

O ser humano não consegue viver os três estágios simultaneamente. É forçado a eleger um entre os três que prevalecerá na estrutura da personalidade na formação do “eu”. Nesse mesmo processo, cabe a Jaspers defender as atitudes básicas do ser humano diante do mundo: atitudes objetivas, atitudes autorreflexivas e atitude entusiástica. A primeira significa atitude ativa (de transformação), pautada na dimensão contemplativa: realidades intuitivas, atitude estética, racional, atitude mística (privação da diferença entre objeto e sujeito). Já a segunda volta-se para a autorreflexão contemplativa, de gozo, ascética, autoconformação, atitude reflexiva e imediata em que se privilegia o momento. E a terceira extrapola todos os limites¹¹¹.

¹⁰⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.49.

¹⁰⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.50.

¹¹⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.51 (grifo nosso).

¹¹¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.52.

Dentro desse esquema não encontramos explicitamente o sentimento ético como uma das atitudes básicas de enfrentamento do homem frente ao mundo. Entretanto, todas as atitudes básicas resumem conotações diretamente éticas. A forma concreta de integrar o sentido ético dentro da totalidade da existência marca a orientação fundamental ao sistema moral de cada indivíduo e de cada grupo; surgem assim sistemas éticos: preferentemente “religiosos” ou preferentemente “autônomos”; com maior carga de “verdade” ou com maior ênfase de “vitalidade; com mais ou menos referências “estéticas”¹¹².

Diferentemente dos outros dois pensadores (Spranger e Kierkegaard), Jaspers acrescenta o sentimento ético como uma das atitudes básicas de enfrentamento do ser humano diante da sociedade. Marciano Vidal dá preferência à posição de Jaspers por este sublinhar a moral como dimensão básica da estrutura e realização da pessoa. Em resumo, o teólogo parte da construção da estrutura da personalidade do ser humano que muito contribui na constituição da ética¹¹³. E, como dito, E. Spranger, S. Kierkegaard e K. Jaspers oferecem ao autor os elementos psicológicos e filosóficos para melhor descrever a formação do “eu humano” na consolidação da ética no desenvolvimento existencial do indivíduo. Segue, abaixo, a explicação da mudança de paradigma adotada pelo autor: “da” Moral Casuística “à” Moral Renovada.

1.6 “Da” Moral Casuística “à” Moral Renovada: mudança de paradigma sem estridências

A história da Teologia Moral ocupa lugar de destaque com o término do período Pós-Tridentino. O começo da Moral como disciplina independente das outras áreas da teologia coincide com a aparição da Moral Casuística. O nome *Teologia Moral* surge no século XVII (1600) com a publicação das *Institutiones morales*, do jesuíta espanhol Juan Azor, que assinala o nascimento de um novo gênero literário chamado de Teologia Moral¹¹⁴. Porém, a Moral Casuística tem seus antecedentes históricos nos Livros Penitenciais e nas Sumas para Confessores. Os *Livros Penitenciais* chegam ao período que transcorre entre o final da Época Patrística e o século XII.

Com esse nome se designam catálogos de pecados e de penas expiatórias, destinados principalmente a orientar os sacerdotes no exercício de seu ministério. Aparecem no Ocidente ao começo da Idade Média, quando a penitência canônica cedeu espaço ao

¹¹² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.52-53.

¹¹³ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.53.

¹¹⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.105.

regime de penitência privada; os *Penitenciais* têm uma grande importância na evolução da penitência na Igreja¹¹⁵.

Quanto aos fatores da gênese da Moral Casuística, sabe-se, como foi dito, que essa nasceu no começo do século XVII. As *Institutiones Morales* consistem na coroação de uma evolução da moral no decorrer dos séculos anteriores. “O mesmo Santo Tomás, ao agrupar na segunda parte da *Suma teológica* as questões relacionadas com a moral, preparava, sem saber, a autonomia da Teologia Moral”¹¹⁶. Outros fatores transcorridos no século XVI motivaram também o surgimento das *Institutiones Morales*: o nascimento do tomismo, a reforma tridentina (em relação aos sacramentos da penitência) e a organização dos estudos da Companhia de Jesus¹¹⁷.

Portanto, o desenvolvimento da Moral Casuística após sua separação da Teologia Dogmática corresponde desde o século XVII até o Concílio Vaticano II (1962-1965). Nos séculos XVII e XVIII, a história da Teologia Moral se reduz a um esquema simples: a luta entre laxistas e rigoristas, entre probabilistas e probabilioristas. Essa disputa volta-se para as discussões em torno ao tema da consciência humana¹¹⁸. É nesse contexto que o autor situa a figura de Santo Afonso Maria de Ligório, que na condição de teólogo moralista realizou uma síntese *equiprobabilista*. A *Theologia moralis* de Afonso debruçou-se sobre questões práticas, como, por exemplo, o tema da consciência.

É mérito de Santo Afonso (1696-1787) haver encontrado uma postura equilibrada entre esses dois extremos (laxistas e rigoristas). A obra de Santo Afonso, como moralista, tem uma importância decisiva na história da Moral. Nela se conclui toda a etapa de evolução da Teologia Moral desde o século XVI, adquirindo estabilidade ao gênero das *Institutiones*. Santo Afonso é também o pilar seguro de toda a Moral casuística posterior; ainda que não seja aceito por todos seu sistema, quase todos seguem suas soluções práticas e casos concretos¹¹⁹.

¹¹⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.106 (grifo nosso). O país de origem dos penitenciais foi a Irlanda. Também se desenvolve nas comunidades célticas da Grã Bretanha e estendeu-se principalmente pela Alemanha, França e Espanha. “As *Sumas para Confessores* constituem o elo entre os Livros Penitenciais e a instituição da Moral Casuística. Começou a difundir-se no século XIII, se desenvolveu no século XIV, alcançou seu apogeu no século XV e tem seu final no século XVI. Existem muitas Sumas: a de João de Friburgo (séc. XIII); a Suma Pisana e a Suma Astesana no século XIV; a Suma de Santo Antônio etc” (p.106-107).

¹¹⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.107 (grifo do autor). “Por outra parte, não se pode deixar de recorrer ao influxo do nominalismo na gênese da Moral Casuística. Durante os séculos XIV e XV se operou uma mudança notável no horizonte da Teologia Moral. Foram os ockamistas os que depois de Santo Tomás dominaram o campo da moral. A metafísica de Ockham (1349) está na base da moral que deu uma tonalidade individualista, voluntarista e legalista a toda a ética” (p.108).

¹¹⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.108.

¹¹⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.109.

¹¹⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.109-110 (grifo do autor).

Depois de Santo Afonso¹²⁰, a Moral continua seguindo o caminho do casuísmo. O acontecimento eclesial do Concílio Vaticano II marca o período final da Moral Casuística e Pós-Tridentina. Como sublinhado no primeiro e no segundo capítulos, a Teologia Moral antes do Vaticano II encontrava-se desvinculada da Sagrada Escritura e das áreas que formam a teologia, como a Cristologia, a Eclesiologia e a Teologia Sacramental.

A apresentação da Teologia Moral nos anos anteriores ao Concílio Vaticano II padecia do déficit de caracterização teológica. Vinha-se, ainda, autointitulada desde séculos com o pomposo título de *theologia moralis*, mas a realidade oferecida não alcançava as cotas exigidas para pertencer ao saber estritamente teológico¹²¹.

Sinteticamente, a Moral Casuística “reduzia-se com frequência a prontuários, mais ou menos desenvolvidos, de casos morais. Encontrava-se desvinculada da síntese teológica geral, chegando a situar-se como parte contradistinta da ‘dogmática’ e se organizava segundo os postulados metodológicos do Direito”¹²². Devido a essa desvinculação, “a Moral Casuística nasceu e se desenvolveu dentro de um ambiente legalista”¹²³. Ou de forma mais exata, “na importância outorgada à ‘obrigação’ (ao dever, à obediência); na importância que recebe a lei positiva, sobretudo eclesiástica (‘juridização’ da Moral)”¹²⁴.

Nos séculos anteriores ao Concílio Vaticano II, consolidou-se um estilo de positivismo teológico. Consequentemente, na Moral Casuística prevaleceram também os traços desse positivismo moral prático. “A grande preocupação era deduzir aplicações de uns princípios indiscutivelmente aceitos, porém não fundamentar os valores morais”¹²⁵. De acordo com o teólogo, dois traços básicos definem a história da ética teológica após o Concílio Vaticano II:

¹²⁰ Cf. VIDAL, M. La figura ética del cristiano, p.7. Para uma melhor compreensão da Moral Casuística e do próprio pensamento de Santo Afonso, além das considerações sobre a consciência, Marciano Vidal assim escreve: “Santo Afonso não tem nenhum tratado sobre a virtude em geral. Seguindo a linha marcada pelo esquema de Busenbaum, depois do livro primeiro sobre a ‘regra dos atos humanos’ (tratados da consciência e da lei), introduz no livro segundo o tema das virtudes teologais; porém *enquanto preceitos*: ‘*De Preceptis Virtutum Theologiarum*’, tema que irá ser continuado no livro terceiro com a exposição dos preceitos do Decálogo e da Igreja. No livro quinto (‘*De ratione cognoscendi et discernendi peccata*’), Santo Afonso aporta uma novidade dentro do esquema de Busenbaum: um tratado – preâmbulo próprio sobre ‘os atos humanos em geral’; porém não introduz nada sobre o tema da virtude, aceitando o silêncio de Busenbaum sobre esse tratado. Apesar desse silêncio de Santo Afonso com respeito ao tema da virtude em geral, os manuais de Moral Casuística, sobretudo os mais recentes, não costumam omitir esse tratado. Geralmente, costuma estar colocado ao final da chamada Moral Fundamental ou Geral. Ainda que exista uma unidade fundamental no tratamento do tema, cada autor costuma transmitir matizes peculiares de sua perspectiva tendência moral”.

¹²¹ VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992, p.234 (grifo do autor).

¹²² VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p.234.

¹²³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.111.

¹²⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.111.

¹²⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.111-112.

De um lado, a reflexão teológica moral dos crentes que se desprende do modelo casuístico em que vinha vivendo a teologia desde o Concílio de Trento. Por outro, diversos fatores convergentes propiciam a configuração de um novo modelo teológico-moral para pensar e viver desde a dimensão ética da fé cristã¹²⁶.

Esse novo modelo de ética teológica, como já assinalado nos capítulos anteriores, “não prescinde ao princípio bíblico nem da genuína tradição teológica. Pelo contrário, assume como peculiares características a referência à Sagrada Escritura e a fidelidade à genuína tradição teológica. Se com essas características recorremos ao diálogo com os saberes humanos e a realidade atual, teremos a descrição sumária da ética teológica”¹²⁷. A mudança de paradigma utilizada por Marciano Vidal (“da” Moral Casuística “à” Moral Renovada) é perceptível em seu esforço de desprender a Teologia Moral do modelo casuísta baseado exclusivamente em leis e normas.

O teólogo repete com insistência que um dos principais empenhos da moral pós-conciliar tem sido devolver a identidade teológica à moral cristã. “O Concílio Vaticano II expressou o desejo de que se tivesse ‘especial cuidado em aperfeiçoar a Teologia Moral’ e que para ela se conseguisse ‘uma exposição científica’ (OT 16)”¹²⁸. Por isso algumas definições de Teologia Moral por parte de outros importantes teólogos demarcam a necessidade do distanciamento dessa nova perspectiva em relação ao modelo casuísta. Xavier Thévenot, por exemplo, escreve:

Creio que a moral se propõe a refletir sobre as condições e os caminhos que permitem a todo ser humano, tomado em sua realidade, tornar com os outros plenamente humano. A intenção última da moral é, portanto, a felicidade da pessoa, isto é, o desenvolvimento o mais harmonioso possível do ser humano como um todo e todos os seres humanos. Moralizar-se é em última instância procurar realizar tanto mais todas as dimensões da pessoa que vive em sociedade¹²⁹.

Josef Fuchs, por sua vez, distancia mais ainda o novo modelo de Teologia Moral da proposta casuísta: “a Teologia Moral não é somente, nem em primeiro lugar, a doutrina acerca de princípios e preceitos morais, mas a exposição da alegre mensagem (Evangelho) da vocação dos fiéis em Cristo. Por conseguinte, seu centro é Cristo e o nosso ‘ser-em-Cristo’”¹³⁰. Já Bernhard Häring assinala a importância da moralidade ao lado da escuta da

¹²⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.84.

¹²⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.84.

¹²⁸ VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p.234.

¹²⁹ THÉVENOT, X. *Repères éthiques pour un monde nouveau*. Salvator: Mulhouse, 1982, p.12-13.

¹³⁰ FUCHS, J. *Teologia moral segundo o concílio*. São Paulo: Herder, 1986, p.7. “A categoria verdadeiramente fundamental da moralidade cristã é mais a de ‘vocação’ que de ‘lei’. Daí o caráter de resposta, a dialogalidade da moralidade cristã. Trata-se de uma moralidade para cristãos e sua grandeza deve ficar manifestada na maneira de expor a Teologia Moral”.

Palavra de Deus. “Uma vez que se trata da moral cristã nós devemos prestar bem atenção para não nos fecharmos sobre nossas próprias perspectivas e preferências. Nós não podemos chegar a uma visão global da moralidade a não ser escutando a Palavra de Deus e, à luz desta Palavra, escutar os ‘sinais dos tempos’”¹³¹. Marciano Vidal ressalta o caráter cristológico da moral: “na renovação atual da moral tem sido um fator decisivo a referência cristológica através de diversas formulações: imitação, seguimento, transformação batismal, vivência mistérico-cultural etc”¹³².

E, por último, a Encíclica *Veritatis Splendor* chama a atenção para a reflexão da moral à luz da Revelação de acordo com as exigências da razão.

A reflexão moral da Igreja, sempre realizada à luz de Cristo, o “bom mestre”, desenvolveu-se também na forma específica de ciência teológica, chamada “Teologia Moral”, uma ciência que acolhe e interroga a Revelação divina e, ao mesmo tempo, responde às exigências da razão humana. A Teologia Moral é uma reflexão que se refere à “moralidade”, ou seja, ao bem e ao mal dos atos humanos e da pessoa que os realiza, e neste sentido, está aberta a todo ser humano; mas é também “teologia”, enquanto reconhece o princípio e o fim do agir moral n’Aquele que “só é bom” e que, doando-Se ao ser humano em Cristo, lhe oferece a bem-aventurança da vida divina¹³³.

Para alcançar o objetivo assinalado pelos teólogos da moral e pela *Veritatis Splendor*, como explicitado na parte dedicada às explicações do *Método Teológico* de Marciano Vidal (segundo capítulo), o acento bíblico torna-se o fundamento central ao lado do diálogo com a Tradição da Igreja aliada aos saberes das ciências humanas, como biologia, psicologia, sociologia e filosofia. Ao longo de sua produção teológica, o autor percorre o caminho da moral dialogando com esses saberes.

1.7 Apoio nas ciências humanas: biologia, psicologia, sociologia e filosofia

O Concílio Vaticano II colocou fim ao modelo casuísta. Seu progressivo e definitivo abandono abriu precedentes na busca de outro modelo alternativo. Em relação a essa nova busca, o autor oferece uma proposta “acerca da fundamentação teológica da moral cristã”¹³⁴. Para isso o caminho da ética de Marciano Vidal volta-se enquanto proposta

¹³¹ HÄRING, B. *Libres dans le Christ*. Paris: Cerf, 1998, p.16-17. “A Teologia Moral, em minha opinião, não se ocupa em primeiro lugar de uma *decision making* nem de atos tomados separadamente. Sua tarefa e sua finalidade essenciais consistem em dar uma visão correta, ou seja, abrir-nos às principais perspectivas e apresentar as verdades e os valores que podem influenciar as decisões a serem tomadas diante de Deus”.

¹³² VIDAL, M. Existe una ética cristiana?, p.49.

¹³³ JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, n.28.

¹³⁴ VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p.233.

metodológica aos postulados da ética filosófica a fim de assumir destes os aspectos necessários que melhor fundamentam a racionalidade teológica moral. Pois “a moral é considerada, e de fato funciona, como uma *ética teológica*. Configura-se como um saber crítico e específico sobre o compromisso moral dos crentes”¹³⁵.

Em relação às ciências humanas na longa produção teológica do autor, o segundo capítulo já ressaltou o sentido da biologia, psicologia, sociologia e filosofia em seu pensamento. De modo especial na primeira parte do referido capítulo por meio dos *traços fundamentais da Moral Renovada* e na segunda parte dedicada ao estudo das *consequências dos avanços da biologia para a Moral da Sexualidade*. Esse apoio nas ciências humanas tem como meta lembrar que a Teologia Moral passa por dois saberes: o saber ético e o saber teológico. “Como é óbvio, unicamente a fundamentação crítica da moral pode dar resposta a esse pedido de validação”¹³⁶. Explica, ainda, que o diálogo da ética teológica com a modernidade na aceitação dos postulados filosóficos tem sua maior expressividade na razão prática de Kant¹³⁷.

Assim, o percurso feito até o momento autoriza sintetizar o apoio nas ciências humanas e biológicas tendo como referência algumas ideias já desenvolvidas ao longo do trabalho. Explicaram-se no segundo capítulo algumas constatações de Marciano Vidal em relação aos avanços da *biologia*¹³⁸ e suas implicações para a Teologia Moral, especificamente na área da bioética e conseqüentemente no âmbito da sexualidade humana¹³⁹. Daí emerge o diálogo do autor com as ciências biológicas para melhor situar o papel da ética teológica frente a esses desafios. Quanto à *psicologia*, o quarto capítulo explorou significativamente a realidade psicológica da moralidade¹⁴⁰ e as implicações éticas que daí emergem para a Moral da Sexualidade. Ou, de forma mais expressiva, ainda, a influência freudiana e piagetiana na produção teológica moral do autor.

A *sociologia* encontra-se presente nos postulados da *Matriz ôntico-social* desenvolvidos no terceiro capítulo. Ali ficou matizada a relação entre pessoa e personalismo. O enfoque personalista na Teologia Moral de Marciano Vidal e sua adesão ao humanismo

¹³⁵ VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p.235 (grifo do autor).

¹³⁶ VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p.238.

¹³⁷ Cf. VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p.236.

¹³⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.295.

¹³⁹ Cf. VIDAL, M. *Bioética*, p.15.

¹⁴⁰ Cf. VIDAL, M. *Psicología do sentido moral*, p.77.

ético da responsabilidade e suas críticas às teorias sociologicistas¹⁴¹. Entretanto, onde se apresenta mais ainda seu diálogo com a sociologia é no personalismo da alteridade político-axiológico da pessoa no mencionado capítulo. E a *filosofia*, por sua vez, foi amplamente discutida pela *Matriz axiológico-kantiana* por meio da defesa tácita da proposta kantiana do respeito ético à pessoa humana. Nessa mesma área agregam-se, ainda, os postulados da *Matriz fenomenológico-hermenêutica*. E o florescimento da ética filosófica que o século XX testemunhou¹⁴².

Porém, cabe dizer, todavia, que o “modelo do discurso teológico-moral pode ser sintetizado através do *ethos* cristão que encontra sua racionalidade crítico-constructiva na ‘presença operativa do Absoluto em Cristo e no contexto histórico-real dos crentes enquanto *redimensiona* a normativa intramundana”¹⁴³. O modelo ético proposto pelo teólogo em diálogo com as ciências humanas visa, portanto, sublinhar o papel da “*autonomia teônoma em chave de libertação*”¹⁴⁴. Nesse contexto, faz o entrelaçamento entre ética da autonomia teônoma e o modelo da ética da libertação¹⁴⁵. “Ademais de propor corretivos ao conceito de autonomia, a ética da libertação sugere introduzir algumas insistências na interpretação do ideal humanista projetado pela moral da autonomia teônoma”¹⁴⁶.

Em outro momento, afirma: “o *ethos* cristão precisa de mediações para encontrar seu sentido e sua função”¹⁴⁷. O dinamismo ético e o apoio nas ciências humanas e biológicas (biologia, psicologia, sociologia e filosofia) oferecem a Marciano Vidal o suporte para melhor fundamentar o *ethos* cristão com a finalidade de promover o “resgate do sujeito real através de uma crítica revolucionária”¹⁴⁸ que melhor expressa o fator da autonomia humana. Assim, “a coerência das mediações ético-antropológicas poderia ser julgada desde a mesma moral cristã

¹⁴¹ Cf. VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.34.

¹⁴² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.72-73.

¹⁴³ VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p.247 (grifos do autor).

¹⁴⁴ VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p.247. (grifo do autor).

¹⁴⁵ Cf. VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p.251.

¹⁴⁶ VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p.248. Sobre a teologia da libertação, escreve: “É preciso assumir a orientação *marcadamente estrutural* propiciada pela ética da libertação. A teologia da libertação tem posto de relevo a importância das estruturas sociais para a configuração da existência humana. O discurso ético surgido no interior dessa teologia assume com notáveis interesses a dimensão social e estrutura dos problemas morais de nosso tempo. Creio que a teologia moral em geral tem que deixar-se impregnar desse traço da ética da libertação e alcançar assim uma tonalidade mais estrutural. Essa tonalidade há de orientar todo o trabalho teológico-moral” (p.249).

¹⁴⁷ VIDAL, M. *Existe una ética cristiana?*, p.5.

¹⁴⁸ VIDAL, M. *Existe una ética cristiana?*, p.22.

uma vez constituída e individualizada”¹⁴⁹. A convergência do *ethos* cristão juntamente com o suporte das ciências humanas na perspectiva da ética tem como escopo estruturar o princípio-matriz que corresponde ao entendimento da pessoa humana.

1.8 Princípio-matriz: a pessoa

Essa questão será retomada mais adiante. O princípio central da ética de Marciano Vidal é incontestavelmente a pessoa. A ética como forma de zelar pela dignidade do ser humano. As Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa desenvolvido no terceiro capítulo exploraram essa dimensão. A ética que o teólogo apresenta recebe o nome de “ética da pessoa”. Essa, por sua vez, está “concebida dentro do horizonte do humanismo ético”¹⁵⁰. Ou de forma mais específica, “se pode falar de uma ética da pessoa no sentido em que a pessoa se converta em centro ou ambiente de toda a ética. A ‘ética da pessoa’ seria algo contraposto à ‘ética da felicidade’, ‘ética do dever’ e ‘ética dos valores’”¹⁵¹. O princípio-matriz da ética é a pessoa, pois “se aceita a pessoa como base, eixo e confluência de todos os tratados éticos (poderia dizer-se que é a pessoa o princípio formal da ciência ética e até o eixo de sua tematização”¹⁵².

Admite, ainda, que está completamente de acordo com a moral cristã, pois essa é uma moral da pessoa que se contrapõe à “moral da lei”, ou à “moral da felicidade”¹⁵³. E para demonstrar e fundamentar que a pessoa humana é centro dos valores morais, o autor recorre, como já exposto no terceiro capítulo, à rica filosofia de Immanuel Kant. A pessoa, no contexto da filosofia kantiana, torna-se fim em si e como tal deve ser tratada. Por isso, “da consideração de cada homem, como um fim em si mesmo, nasce o conceito de reino dos fins, um conceito que para Kant é muito ‘frutífero’”¹⁵⁴. Isso mostra que a pessoa tem uma estrutura ética. Explica que a “Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* dedica um capítulo de sua primeira parte ao estudo e à proclamação da ‘dignidade da pessoa humana’ (nn.12-22)”¹⁵⁵.

¹⁴⁹ VIDAL, M. Existe una ética cristiana?, p.9.

¹⁵⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.13.

¹⁵¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.13.

¹⁵² VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.13.

¹⁵³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.14. “Já em Santo Tomás encontramos a divisão da Moral em ‘geral’ e ‘especial’. A Moral especial abarca o amplo campo dos problemas concretos do compromisso moral”.

¹⁵⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.33.

¹⁵⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.90.

Porém, é na Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa que “se põe particular ênfase em ressaltar a dignidade da pessoa. Começa a declaração constatando que ‘a dignidade da pessoa humana se faz cada vez mais clara com a consciência dos homens de nosso tempo (n.1)’”¹⁵⁶.

A propósito da compreensão etimológica do termo *dignidade*, os moralistas oferecem a seguinte explicação:

Uma rápida visita à etimologia do termo dignidade remete-nos à *dignitas* como prerrogativa da nobreza romana. Ali encontramos, de saída, uma contraposição de corpos, enquanto se opõem nobres, plebeus e escravos, estratificados em classes sociais. A “dignidade” apresentava-se em duas significações principais: uma que levava para o lado da autoestima e do decoro pessoal (*decus*), gerando comportamentos pessoais coerentes; outra que postulava atribuições sociais, respeito, portanto tratamentos sociais correspondentes. Ambos os significados sustentavam a dignidade como superioridade e detenção de poder¹⁵⁷.

Entretanto, o Evangelho juntamente com a tradição bíblica proporcionou uma mudança significativa do conceito de dignidade. Há, portanto, um salto qualitativo no conceito de dignidade, pois essa se volta para todas as pessoas. “A dignidade é um ‘tornar-se’ filhos e filhas de Deus, ‘fazendo-se’ irmãos e irmãs. Em síntese, a dignidade apresenta-se, no Evangelho, como uma convocação e como uma missão, requerendo um aprendizado, no qual recebe o ‘poder (*exsousia*) de se tornar filho(a) de Deus’ (cf. Jo 1,12)”¹⁵⁸. Segundo Marciano Vidal, a compreensão correta da grandeza e dignidade do ser humano, para que possa constituir-se em categoria moral, tem que aceitar os seguintes conteúdos: em primeiro lugar, faz-se necessário admitir que a pessoa seja algo original na ordem da criação. Pressupõe uma qualidade nova na ordem dos seres. Supõe, ainda, uma espécie de “salto qualitativo” em relação aos outros seres da criação¹⁵⁹.

Pode-se desenvolver, por exemplo, uma moral a partir da estrutura pessoal do ser humano como uma realidade nova na ordem da criação. “Se o desenvolvimento atual se caracteriza por sua sensibilidade antropológica, esta não é somente de tipo epistemológico, mas também de caráter axiológico”¹⁶⁰. Em segundo lugar, “é necessário admitir que a pessoa seja valor ético em sua dupla vertente de realidade ‘privada’ e de realidade ‘pública’”¹⁶¹. Porém, entendendo essas duas vertentes com uma referência dialética permanente. “Se

¹⁵⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.90.

¹⁵⁷ DOS ANJOS, M. F. O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade, p.279 (grifo do autor).

¹⁵⁸ DOS ANJOS, M. F. O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade, p.280 (grifo do autor).

¹⁵⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.92.

¹⁶⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.92.

¹⁶¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.92.

reduzimos a pessoa a seu valor privado caímos na injustiça do totalitarismo individualista; porém se reduzimos a pessoa a seu valor público, então, caímos na injustiça do totalitarismo coletivista. E não pode existir valor ético ali onde existe uma injustiça de base”¹⁶².

A pessoa, portanto, é concebida como realidade moral. Por isso, “tem um peso ético que lhe proporciona uma dimensão nova e única no conjunto dos seres”¹⁶³. A estrutura da instância ética da pessoa não é simples, mas complexa.

Dentro, pois, dessa realidade ética globalizante que é a pessoa, tentamos descobrir um conjunto de estruturas morais que a configuram enquanto tal. Assim como na análise antropológica da pessoa se articula sua totalidade a partir de determinadas estruturas antropológicas, assim também se podem assinalar estruturas éticas ao querer analisar sua realidade moral. A essas estruturas morais lhes podem dar o nome de *coordenadas*, porque constituem as pautas ou perspectivas de onde se tem que colocar todos os problemas morais da pessoa¹⁶⁴.

As estruturas éticas podem manifestar-se de diversas maneiras. Como por exemplo, na dialética entre natureza e história, sagrado e profano, dialética entre individualidade e publicidade¹⁶⁵. Pois “ser pessoa supõe pertencer tanto ao reino da natureza (necessidade) como ao reino da história (liberdade)”¹⁶⁶. Cabe à moral conjugar essas polaridades e, ao mesmo tempo, fazer a síntese equilibrada entre elas. “Na atualidade, a tensão entre ‘indivíduo’ e ‘relação social’ constitui um dos aspectos mais difíceis da metodologia moral com relação à pessoa”¹⁶⁷.

A pessoa como princípio-matriz da ética defende que “a vida é um bem pessoal. A vida humana é um bem da comunidade. A vida humana é um dom recebido de Deus e a Ele pertence”¹⁶⁸. Para o autor, “pessoa significa o ser mais íntimo de cada homem, seu eu. Unicamente a pessoa tem interioridade: uma interioridade de autoconsciência”¹⁶⁹. Ou ainda, “o sujeito fundamental da moral é a pessoa, um ser que se define por sua estrutura ou necessidade e por sua liberdade ou desejo”¹⁷⁰. Assim, o princípio-matriz da ética que é a pessoa lembra, portanto, que se faz necessário estabelecer a superação da visão ideológica da pessoa para compreendê-la na condição de pessoa e para estabelecer sua valorização como

¹⁶² VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.92.

¹⁶³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.108.

¹⁶⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.108-109.

¹⁶⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.109.

¹⁶⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.110.

¹⁶⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.121.

¹⁶⁸ VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.72.

¹⁶⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.123.

¹⁷⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.114.

realidade ética¹⁷¹. O percurso realizado até o momento permite situar, agora, os pressupostos acerca da ética sexual.

1.9 Os pressupostos da proposta de Marciano Vidal sobre a ética sexual

Esta parte encontra-se apresentada nas seguintes etapas: desenvolvimento dos pressupostos epistemológicos e metodológicos; epistemologia da “lei natural” à “antropologia sexual”: antecedentes históricos; da “lei natural” à “antropologia sexual”; metodologia: do “casuísmo” a um sistema de “orientações”; “especificidade” cristã da moral sexual: pressupostos do conteúdo; insistências antropológicas e, por último, insistências teológicas.

1.9.1 Os pressupostos epistemológicos e metodológicos

Os conteúdos concretos da moral cristã estão organizados em diversos tratados de ética teológica setorial (moral fundamental, bioética, moral sexual e matrimonial, moral social etc)¹⁷². O impulso promovido pelo Concílio Vaticano II encontrou espaço não somente na área da Moral da Sexualidade, mas no conjunto da reflexão teológico-moral, pois se passou a questionar acerca das fontes do discurso teológico. Especificamente, em relação à Moral da Sexualidade, “as referências tanto à Sagrada Escritura como às ciências antropológicas foram os dois grandes impulsos de inovação”¹⁷³. Por isso, “a normatividade ética do comportamento sexual tem para o cristão um duplo ‘lugar teológico’: a Revelação e a Antropologia”¹⁷⁴.

Trata-se, portanto, de dois princípios heurísticos. Assim, “a Revelação cristã é ‘lugar teológico’ para a ética sexual, não enquanto contribui a um conjunto de normas concretas, mas na medida em que oferece uma cosmovisão sobre a pessoa e sua realização histórica”¹⁷⁵. Na Sagrada Escritura, como já ressaltado no quarto capítulo, dedicado à Teologia da Sexualidade, aparece de forma evidente o significado da cosmovisão que oferece a Revelação à sexualidade humana. “É este o ‘lugar’ decisivo e permanentemente válido para o desenvolvimento de uma ética sexual”¹⁷⁶. As normas concretas sobre a sexualidade que

¹⁷¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.89.

¹⁷² Cf. VIDAL, M. *La solidaridad*, p.100.

¹⁷³ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.52.

¹⁷⁴ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.52.

¹⁷⁵ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.52.

¹⁷⁶ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.53.

oferece a Sagrada Escritura “podem ser critério normativo para o Cristianismo em seu comportamento sexual, contanto que antes sejam submetidas a uma hermenêutica”¹⁷⁷.

Como escreve Marciano Vidal: “as normas concretas da Bíblia sobre sexualidade devem ser avaliadas, discernidas, pela cosmovisão integral da Revelação. Nesse sentido se pode dizer que têm o valor de ‘modelo’ ou de ‘tipo’ e que desde esse significado têm vigência normativa para o Cristianismo atual”¹⁷⁸. Significa que a tradição cristã é normativa enquanto a cosmovisão foi capaz de transmitir com sabedoria e fidelidade os ensinamentos acerca da sexualidade. Entretanto, “quanto às normas concretas, a validade normativa está condicionada a uma hermenêutica e a um discernimento tão exigentes como os que se postulam para as normas éticas da Bíblia”¹⁷⁹.

Daí o fato de o autor insistir, enquanto pressupostos epistemológicos e metodológicos, no duplo “lugar teológico” da sexualidade – Revelação e Antropologia – lhe autoriza a pensar na realidade prática e existencial do ser humano como ser sexual. É no âmbito antropológico que emerge a compreensão humana da sexualidade.

Não se entende esta normativa como um simples condicionamento externo nem como uma adaptação ao “espírito da época”, mas como um autêntico princípio heurístico para a formulação da moral sexual cristã. O valor que lhes dá é o de contribuir com os conteúdos concretos da eticidade no comportamento sexual. Porém, o propósito da Revelação consiste em oferecer uma cosmovisão para a ética como valor específico, já a antropologia sexual oferece a concretização para o compromisso moral¹⁸⁰.

Assim, o princípio heurístico adotado pelo teólogo ressalta que de um lado se tem a Revelação (epistemologia) e de outro a Antropologia (metodologia). O modelo de ética que nasce dessa dupla passagem ressalta a necessidade de se ter uma cosmovisão da sexualidade enquanto valor e, de outro, emergem os elementos concretos que muito contribuem para a sistematização do compromisso moral. Porém, no campo da ética se faz necessário compreender a passagem da “lei natural” à “antropologia sexual”, caso contrário, o modelo de ética “na” e “para” a sexualidade corre o risco de se tornar uma instância que se pauta somente no proibitivo e pecaminoso.

¹⁷⁷ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.53.

¹⁷⁸ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.53.

¹⁷⁹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.53.

¹⁸⁰ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.53-54.

1.9.2 Epistemologia: da “lei natural” à “antropologia sexual” (antecedentes históricos)

A categoria comumente chamada de “lei natural” não nasceu propriamente da Revelação Cristã¹⁸¹. Ela, por sua vez, foi tomada da filosofia grega e desenvolvida pelo pensamento cristão, sobretudo pela Patrística, Escolástica, renascentistas e neoescolásticos. O termo “lei” refere-se gramaticalmente a um *substantivo* que indica uma lei moral. Já a palavra “natural” é um *adjetivo* que remete à ordem moral e tem como escopo abarcar todas as pessoas. Historicamente, a ideia de lei natural nasceu no campo político. “Moral, direito positivo e religioso formavam uma única realidade com o poder político, ou melhor, a reflexão humana ocidental não havia conseguido diferenciar as três esferas, ainda com todas as suas inegáveis conexões”¹⁸².

Observa a lei natural se deseja viver bem; porém não existe fundamentação absoluta alguma do dever de viver bem. Estamos frente ao eudemonismo moral que não mudará substancialmente através de suas diversas configurações, estoicas, epicuristas, acéticas etc. Permanece o mistério do dever e da experiência íntima do dever de viver bem¹⁸³.

¹⁸¹ Cf. THÉVENOT, X. *Contar com Deus: estudos de teologia moral*. São Paulo: Loyola, 2008, p.47-57. Xavier Thévenot apresenta três explicações pertinentes sobre a “lei natural”. Esclarece, primeiramente, o que se deve entender por “natureza”; “natureza na filosofia” e o conceito de “natural” diante da Revelação. “a) O termo natureza pode denotar, em primeiro lugar, a *essência*. Afirmar a existência de uma natureza humana é afirmar, então, que se todo ser humano tem dimensões singulares e particulares radicais, apesar disso devemos lembrar que ele tem também uma dimensão universal. Falar de *lei natural* é tentar querer levar a sério a universalidade: todo ser humano, quaisquer que sejam as particularidades de sua cultura, é meu semelhante porque da mesma natureza humana que a minha e, portanto, tem direito ao mesmo respeito que o que me é devido. O uso da *lei natural* encontra pois aqui o uso da regra kantiana da universalidade. Acrescentarei que é possível discernir em todo ser humano um certo número de invariantes nas quais a ética pode se apoiar para fundamentar uma lista dos direitos humanos. b) Frequentemente, o termo natureza designa, na filosofia contemporânea, o *involuntário* da liberdade humana. O ser humano, diremos, é um misto de natureza e de liberdade. O recurso implícito à lei natural pode ser, então, uma maneira de fazer compreender que a liberdade humana não tem um poder despótico sobre si mesma, mas só pode se exercer levando em conta as leis de sua ‘natureza’, exceto se autodestruir. Em um mundo que, depois das ilusões do cientificismo e das conquistas desenfreadas da tecnologia, de repente toma consciência de que não há domínio humanizante a não ser aquele que aceita uma certa falta de domínio, parece-me importante que o teólogo, em suas intervenções públicas, manifeste bem uma concepção de autonomia que seja a autonomia de poder, mas também de consentimento. c) Enfim, o conceito ‘natural’ pode ser percebido em sua *oposição ao conceito revelado*. É assim que falaremos do conhecimento natural de Deus em oposição ao conhecimento *revelado* ou, ainda, que falaremos da *lei natural* como o conjunto das exigências éticas, que surgem de uma autocompreensão reta do ser humano, elaborada fora de todo recurso da *Revelação*. Hoje, alguns teólogos preferem falar – e acredito que eles têm razão – de *lei racional*. O curso implícito à lei racional me parece fundamental, por mais de uma razão, na intervenção pública do teólogo moralista. Em primeiro lugar, por razões teológicas. Aliás, estas vão além da simples constatação, segundo a qual a Sagrada Escritura e a Tradição não abordam problemas éticos que se colocam hoje (I.A.D., bomba de nêutrons etc.), é necessário refletir muito na maneira de resolvê-los, recorrendo à razão. As motivações teológicas que empurram à utilização da *lei racional*, de fato, são da alçada das opções de teologia fundamental que tocam a maneira de conceber a teonomia da consciência moral” (p.47-48, grifos do autor).

¹⁸² CHIAVACCI, E. Lei natural. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1013.

¹⁸³ CHIAVACCI, E. Lei natural. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1014.

A história revela que, devido ao aparecimento do Império Romano, a lei natural começou a desempenhar outra função: no momento em que a filosofia política passa da visão estreita à relação cidadão-*polis* que é o mais amplo mecanismo a promover a relação *homem-cosmópolis*. “A lei natural oferece como instrumento de reconhecimento dos humanos entre si a garantia dos direitos recíprocos”¹⁸⁴. Assim, “o encontro da lei natural grega com a *cosmópolis* greco-romana deu lugar à ideia de uma *mensura non mensurata* de caráter universal em comparação com a lei positiva, que é *mensura mensurata*. Nasce um *jus gentium* ao lado de um *jus civium*”¹⁸⁵. Desse processo histórico, a iniciação da reflexão cristã sistemática em matéria de moral enlaça-se explicitamente com as categorias estoicas.

Estoicos como Sêneca ou Lucano são citados, às vezes, nos escritos dos padres dos quatro primeiros séculos. Ambrósio não tem dúvida em servir-se amplamente da categoria de lei natural. Para ele e para seus contemporâneos a lei natural é a revelação natural, porém ao fim e ao cabo da revelação. A natureza do homem e das coisas é criada por Deus, e suas leis e tendências indicam ao homem a vontade de Deus. Deus é criador e ordenador, e a lei natural tende precisamente a manter a ordem da criação. Com Agostinho, de quem está tomada essa última expressão (*Contra Faustum* XXII, 27), as coisas permanecem aparentemente imutáveis¹⁸⁶.

Segundo Stephen Pope:

Tomás de Aquino definiu a lei natural como a participação da criatura racional na lei eterna, a ordem inteligente que permeia toda a criação. Deus, o motor imóvel e causa incausada de toda ação, respeita a estrutura intrínseca da natureza e age no mundo primariamente através de “causas secundárias”¹⁸⁷.

De modo que “o componente ‘lei’ da lei natural diz respeito às normas que regem a maneira como buscamos os bens próprios à nossa natureza enquanto humana. Já que todo agente age para um fim que parece bom, afirma Tomás, podemos ver que o bem é a primeira coisa que cai sob a apreensão da razão prática (I-II, q.94, a.2)”¹⁸⁸. Portanto, “a lei natural

¹⁸⁴ CHIAVACCI, E. Lei natural. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1014.

¹⁸⁵ CHIAVACCI, E. Lei natural. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1014 (grifo do autor). “Na sua função política, a lei natural funcionou como base de toda a legislação e jurisprudência, invertendo assim seu papel; de garantia para o cidadão frente ao poder passou a ser motivo de obrigação com a consciência da lei positiva e da sacralidade prática do poder que desta emanava. A situação era muito grave, tanto diante da moral como na política, cada vez mais duro devido à deterioração das funções originalmente libertadoras da lei natural. Toda desobediência à lei positiva era também uma ofensa à lei natural e, portanto, a Deus; porém que, no geral, não se admitia a inocência de quem obrava com consciência certa, porém errônea” (p.1015).

¹⁸⁶ CHIAVACCI, E. Lei natural. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1014 (grifo do autor).

¹⁸⁷ POPE, J. S. Tradição e inovação na lei natural: uma interpretação tomista. *Concilium*, Petrópolis, n.336, p.17, 2010.

¹⁸⁸ POPE, J. S. Tradição e inovação na lei natural, p.19.

tomista enfatiza aquilo que compartilhamos mais fundamentalmente como seres humanos, independentemente de nossas diferenças religiosas”¹⁸⁹.

Após o Concílio Vaticano II passou-se a falar mais de *moral social* que propriamente de *lei natural*¹⁹⁰. Entretanto, Marciano Vidal ressalta que a Encíclica *Veritatis Splendor* (nn.35-53) resgatou o conceito de “lei natural”¹⁹¹. A pesquisa bibliográfica mostrou que, para o teólogo espanhol, a renovação da Teologia Moral, especificamente no setor da Moral da Sexualidade, a fim de contemplar o dinamismo da renovação requer passar por quatro etapas epistemológicas: diálogo com a Sagrada Escritura, tradição bíblica, Magistério Eclesiástico e diálogo com as ciências humanas¹⁹². Uma vez que o conceito de “lei natural” não tem sua origem na Tradição Bíblica, como fazer, então, a passagem da “lei natural” para a “antropologia sexual”? É a que se propõe o próximo número.

1.9.3 Da “lei natural” à “antropologia sexual”

Primeiramente, a Teologia Moral é fundamentada na Revelação bíblica. A Sagrada Escritura solicita sempre a mediação da razão humana para chegar à norma ética sobre o comportamento humano¹⁹³. Em segundo lugar, considera-se o projeto de Deus como criador e redentor que contempla a humanidade e sua história. Deus chama o ser humano através desse ato convocatório, pois Ele encontra-se no coração (na consciência) de cada pessoa, sobretudo por meio de alguns valores fundamentais, tais como o respeito pelo outro. Ou, como explica a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: “na intimidade da consciência, o homem descobre uma lei. Ele não a dá a si mesmo. Mas a ela deve obedecer. Chamando-o sempre a amar e a fazer o bem e evitar o mal, no momento oportuno a voz desta lei lhe soa nos ouvidos do coração: faze isto, evita aquilo”¹⁹⁴.

¹⁸⁹ POPE, J. S. Tradição e inovação na lei natural, p.21. “A teoria da lei natural reconhece a dimensão pública da moralidade. Sua afirmação do valor da inteligência humana estimula a convivência pública e a formação do consenso. Seu apreço pelo valor da razão pública expressa na linguagem, que permite a cada um tomar parte da mesma convivência, afirma que pessoas de diversa formação têm a capacidade étnica ou religiosa. Enquanto a religião proporciona a muitas pessoas de hoje a base para uma identidade intercultural, os que aceitam a lei natural sustentam que as religiões, como o Estado, sejam consideradas responsáveis por padrões básicos de decência, justiça e direitos humanos” (p.21-22).

¹⁹⁰ Cf. VIDAL, M. El problema de una ética universal, p.377. Segundo o autor, a substituição de “lei natural” por “moral social” encontra-se na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, nn.74 e 89.

¹⁹¹ VIDAL, M. El problema de una ética universal, p.377.

¹⁹² Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.27.

¹⁹³ Cf. CHIAVACCI, E. Lei natural. In: VIDAL, M. (Ed.) et al. *Nuevo diccionario de teología moral*, p.1026.

¹⁹⁴ COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n.16.

O projeto de Deus autorizadamente nos revela a Sagrada Escritura não em forma de tratado ou de exposição científica, mas como gradual descobrimento histórico, nunca plenamente realizado. Isso vale para o Antigo e também para o Novo Testamento; nas comunidades apostólicas se dão grandes passos adiante da compreensão do projeto de Deus. Isto vale para a Igreja; uma moral propriamente teológica deverá também tratar de expressar o projeto global de Deus. Este é, pois, o momento central da revelação em matéria de moral: cada preceito particular presente na Bíblia deve entender-se como especificação do projeto, especificação que, normalmente, está vinculada a situações objetivas ou condicionamentos culturais ou psicológicos do autor sagrado. Não é suficiente, pois, uma boa exegese; a teologia moral requer uma boa hermenêutica. E ambas têm uma historicidade inerente própria¹⁹⁵.

A epistemologia ressalta que Deus atua ordinariamente por intermédio das causas, por isso não ordena diretamente ao ser humano. De acordo com esse princípio, as pessoas em Cristo não somente devem descobrir o projeto de Deus, mas precisam realizá-lo em sua condição histórica. Para outros pensadores, “o dado histórico é, pois, um dado em que há de realizar o projeto de Deus e, simultaneamente, uma realidade que deve ser modificada para poder realizar essa finalidade para transformar a família de Deus (GS, n.40). Cristo é o fim da história humana, a meta que esta tem e deve ter (GS, n.45)”¹⁹⁶. A Sagrada Escritura assinala, portanto, o fim, porém associa as metas intermédias desses momentos da história do ser humano e da humanidade. Elas precisam ser “descobertas dentro da história e com as capacidades da natureza humana. Nesse sentido mais amplo segue sendo verdadeira a definição de lei natural dada por santo Tomás: *‘Participatio legis aeternae in creatura rationali’*”¹⁹⁷.

Enfatiza-se a estreita e devida interconexão entre a Revelação (e a fé cristã) e a razão humana, que assinala até os dias atuais problemas graves à reflexão teológico-moral. Os estudiosos recordam, ainda, que a Teologia Moral não disponibiliza outro estatuto senão o indicado claramente pelo Concílio Vaticano II:

Discernir “à luz do Evangelho e da experiência humana” (GS, n.46). Apesar de estar hoje bem mais desacreditado o termo “lei natural” (por muitos motivos, não todos irracionais), a realidade expressada se revela cada vez mais importante e inclusive o absolutamente indispensável para a reflexão teológica¹⁹⁸.

¹⁹⁵ CHIAVACCI, E. Lei natural. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1026.

¹⁹⁶ CHIAVACCI, E. Lei natural. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1026-1027.

¹⁹⁷ CHIAVACCI, E. Lei natural. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1027.

¹⁹⁸ CHIAVACCI, E. Lei natural. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.1027.

A compreensão humana da sexualidade não é exposta através de velhas mediações ou formulações. Como escreve Marciano Vidal: “Nesse sentido, se abandona a mediação da ‘lei natural’”¹⁹⁹. Quanto à epistemologia da “lei natural” à “antropologia sexual”:

Utiliza-se melhor a mediação da “antropologia sexual”. Ainda se reconhece que é difícil formular uma antropologia sexual ascética, se pensa que é esse o único caminho para encontrar a normativa moral, com tal de que o fenômeno da sexualidade seja submetido a uma interpretação integral e integradora. Por outra parte, a presença da cosmovisão cristã ajudará a antropologia sexual para que ponha em funcionamento seus mecanismos de autocorrelação²⁰⁰.

Nas discussões em torno à temática da “lei natural”, de acordo com a avaliação de outros pensadores, se faz necessário levar em consideração as contribuições da psicanálise e da psicologia, sobretudo diante da moralidade conjugal. “Trata-se de ver que a sexualidade é na realidade uma linguagem e de interpretar o amor além dos esquemas e dos estereótipos de ‘natureza’, na verdade e na liberdade das relações entre as pessoas, para revelar seus últimos horizontes de humanidade”²⁰¹. Nas discussões sobre a história e controvérsias da redação da Encíclica *Humanae Vitae*, os especialistas observaram a contestação, por exemplo, do secretário da primeira comissão formada pelo Papa Paulo VI para estudar o dilema da natalidade, o padre De Riedmatten:

Os membros concordam em dizer que “só a lei natural não pode fornecer uma resposta” às perplexidades causadas pelo dilema do controle da natalidade. Uma melhor abordagem poderia se considerar o matrimônio de um ponto de vista mais bíblico, “como uma comunidade de salvação”, do que termos técnicos de lei natural²⁰².

Por ocasião da publicação da Encíclica *Humanae Vitae* (1968), os meios de comunicação ressaltaram mais os aspectos negativos que positivos sobre esse importante documento do Magistério Eclesiástico.

A Encíclica *Humanae Vitae* foi um tema muito discutido na teologia moral católica, sempre tendo sido também ponto de partida para críticas à Igreja por parte da mídia. A encíclica, de fato, teve uma forte repercussão sobre a teologia moral, mas também sobre a dogmática, e não em último lugar sobre a pregação do Magistério. Não se

¹⁹⁹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.54.

²⁰⁰ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.54.

²⁰¹ GRÉMION, C.; TOUZARD, H. *Igreja e contracepção: urgência de uma mudança*. São Paulo: Loyola, 2010, p.74.

²⁰² GRÉMION, C.; TOUZARD, H. *Igreja e contracepção*, p.50. “Por ocasião da terceira sessão do concílio, por vezes esse assunto torna-se polêmico. ‘Eu vos suplico insistentemente, meus irmãos, evitemos um novo processo de Galileu’, chega a exclamar o cardeal Suenens. Paulo VI, tendo retirado o assunto da ordem do dia do concílio, decide reforçar a Comissão, ampliando sua composição. É assim que ele nomeia sete novos membros: cinco padres teólogos, entre os quais B. Häring, e dois leigos, entre os quais um universitário demógrafo americano. Supõe-se que todas as tendências estão representadas e os debates parecem ser animados entre os teólogos. Alguns deles, como Häring e De Loch (próximo do cardeal Suenens), sublinham o ilogismo da posição tradicional da Igreja, que quer que ‘a finalidade da relação conjugal’ seja a procriação enquanto fisiologicamente a união dos gametas é frequentemente impossível”.

pode contestar que a encíclica, com sua posição sobre o amor como sentido do casamento, distinto, embora não separado da fecundidade, realizou uma ação pioneira. Isto foi ainda reforçado pela *Familiaris Consortio* (1981). O ponto que sempre enfrentou críticas foi a proibição dos meios anticoncepcionais (não apenas dos abortivos). Tendo a Igreja, para essa proibição, apelado à sua autoridade e à sua concepção do direito natural, o alcance da autoridade magisterial tornou-se objeto de discussão, tanto quanto o apelo ao direito natural²⁰³.

Segundo o teólogo Márcio Fabri dos Anjos, há dois modos de se compreender os problemas levantados pela Encíclica *Humanae Vitae*:

Aqueles que estão relacionados com os *factos* da descoberta e uso dos anticoncepcionais; e aqueles relacionados com os valores e critérios para sua *avaliação ética*. Na conjunção de ambos se dá a construção da encíclica, e os aspectos proféticos e ao mesmo tempo polêmicos de suas afirmações. As divergências na aceitação das propostas da HV significam certamente divergências sobre valores e critérios na avaliação ética dos fatos. Mas isto por sua vez levanta a complexa questão sobre as diferenças da consciência moral com a qual as pessoas percebem, analisam e avaliam os fatos. Em última instância se diria que a encíclica pretende ser exatamente um serviço evangélico para a formação da consciência moral cristã sobre o assunto²⁰⁴.

A propósito da resposta do Magistério Eclesiástico sobre as conclusões a que chegou a comissão designada por Paulo VI sobre esse assunto, assim ressalta a referida encíclica:

As conclusões a que tinha chegado a Comissão não podiam, contudo, ser consideradas por Nós como definitivas, nem dispensar-nos de um exame pessoal do grave problema; até mesmo porque, no seio da própria comissão, não se tinha chegado a um pleno acordo de juízos, acerca das normas morais que se deveriam propor e, sobretudo, porque tinham aflorado alguns critérios de soluções que se afastavam da doutrina moral sobre o matrimônio, proposta, com firmeza constante, pelo Magistério da Igreja²⁰⁵.

Como já lembrado no segundo capítulo, o autor faz referência às dificuldades enfrentadas pelos teólogos da moral no pós-concílio devido à publicação da Encíclica *Humanae Vitae* (1968), relacionada ao controle da natalidade, e da Declaração *Persona Humana* (1975), voltada à ética sexual²⁰⁶. Em sua avaliação, o impulso dado pelo Concílio Vaticano II, especialmente através do Decreto *Optatam Totius*, em vista da renovação da moral cristã católica, viu-se estagnado pela nova visão apresentada por esses dois

²⁰³ MIETH, D. 40 anos da *Humanae Vitae*: uma ocasião para considerações que não se restrinjam à controvérsia sobre a limitação da natalidade. *Concilium*, Petrópolis, n.324, p.136, 2008.

²⁰⁴ DOS ANJOS, M. F. *Humanae Vitae*: 40 anos e os desafios de atualização. *Concilium*, Petrópolis, n.324, p.143, 2008 (grifo do autor). “Uma leitura atual da Encíclica *Humanae Vitae* (HV) se abre certamente para temas múltiplos e complexos. Suas diferentes questões vêm sendo discutidas e analisadas desde sua publicação; e a cada década de seu aniversário, são feitos balanços e releituras. Hoje, depois de quarenta anos, temos uma nova situação, não porque o texto da encíclica tenha mudado, mas porque mudaram os contextos em que ela incide. Um dos pontos necessários de tal releitura é, portanto, ver como os posicionamentos da encíclica interagem com um mundo em mudanças. Junto com isto assumimos o pressuposto de que este documento tem um valor direcionado, isto é, pretende ser uma mensagem evangélica para o mundo, em torno da anticoncepção” (p.142).

²⁰⁵ PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Humanae Vitae*, n.6.

²⁰⁶ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.17.

documentos, embora o segundo tenha apresentado certo avanço ao ressaltar o valor da antropologia no estudo da sexualidade humana. Especificamente sobre a *Humanae Vitae*, escreve:

A publicação da Encíclica *Humanae Vitae* (1968) supôs em seu momento uma notável “crise” na consciência moral católica; esta crise se concentrou, de forma imediata, na ética conjugal da procriação, porém, a continuação repercutiu em outros campos da vida moral dos católicos. Um desses âmbitos foi o da sexualidade²⁰⁷.

Em contraposição, o teólogo faz uma avaliação positiva quanto ao esforço da *Comissão Teológica Internacional*, pela tentativa de encontrar novas alternativas que melhor expliquem ou substituam o significado de *lei natural* na atualidade. Sobre a mencionada comissão, o autor escreveu um artigo com o seguinte título: *O problema de uma ética universal: a propósito do paradigma proposto pela Comissão Teológica Internacional (2009)*²⁰⁸.

Para Marciano Vidal, “a universalização da moral é uma das preocupações atuais tanto do discurso ético como do compromisso social”²⁰⁹. Uma das preocupações da *Comissão Teológica Internacional*, como lembra Philippe Bordeyne²¹⁰, consistiu em colocar em discussão os riscos de uma possível dispersão e dissolução da ética na conjuntura mundial. Sobre o documento em relação às discussões da *lei natural*, Marciano Vidal comenta:

O objetivo principal da opção pela categoria da lei natural não é “controlar” desde a teologia a ordem ético natural, mas afirmar a possibilidade de ter um ponto de encontro ético comum para todos os grupos humanos. O documento alude a esse objetivo em momento importante. O que preocupava os redatores é: “a busca de um fundamento objetivo da ética universal” (n.113); descobrir “o que há de universal humano em cada ser humano” (n.114) a fim de colocar “a base da colaboração entre os homens de boa vontade” (n.9) e assim construir “um mundo mais humano” (n.2); “oferecer uma ampla base de diálogo” entre “os grupos humanos” (n.112). Em suma, mediante a renovação da doutrina da *lei natural* se pretende “a busca da linguagem ética comum (que) concerne a todos os homens” (n.3)²¹¹.

O autor deixa claro que o documento não impõe, mas coloca-se como instrumento a serviço do ser humano. Porém, “a mesma categoria ético-jurídica de *lei natural* é uma questão aberta. Existem outras alternativas no pensamento contemporâneo para justificar e defender o universalismo ético”²¹². Hans Küng²¹³, por exemplo, apresenta uma proposta sobre

²⁰⁷ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.60.

²⁰⁸ Cf. VIDAL, M. El problema de una ética universal: a propósito del paradigma propuesto por la Comisión Teológica Internacional (2009). *Moralia*, Madrid, n.128, 2010.

²⁰⁹ VIDAL, M. El problema de una ética universal, p.367.

²¹⁰ Cf. BORDEYNE, P. Reactivating the ethical resources of christian faith. *Studia Moralia*, Roma, n.5, p.13, 2011.

²¹¹ VIDAL, M. El problema de una ética universal, p.379 (grifo nosso).

²¹² VIDAL, M. El problema de una ética universal, p.382-383 (grifo nosso).

o programa de *uma ética mundial*. Marciano Vidal pontua sua avaliação acerca do projeto relacionado a uma ética mundial de Hans Küng²¹⁴. Outros teólogos, além do autor estudado, assinalam as dificuldades em se discutir a sexualidade de acordo com os postulados da lei natural:

O maior desafio à lei natural ao longo do último meio século mais ou menos refere-se à ética do sexo e do gênero. Estamos cada vez mais atentos ao perigo de confundir natureza com cultura e de propor valores normativos que de fato são preconceitos e juízos de valor dependentes da cultura. Um maior conhecimento da maneira como a cultura molda nossa percepção da natureza humana e das diversidades existentes entre as culturas bem como no interior de uma cultura determinada desacreditam os estereótipos e rígidos papéis de gênero que antigamente eram considerados permanentemente fixos na natureza humana. Se a lei natural corrobora a igual dignidade e agir moral de todos os seres humanos, a dominação masculina deve ser considerada uma violação da lei natural e não sua expressão apropriada²¹⁵.

O próximo número desenvolve a metodologia empregada pelo teólogo para mostrar a passagem do “casuísmo” a um modelo de “orientação” na Moral da Sexualidade.

1.9.4 Metodologia: do “casuísmo” a um sistema de “orientações”

As “normas” concretas da ética sexual precisam, primeiramente, passar pela fundamentação antropológico-teológica. “A partir do significado antropológico-teológico da sexualidade temos formulado um modelo teológico-moral para expressar a dimensão ética do comportamento sexual”²¹⁶. O casuísmo voltou-se para a defesa da sexualidade no seu âmbito mais genital e biológico que propriamente relacional. De certa forma, no casuísmo a sexualidade era regida pelo princípio da norma e das proibições. Diferentemente dessa

²¹³ Cf. DOS ANJOS, M. F. Bioética global e responsabilidade global: a contribuição de Hans Küng. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.42, p.105-118, 2010. “O ponto de partida de Hans Küng é também sugestivo para a provocação da responsabilidade global. No conjunto de suas propostas se realçam: a) o desafio das ameaças de destruição e do sofrimento; b) as incoerências da razão e da religião; c) a indignação e a esperança. Estes três elementos abrem um programa em que se entrelaçam os diferentes âmbitos do humano na elaboração da ética e particularmente na construção do ambiente (ethos) dentro do qual esta elaboração se possa fazer adequadamente: a insuficiência das razões que regem atualmente os destinos do mundo: impasse de perspectivas; a consequente necessidade de reavaliar as bases e fundamentos de nossas razões; a convocação à coerência; a importância do “ambiente” em que construímos a ética (fenótipo de nossa ética): ir além da razão pragmática e respirar esperança” (p.114).

²¹⁴ Cf. VIDAL, M. El problema de una ética universal, p.370. O autor ressalta que a *Comissão Teológica Internacional* fez opção por outras instâncias reflexivas, como, por exemplo, a proposta do *Parlamento das Religiões* (1993) e não alude sequer a Hans Küng. “Não serei eu quem deixe de reconhecer que as considerações teóricas dos esforços levados a cabo pelo Parlamento das Religiões e, em concreto, por H. Küng não têm alcançando um alto grau de satisfação. De fato, a convergência moral das religiões se concretiza na afirmação da chamada ‘lei moral da reciprocidade’ ou ‘regra de ouro’, lei e regra suficientemente afirmadas e justificadas desde a racionalidade: ‘o que queres para ti se converta em exigência moral para o outro’”.

²¹⁵ POPE, S. J. Tradição e inovação na lei natural, p.26.

²¹⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.609.

proposta, o autor apresenta outra estimativa, pois, para ele, a teologia consiste em lembrar que ser livre é uma afirmação soteriológica²¹⁷. Explica, ainda, que Santo Tomás de Aquino se colocou contra a doutrina dos estoicos por esses terem defendido uma moral privada de afetividade: “esse ponto de vista de Santo Tomás trata de superar a visão estoica das paixões. Os estoicos afirmavam que toda paixão é má. Por isso formularam uma moral privada de afetividade”²¹⁸.

É sabido que a formulação das normas sexuais adotadas ao longo dos tempos pela Igreja vem gradativamente perdendo espaço e credibilidade na sociedade moderna cada vez mais secular. Segundo Marciano Vidal, como escrito no segundo capítulo, essa constatação pode ser interpretada em decorrência do modo “autoritário” em que se apresentam e se justificam essas normas em nome da obediência. Outro indicativo consiste em lembrar o modo “fechado” na formulação das opções, por não levar em consideração o modelo de “sociedade aberta” e pluralista. Ou ainda, o modelo “abstrato” na dedução das normas a partir de alguns princípios aceitos previamente, mas não questionados. Emerge o modo “absoluto” de fixar normas com princípio imutável e com valor universal. Por último, o modo “proibitivo” na apresentação das exigências da sexualidade²¹⁹.

O “sistema de orientação” se propõe a “solucionar” a crise instalada na moral sexual cristã, pois, requer-se um “sério e profundo sentido e finalidade das normas sexuais. Unicamente assim o *ethos* cristão seguirá tendo credibilidade para o homem atual”²²⁰. De maneira mais precisa, ainda, leva em consideração a “função dinâmica e pedagógica, ou seja, como expressões generalizadas do modelo moral que precisa ser apropriado por cada pessoa na realização concreta de sua vocação responsabilizadora”²²¹. Ao invés de impor, propõe-se, portanto, o longo e difícil caminho da formação da consciência através do princípio da responsabilidade. “A responsabilidade é considerada como pressuposto antropológico, como concomitante pessoal e como concretização subjetiva de todo processo de caráter moral”²²². O teólogo menciona, por exemplo, a *Ética da Responsabilidade* de Hans Jonas²²³ a qual

²¹⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.298.

²¹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.310.

²¹⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.610-611.

²²⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.612 (grifo nosso).

²²¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.614.

²²² VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.135.

²²³ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.210-122.

contribui para se refletir sobre as ações individuais e sua repercussão na realidade coletiva do ser humano.

Pautando-se nos ensinamentos da *Gaudium et Spes* (n.55), o teólogo matiza o significado no “humanismo da responsabilidade” em todos os setores da moral, inclusive para a própria ética da sexualidade²²⁴. Em vez de normas “abstratas” e até certo ponto funcionais, como sustentava a doutrina casuística, o sistema de “orientação” privilegia um dos traços da moral de Santo Tomás de Aquino, por essa ser conhecida como moral das virtudes: “porém, antes disso é uma moral da graça, uma moral da justificação e uma moral de raiz trinitária”²²⁵. A existência humana traz em seu modo de ser implicações de ordem moral, sobretudo, no campo da ética sexual. Trata-se de tomar o modo de “orientação” lembrando que se faz necessário passar do cognoscível ao prático. Pois, para a ciência moral, tudo se resume à atitude moral. Aí implica o campo das decisões e o discernimento que a pessoa precisa fazer no ato concreto de seu próprio existir²²⁶.

O sistema de “orientações” envolve o campo da educação, porém essa parte será, ainda, desenvolvida ao final deste capítulo. Partindo do pressuposto do discernimento, esse princípio ensina que “a alteridade corrige uma visão individualista e abstrata”²²⁷ do ser humano, pois o encontro intersubjetivo é a origem dos valores morais.

A ética cristã não tem introduzido, ainda, com valentia essa categoria da alteridade no estudo das normativas concretas. É certo que se pode entender de uma maneira superficial a alteridade e conseqüentemente provocar desvios morais; porém, também é certo que a consideração solipsista do homem tem reduzido a uma ética egoísta e estéril²²⁸.

Emerge como discussão e necessidade na atualidade uma nova fundamentação ou formulação sobre o corpo humano devido aos desafios, explicitados no segundo capítulo, envolvendo a corporeidade, devido à problemática em acompanhar os avanços da ciência por esta afetar o sentido da corporeidade humana em todos os aspectos, desde a bioética até a Moral da Sexualidade. “A moralidade da corporeidade está sofrendo atualmente o impacto

²²⁴ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.137.

²²⁵ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.170. Santo Tomás esquematizou esse tema em torno a três núcleos: as virtudes teológicas; as virtudes morais infusas; os dons (bem-aventuranças) e os frutos do Espírito. Assim, a fé, a esperança e o amor são criações cristãs. Nessas três virtudes teológicas aparecem as dimensões antropológico-existencial, trinitária, eclesiológica e sacramental (p.172-174).

²²⁶ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.181.

²²⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.99.

²²⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.99.

das variações que se têm dado no terreno da ética”²²⁹. Nesse ponto, a concepção de ética do autor tem realizado uma excelente reflexão: propõe a formulação ética da corporeidade desvinculada dos resíduos tabuísticos. De uma moral excessivamente “temerosa” a uma moral que dialoga com a pessoa diante de sua realidade social, no conjunto que forma sua condição humana²³⁰.

Na dimensão da orientação, como ressaltado neste capítulo, requer-se a integração dos dois “lugares teológicos” (Revelação e Antropologia):

A integração se opera aceitando a normatividade proveniente da compreensão antropológica como conteúdo concreto da ética sexual e a normatividade proveniente da Revelação como a cosmovisão que redimensiona as explicações morais. Esta dimensão tem uma função tanto crítica como construtiva na ordem da formulação da moral sexual²³¹.

O sistema de “orientações” não está concluído somente neste número, mas serão expostas ao longo do capítulo outras possibilidades que alargam a visão do autor sobre esse assunto, como, por exemplo, o papel da educação sexual, que tem como finalidade desenvolver no indivíduo a capacidade reflexiva quanto ao dinamismo da sexualidade. Seguem, agora, mais duas explicitações relacionadas ao sistema de “orientações”: as insistências antropológicas e teológicas.

1.9.4.1 Insistências antropológicas

Os “lugares teológicos” resguardam a compreensão antropológica, “como conteúdo concreto da ética sexual a normatividade que provém da Revelação”²³². A antropologia constitui, como ressaltado no segundo capítulo, “o fundamento crítico da moral cristã”²³³. Esse mesmo capítulo evidenciou que a sexualidade, ao longo da história da Igreja, não elaborou uma base antropológica sólida a ponto de retirá-la do universo pró-criativo e genital. Foi nesse contexto que se descreveu “a difícil assimilação da sexualidade pelo Cristianismo”²³⁴, especialmente devido à influência do estoicismo na teologia de alguns dos Santos Padres. Daí vem a necessidade, segundo o autor, de substituir a “lei natural” pela

²²⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.210.

²³⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*, p.210.

²³¹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.54.

²³² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.54.

²³³ VIDAL, M. *Antropología teológica y moral*, p.11.

²³⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.510.

“antropologia teológica”, como sugere o próprio Concílio Vaticano II com a defesa do *Humanismo da Responsabilidade*²³⁵.

As insistências antropológicas²³⁶ têm como meta ampliar humanamente a realidade “plástica” da sexualidade muitas vezes reduzida à realidade “biológica”. Conceber a sexualidade como condição relacional faz parte do salto antropológico na proposta de Marciano Vidal. A sexualidade é, por sua vez, *linguagem de amor*. O dado antropológico lembra que o conteúdo da moral sexual não deve ficar reduzido à orientação desse *Dom* que é a sexualidade, na esfera do pecaminoso. A antropologia, como parte da teologia, ensina que a pessoa humana precisa ser vista à luz do Evento Cristo.

A insistência antropológica lembra, ainda, que “a moral sexual explícita no fazer ético o mais profundo da realidade da sexualidade humana”²³⁷. Ora, nessa perspectiva, a sexualidade torna-se uma força cuja finalidade consiste em edificar a pessoa humana:

A dimensão moral positiva da sexualidade consiste na “personalização” das estruturas da personalidade humana. De forma mais simples, se afirma: um comportamento sexual é bom (moralmente falando) se “personaliza” ou tende a “personalizar” o sujeito humano”²³⁸.

Ao longo dos tempos, a moral sexual foi se incorporando às categorias de atitude e de opção fundamental em contraposição à exposição reducionista de um estilo de moral centrada nos atos. Diferentemente, as considerações antropológicas recordam que a “moral sexual, ao centrar-se sobre a pessoa, tende a transladar o acento ou ponto de interesse do campo ‘puramente sexual’ ao amplo terreno da pessoa”²³⁹. Daí o entrelaçamento da antropologia com a ética: “a ética é a antropologia convertida em origem de significados para a vida humana. Os significados antropológicos constituem os valores éticos que por sua vez se manifestam através de normatividades necessariamente abertas”²⁴⁰.

Aqui entra, por exemplo, a parte operativa quanto ao papel da *ética civil* mencionada no segundo capítulo, e retomada agora como recurso que contribui no dinamismo da insistência antropológica na obra de Marciano Vidal. A ética civil como programa vital para a existência humana estende-se também à sexualidade. Primeiramente, por saber que a ética eleva o repertório e conteúdo da existência humana. Em segundo, orienta para o

²³⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.190-193.

²³⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.453.

²³⁷ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.55.

²³⁸ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.55.

²³⁹ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.55.

²⁴⁰ VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.66.

caminho do bem comum. E, por último, “articula a vida humana dentro de um único projeto de ‘humanização’”²⁴¹. Pois a sexualidade contempla a totalidade da pessoa:

Ao polarizar a moral sexual em torno ao núcleo da personalidade, entendida dinamicamente em um desenvolvimento de integração progressiva em todas as dimensões, dita moral sexual adquire a grande tonalidade de “moral da pessoa” ou moral antropológica. É desenvolver o problema da sexualidade com a totalidade da existência humana. Por isso, se afirma que o principal caráter da personalidade sana é uma sexualidade bem integrada na totalidade da pessoa²⁴².

Como afirmado e explicado, a Teologia Moral do autor encontra-se interligada com os saberes das ciências humanas e biológicas: psicologia, filosofia, sociologia e biologia. Mais especificamente, ainda, a Moral da Sexualidade, devido às demandas da própria configuração da sexualidade humana na totalidade da pessoa. Antropologicamente, somente a reflexão bíblica não consegue corresponder às expectativas, demandas e exigências da sexualidade. Descobre-se, portanto, que as ciências humanas apresentam um itinerário cujo fim visa proporcionar e despertar no ser humano o papel da responsabilidade. Como recorda Bernard Häring quanto ao processo de formação do professor de Teologia Moral, que deve recorrer sempre à Sagrada Escritura, mas em diálogo com a antropologia filosófica e as ciências empíricas²⁴³.

Primeiramente, a síntese das *insistências antropológicas* permite concluir que os “lugares teológicos” matizados através da *Revelação* e da *Antropologia*, biblicamente, lembram que a sexualidade é mais que biologia e fisiologia. Essa, por sua vez, corresponde à relação, ainda mais quando concebida e focada no Evento Cristo. Em segundo lugar, a antropologia contempla o sexual como realidade pertencente à totalidade da pessoa. Em terceiro, a ética civil ressalta o propósito da humanização do ser humano, inclusive da sexualidade. E, por último, as ciências humanas retiram a sexualidade do individualismo e do reducionismo biológico e lhe dão o acento social que tacitamente está em sua origem, como “linguagem de amor”. Seguem abaixo as insistências teológicas.

1.9.4.2 Insistências teológicas

O quarto capítulo dedicou a última parte ao estudo da *Teologia da Sexualidade*. Descreveram-se as fontes bíblicas da sexualidade, presentes no Relato Sacerdotal e Javista.

²⁴¹ VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil, p.505.

²⁴² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.56.

²⁴³ Cf. Häring, B. *La théologie morale: idées maîtresses*. Paris: CERF, 1992, p.17.

Estendeu-se até a moral sexual no Antigo e Novo Testamento e suas repercussões para o Cristianismo. E a última parte dedicou-se à reflexão da sexualidade humana presente na Teologia Dogmática e Sistemática. Nessa parte matizou-se a incidência da Cristologia na compreensão da sexualidade, sobretudo ao recordar que “o Cristianismo sabe que a sexualidade também é obra e dom de Deus”²⁴⁴. Esse percurso mostrou que Marciano Vidal procura situar a sexualidade dentro dos diversos tratados de teologia.

A extensa produção teológica do autor mostra sua preocupação em evidenciar e situar a sexualidade como uma realidade boa. Essa, por sua vez, encontra não somente nas ciências humanas suas explicações, mas também no arcabouço da longa produção bíblica e teológica. Assim, as insistências teológicas permitem afirmar que a sexualidade à luz da Sagrada Escritura e da teologia é um *Dom* o qual deve ser acolhido pelo ser humano com gratuidade e leveza. Cabe, portanto, à teologia expor que a sexualidade diz respeito a uma realidade positiva que afeta todos os seres humanos. Sua reflexão teológica aproxima a *Revelação da sexualidade* e mostra que essas duas realidades estão em conexão.

Revelação e sexualidade não se separam, pois a cosmovisão²⁴⁵ cristã oferece ao discurso teológico os elementos necessários para melhor situar a sexualidade dentro do mistério da Encarnação. Um desses elementos consiste na relação positiva que tem o corpo do ser humano, como ser sexuado, afetado diretamente pelo Corpo de Cristo. Significa que o mistério da Encarnação afeta diretamente a condição sexual da pessoa. Por isso, não somente a Teologia Moral de Marciano Vidal²⁴⁶ é ancorada na Cristologia, como também assim procede, especificamente, a Moral da Sexualidade. Outra insistência teológica que merece consideração consiste no que já foi desenvolvido no quarto capítulo, mas aqui retorna como síntese: trata-se do paradigma trinitário em profundo diálogo com a sexualidade. A Trindade revela o *Ethos* da sexualidade²⁴⁷.

O dinamismo das Pessoas que formam a unidade da Trindade é fonte para toda a experiência cristã, inclusive no âmbito da sexualidade, por ressaltar que essa realidade humana encontra seu sentido máximo através da relação. É isso o que se entende por processo dialógico de inspiração trinitária em que a comunhão de amor contempla todas as realidades existenciais. Outra insistência teológica consiste em ressaltar que a sexualidade como

²⁴⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.800.

²⁴⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.528.

²⁴⁶ Cf. VIDAL, M. *El discernimiento ético*, p.36.

²⁴⁷ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.259.

realidade institucional encontra na vivência eclesial sua forma de ser vivida²⁴⁸. O cristão, como alguém que professa a fé no Cristo ressuscitado, é marcado pelos sinais da temporalidade a qual é abarcada como categoria antropológico-moral²⁴⁹. Dessa maneira, escatologia e sexualidade são realidades inseparáveis, pois “toda a realidade humana leva consigo uma responsabilidade escatológica. Também a sexualidade, segundo a cosmovisão cristã, possui esse dinamismo”²⁵⁰.

Os manuais de Moral Casuística lembram que o pecado sexual consistia na redução do sexual ao âmbito do genital. Concebia, desse modo, a dimensão negativa do comportamento sexual por não levar em consideração a visão de uma antropologia sexual integral²⁵¹. As insistências teológicas têm como meta lembrar que a sexualidade se refere a uma dimensão positiva.

A dimensão positiva da sexualidade consiste em que esta trate de integrar-se na dinâmica ascendente da maturação da pessoa, enquanto estrutura existencial de intimidade e de abertura oblativa aos demais, uma falha nesse “deve ser” (falha moral) se entende como negação e não realização dessa exigência de “personalização” que tem a sexualidade humana²⁵².

Cabe à teologia lembrar sempre que a pessoa em virtude de sua sexualidade está essencialmente ordenada “ao amor e à comunidade; o pecado sexual consiste na individualização da sexualidade. A sexualidade fica individualizada quando não consegue integrar-se na totalidade dinâmica da pessoa e quando faz o sujeito se enclausurar em si mesmo”²⁵³. Ou ainda, “o egoísmo é o que não deixa que a sexualidade se abra e consiga uma maturidade pessoal e interpessoal”²⁵⁴. Esta parte, portanto, ressaltou as insistências teológicas do pensamento de Marciano Vidal quanto ao papel da teologia no estudo da sexualidade humana.

Para isso, pontuou-se, primeiramente, sua insistência em relação às fontes bíblicas da sexualidade e a repercussão para o Cristianismo. Em segundo lugar, lembrou-se da relação entre Teologia Dogmática e Sistemática, sobretudo do impacto positivo da Cristologia na sexualidade. Cabe dizer que a teologia à luz da Revelação precisa recordar que a sexualidade corresponde a uma realidade positiva a qual encontra no Corpo de Cristo seu Dom. Em

²⁴⁸ Cf. VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.263.

²⁴⁹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.271.

²⁵⁰ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.85.

²⁵¹ Cf. VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.56.

²⁵² VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.56.

²⁵³ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.56.

²⁵⁴ VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo*, p.57.

terceiro, as insistências teológicas lembraram que o paradigma trinitário é sempre inspiração para o dinamismo dialógico da sexualidade. Em quarto lugar, mostrou-se que a eclesiologia e a sexualidade fazem parte do mesmo espaço institucional. E, por último, a sexualidade leva as marcas dos sinais escatológicos. O próximo item tem por objetivo mostrar o processo de desenvolvimento da concepção da sexualidade na produção teológica do autor para acentuar se há ou não evolução desse tema em seus escritos.

1.9.5 Escrito primeiro: leitura diacrônica e sincrônica

Nesta análise constam apenas os escritos voltados para a sexualidade. Significa que não contempla os artigos e outras importantes obras do autor utilizados na pesquisa. Para essa finalidade utilizou-se o método *diacrônico* (data da publicação, objetivos) e *sincrônico* (estrutura da obra, temáticas, discussões).

O primeiro livro que trata da temática da sexualidade refere-se à obra *Moral do amor e da sexualidade* (1971). Foi escrito em Salamanca logo após o Concílio Vaticano II. Foi publicado na Itália (1973) e no Brasil (1978). Trata-se de um desenvolvimento personalista da sexualidade humana. Livro fundamental e chave do pensamento do autor, em que esboça sua Teologia da Moral da Sexualidade. A obra é dividida pedagogicamente em três paradigmas.

O primeiro corresponde à Filosofia da Sexualidade, como acentuado no quarto capítulo. O segundo trata da Teologia da Sexualidade, dos antecedentes bíblicos e teológicos desse tema. E, por último, a Psicologia da Sexualidade como auxílio por parte das ciências empíricas e humanas que descreve o desenvolvimento da pessoa e da sexualidade. Com o passar dos anos esse escrito foi anexado ao segundo volume da *Moral de atitudes no estudo da Ética da pessoa: tomo segundo: moral do amor e da sexualidade* (1985). Como lembrado, nesse primeiro escrito (1971) consta a divisão do estudo da sexualidade em três categorias: Psicologia da Sexualidade, Filosofia da Sexualidade e Teologia da Sexualidade.

Diferentemente da primeira edição (1971), a edição de 1985 apresenta duas mudanças na estrutura da obra: mantém-se *Psicologia da Sexualidade*, mas há uma redefinição quanto ao termo *Filosofia da Sexualidade* por “*Dimensão dialógica*” da *Sexualidade*. Dá a entender que o objetivo do autor foi o de dizer mais explicitamente que a sexualidade humana precisa ser compreendida como realidade dialógica, embora esse mesmo

tom tenha sido explorado na primeira edição. Mas aqui já se encontra imediatamente no prefácio da obra como indicador de mudança estrutural e não de conteúdo.

A segunda mudança refere-se à *Teologia da Sexualidade*. Se a primeira edição seguiu a sequência já demonstrada, a edição de 1985 não utiliza o termo *Teologia da Sexualidade*, mas “*Cristianismo e sexualidade*”. A mudança é constatada não somente quanto à estrutura e à substituição do termo “teologia” por “cristianismo”, mas no segundo emerge um alargamento de novos conceitos e explicações da sexualidade ao longo do Cristianismo, sobretudo da difícil assimilação da sexualidade pelo Cristianismo. Alargam-se mais as explicações da *história da moral sexual*, *moral sexual fundamental* e *moral sexual concreta*. Agregam-se a essa edição as discussões da *Moral do Matrimônio* e a *educação sexual*.

De acordo com essas observações, pode-se afirmar que o autor demonstra uma evolução traduzida como mudança na forma de conceber o dinamismo da sexualidade. Lentamente, a exemplo dos acontecimentos históricos que envolveram as discussões da sexualidade, como os fatos ocorridos nessa área na década de 1960, Marciano Vidal vai percebendo que se faz necessário encontrar novos meios para dialogar com a sociedade neste tema. Sua leitura parte, por assim dizer, das constatações sociais e das necessidades históricas para melhor situar o papel da sexualidade e até mesmo da ética no universo da pessoa. Seguem abaixo os escritos posteriores por ordem cronológica.

1.9.6 Escritos posteriores

Para compreender melhor a produção teológica do autor, requer-se seguir três caminhos pedagógicos: o primeiro descreve os escritos voltados para a *Moral do Matrimônio*; o segundo pontua resumidamente os livros relacionados com o tema da *ética* e da *sexualidade* e outros assuntos dessa natureza; por último, a descrição dos três volumes da *Moral de atitudes* (moral fundamental, ética da pessoa e moral social), por entender que os temas da ética e da sexualidade estão também presentes nessas obras. A ordem cronológica indica que a *Moral do Matrimônio* foi sempre tema recorrente do teólogo. Ainda na década de 1970 publica *Moral e sexualidade pré-matrimonial* (1972). Uma segunda publicação ocorreu na Itália em 1973. O livro coloca em discussão o aspecto da moral e da sexualidade na relação pré-matrimonial. De certa forma, reflete as primeiras dificuldades desse tema com a conclusão do Concílio Vaticano II. O matrimônio é conceituado a partir dos ensinamentos

bíblicos e assinala as primeiras interrogações no âmbito da ética em decorrência da sociedade em transformação social, cultural e religiosa.

Já transcorridos alguns anos, publica *Moral do matrimônio* (1980). O próprio autor reconhece que esse tema não foi tratado nas primeiras edições da *Moral de atitudes* por diversas razões. Porém, essa obra tem como escopo completar a síntese ética desenvolvida nos três volumes. A escrita e o conteúdo foram frutos das inúmeras conferências e artigos anteriormente publicados. Diferentemente do primeiro escrito, esse se volta mais exclusivamente para o estudo da ética do matrimônio. Admite a complexidade da vida conjugal, daí o motivo da introdução da ética. Introduce as discussões no âmbito da crise na instituição do matrimônio, associada com a crise da cultura. Leva em consideração os avanços promovidos pelos dados antropológicos (sociologia, psicologia, antropologia cultural etc.). O matrimônio cristão segue cinco vertentes específicas: a teologia, a dimensão jurídica, a liturgia, a espiritualidade e a ética. A instância ética proporciona uma melhor avaliação das demais.

Ainda sobre o tema em discussão, publica *Família e valores éticos* (1986). Mais uma vez, desenvolve a temática da ética junto ao matrimônio cristão, porém, priorizando os elementos bíblicos e teológicos. Há, também, *Para orientar a família pós-moderna* (2001). Emergem como reflexão os desafios enfrentados pela Igreja na área do matrimônio, sobretudo numa sociedade cada vez mais secularizada e pluralista. O tema do divórcio encontra-se presente nesse escrito como também o desafio perante a realidade eclesial. A insistência no âmbito da ética torna-se um traço indicativo para orientar a família em tempo de relativismo moral.

E, por último, sobre Moral do Matrimônio, a obra mais completa é *O matrimônio: entre o ideal cristão e a fragilidade humana: teologia, moral e pastoral* (2003). Esse escrito foi também publicado na Itália (2005) e no Brasil (2007). A referida obra considera o matrimônio a partir do ponto de vista bíblico e do personalismo. Em relação ao aspecto bíblico, propõe uma análise histórica partindo da reflexão interdisciplinar em forma de síntese e coloca os fundamentos teológicos associados com as interrogações éticas e as orientações pastorais em sintonia com o matrimônio da atualidade. Adverte que nem sempre o “ideal” do matrimônio contempla o que a realidade descreve. Daí o motivo por levar em consideração a “fragilidade humana” diante dessa discussão. A opção não é pelo paradigma rigorista, mas pela proposta evangélica da “benignidade pastoral”.

A partir desse momento segue-se propriamente a análise dos escritos voltados para a reflexão da *sexualidade* e da *ética* em ordem cronológica. A primeira obra já consta na análise feita acerca do primeiro escrito dessa área, *Moral do amor e da sexualidade* (1971). Observa-se que sua produção na área da sexualidade volta-se após a publicação indicada para a *Moral do Matrimônio* (1972; 1973; 1980 etc.). Depois dessas publicações, a primeira corresponde à *Ética da sexualidade* (1991). Na Itália foi publicada em 1993 e no Brasil no ano de 2002. A sexualidade faz parte da condição humana. Por isso é considerada como uma das dimensões básicas da pessoa e realidade fundamental da vivência social. Ao longo da história, nem sempre a sexualidade recebeu merecida atenção, pois foi tomada em alguns contextos como realidade não muito exata. O livro procura reconstruir uma visão mais integral e positiva da sexualidade humana. Nesse sentido, a ética da sexualidade não deve ser adotada como um “receituário casuístico”. A ética visa, antes de tudo, apresentar uma proposta que leve a pessoa a experimentar a realização pessoal, interpessoal e social.

E, *Feminismo e ética: como “feminizar” a moral* (2000), já publicada no Brasil em 2005. O movimento feminista está voltado para um dos maiores acontecimentos da história da humanidade que o século XX presenciou. Nesse sentido, a obra oferece uma excelente síntese das questões e orientações sobre a ética feminista que vem apresentando um novo discurso ético nos âmbitos filosóficos e teológicos. Na atualidade, predomina com mais frequência a categoria de “gênero” e não necessariamente de “sexo”, na interpretação da condição feminina. O livro analisa também os avanços e retrocessos em que a figura feminina vem sendo tratada ao longo da história. Faz uma análise da ética feminista e seu conteúdo e, posteriormente, situa a ética feminista e suas repercussões no contexto da ética humana.

Outro escrito importante é *Psicologia do sentido moral* (2008), publicado somente no Brasil e que oferece subsídio para compreender a evolução da sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa. Esse escrito é fruto de um trabalho realizado no Brasil por meio da *Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)*. Descreve as mais importantes contribuições da psicologia para a Teologia Moral. Ensina como a construção psicológica da moralidade vai se formando na existência humana. De certa forma, prioriza o tema da educação moral. Nessa mesma sequência de proposta, foi publicado no Brasil (2008) e posteriormente na Espanha e Argentina (2009) o livro *Sexualidade e condição homossexual na moral cristã*. O livro encontra-se dividido em duas partes. A primeira desenvolve a análise da evolução da sexualidade ao longo da história. Antes de abordar o tema da “ética da sexualidade”, se faz necessário formular a “teologia cristã da sexualidade”. A segunda, por sua vez, trata das

discussões sobre o homossexualismo. Desde as raízes bíblicas e cristãs até a relação entre as pessoas homossexuais. Até o presente momento, este é o escrito mais recente sobre a ética da sexualidade e o tema do homossexualismo.

Esta parte do trabalho exige uma breve síntese dos três volumes da *Moral de atitudes*, por entender que as discussões do âmbito da sexualidade e da ética estão também presentes nessas obras: *Moral de atitudes: moral fundamental: tomo primeiro* (1975; 1981; 1990): não é do escopo da pesquisa a análise da evolução do pensamento do autor quanto à redação e ampliação desse volume ao longo das edições publicadas. Basta dizer apenas que, de acordo com a evolução da história e do próprio pensamento da Igreja sobre a Teologia Moral, o autor se compromete em atualizar suas reflexões articuladas nessas três edições. O comum entre as edições consiste em mostrar que essa obra destina-se ao universo acadêmico. Por isso oferece uma introdução, porém aprofundada, ao mundo da ética teológica e leva em consideração a tradição teológico-moral, sobretudo a exortação promovida pelo Concílio Vaticano II. Estabelece como necessário o diálogo com os conhecimentos das ciências para melhor compreender a pessoa humana. Esse primeiro volume volta-se para o estudo específico da Moral Fundamental e sofreu duas redações no decorrer das quatro primeiras edições.

O segundo volume é *Moral de atitudes: ética da pessoa: tomo segundo* (1977; 1985). Escrito importante para se compreender a dimensão ética da pessoa através do aspecto antropológico. O livro descreve de forma clara e pedagógica o “humanismo ético”. A pessoa diz respeito à realidade mais segura para se falar desse tema. São perceptíveis os traços da filosofia kantiana nos capítulos e páginas do livro, sobretudo, quanto ao cuidado da pessoa como realidade intocável. A obra oferece uma síntese da Teologia Moral. Os problemas mais urgentes da ética teológica em torno ao eixo moral da pessoa são tratados nesse volume. Ainda, relacionada ao segundo volume, encontra-se a seguinte divisão e ampliação: *Moral de atitudes: tomo segundo: ética da pessoa e bioética teológica* (1991). O autor apresenta essa discussão em seu significado geral. A obra desenvolve esse estudo em dois momentos: Primeiramente, recorda o tratamento que tiveram na história da Teologia Moral os problemas relacionados com a vida humana. Em segundo, expõe o tratamento que recebem atualmente os vários termos relacionados com a bioética.

Moral de atitudes: tomo segundo: moral do amor e da sexualidade (1991). Esse escrito segue basicamente os mesmos traços explicados logo acima (escrito primeiro). Por último, *Moral de atitudes: moral social: tomo terceiro* (1979; 1988; 1995). O volume

completa os três tomos da *Moral de atitudes*. As três obras (moral fundamental, ética da pessoa e moral social) estão interligadas. Porém, o último volume proporciona uma particular atenção ao tema do social dividido em duas partes: a primeira sobre a moral social fundamental e a segunda acerca da moral social concreta. Emerge nessas duas divisões a reflexão moral como consequência dos problemas sociais. Dedicase, primeiramente, à análise da realidade e posteriormente à metodologia teológico-moral, pois entende que a ética social precisa ser enquadrada dentro do conjunto das realidades sociais e dentro do campo metodológico da reflexão teológico-moral. Segue a análise da evolução ou mudanças nos escritos de sexualidade.

1.9.7 Há evolução ou mudanças?

O escrito primeiro afirmou que a obra *Moral do amor e da sexualidade* (1971) dividiu o estudo da sexualidade em três paradigmas: Filosofia, Teologia e Psicologia da Sexualidade. Essa mesma obra, anexada ao tomo segundo do *Moral de atitudes* (1985), ganha outra divisão, não quanto ao conteúdo, mas na estrutura. Continua com a Psicologia da Sexualidade, porém há uma variação de “Filosofia da Sexualidade” para “Dimensão dialógica da sexualidade”. O mesmo se aplica à “Teologia da Sexualidade”, que passa a ser concebida como “Cristianismo e sexualidade”. Em se tratando de analisar se há ou não evolução na elaboração do estudo da sexualidade humana, pode-se dizer que essas duas mudanças na estrutura da obra indicam uma repercussão positiva na forma de o autor conceber a sexualidade. Mesmo tendo sido afirmado que se refere a uma mudança na estrutura, indiretamente essa variação cede lugar a mudanças quanto ao conteúdo na maneira de conceber a sexualidade e descrevê-la como realidade complexa e enigmática.

Ora, dizer “Dimensão dialógica da sexualidade” implica a busca de sua originalidade relacional. Sem grandes pretensões, essa análise permite intuir que a leitura do filósofo Martin Buber ofereceu a Marciano Vidal os elementos necessários para proporcionar essa mudança de *filosofia* para *dialógica* da sexualidade, sobretudo, por evocar o conceito de “entre” na sexualidade. O mesmo pode-se afirmar da influência de Merleau-Ponty. Positivamente, como já exposto, passa-se de *teologia* para *cristianismo* da sexualidade. Falar *cristianismo e sexualidade* implica ampliar as discussões. Ocorre, nessa variação, um aumento dos temas relacionados à sexualidade, sobretudo nas explicações do Cristianismo primitivo. Dessa forma, por considerar essas duas mudanças, pode-se afirmar que há evolução de uma edição para outra quanto ao estudo da sexualidade.

A segunda mudança significativa está em passar de *Moral da sexualidade* (1971) para *Ética da sexualidade* (1991). Moral está relacionada com “normas”. É ética, por sua vez, contempla a possibilidade “reflexiva” da sexualidade humana. Falar de “ética” pressupõe uma melhor forma para abordar essa discussão ao invés de “moral” da sexualidade. Talvez se torne mais atrativo para o leitor se deparar com o título “Ética da sexualidade” que “Moral da sexualidade”.

A terceira evolução traduzida em mudança de perspectiva corresponde aos escritos voltados para a *Moral do Matrimônio*. Não consiste, por assim dizer, em analisar se há ou não variações nas cinco obras relacionadas à cronologia desse tema (1972; 1980; 1986; 2001 e 2003), mas notar quanto à sensibilidade teológica no que diz respeito ao tema da família e da sexualidade. Seu pensamento demonstra sensibilidade de acordo com os novos desafios que vão surgindo na história da Igreja. Esses escritos são sensíveis no que toca a problemática pastoral. Daí dizer que seu pensamento acompanha a evolução dos novos tempos, pois sempre se apresenta atualizado. Ainda nessa terceira evolução, pode-se agregar seu interesse pelas discussões da ética feminista. A partir do momento em que a mulher vai alcançando sua independência, o autor procura contextualizar seu papel para o universo da ética, ou como introduzir as discussões éticas para proporcionar ainda mais espaço no âmbito das discussões. Esses sinais indicam que o autor acompanha a evolução das transformações do movimento feminista.

A quarta observação está em notar que há uma variação entre os conceitos de “sexo” por “gênero” em alguns escritos. “Sexo” remete à diferença biológica entre masculino e feminino. Já “gênero” simboliza, por sua vez, os aspectos menos sexuais compreendidos e tomados entre masculino e feminino. “As categorias de masculino e feminino têm uma grande capacidade ideológica e simbólica. O gênero é um importante fator de classificação dos modos de ser na vida humana, na realidade não humana e até no universo religioso”²⁵⁵. De acordo com essa e as demais observações correspondentes a esta parte, conclui-se como resposta a pergunta *se há evolução ou mudanças* nos escritos de Moral da Sexualidade do autor estudado que tais mudanças são perceptíveis quando agrupadas pelos métodos *diacrônico* e *sincrônico*. A última parte deste capítulo ocupa-se do desenvolvimento da *Ética Fundamental da Sexualidade* e posteriormente da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*.

²⁵⁵ VIDAL, M. Mujer y ética. *Moralia*, Madrid, n.9, p.33, 1981.

2 Ética Fundamental da Sexualidade

O estudo da Ética Fundamental da Sexualidade encontra-se dividido em três partes. A primeira já foi desenvolvida no início do capítulo com a descrição e explicação dos temas: a distinção entre “ética” e “moral”; ética cristã; ética cristã da sexualidade; ética civil; intuição ou princípio-matriz na ética sexual; “da” Moral Casuística “à” Moral Renovada: mudança de paradigma sem estridências; apoio nas ciências humanas: biologia, psicologia, sociologia, filosofia; princípio-matriz: a pessoa. A partir deste momento, seguem a segunda e terceira parte voltadas para a dimensão teológica e filosófica da ética. Os aspectos teológicos da *Ética Fundamental da Sexualidade* são compostos dos seguintes conteúdos: ética “da” e “na” sexualidade; a pessoa é a meta da Ética Fundamental da Sexualidade; Ética Teo-Lógica da Sexualidade: o sentido da responsabilidade. Já a terceira parte dedica-se aos postulados teológico-filosóficos da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* conforme a *Matriz axiológico-kantiana* e indiretamente relacionada às duas outras Matrizes, *ôntico-social* e *fenomenológico-hermenêutica*.

O *diagrama* tem por finalidade ilustrar o processo pedagógico que será seguido a partir de agora até chegar-se à formulação da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. Significa que, para se discutir o papel da ética na relação, o que envolve a sexualidade humana, faz-se necessário levar em consideração os passos descritos pelo diagrama: parte-se da *Matriz axiológico-kantiana* devido às considerações éticas. Em seguida, prioriza-se o foco central da *Ética Fundamental da Sexualidade* que, por sua vez, corresponde à pessoa. E, por último, descobre-se a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* em sintonia com o mistério da Revelação Cristã em conformidade com a sexualidade humana.

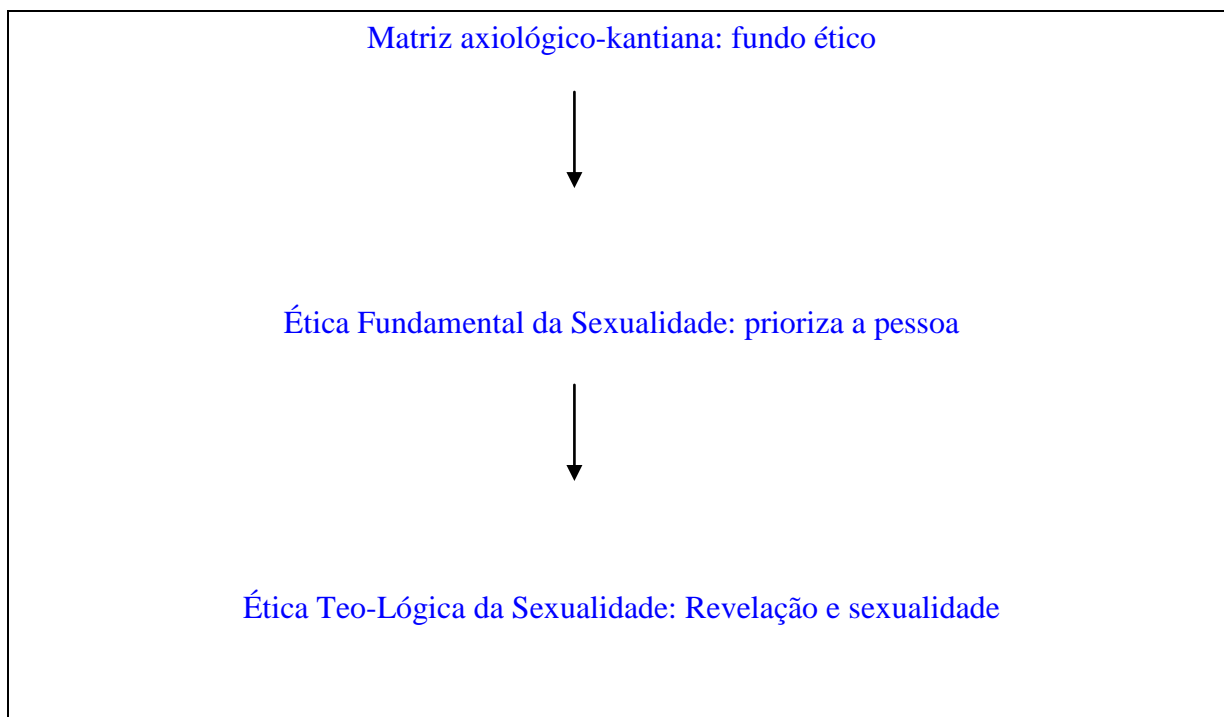


Diagrama 5: Formulação da Ética Teo-Lógica da Sexualidade

Fonte: Elaborado pelo autor, 2011.

2.1 Ética “da” e “na” sexualidade

A moral sexual fundamental, como recorda Marciano Vidal, que aqui recebe o nome de *Ética Fundamental da Sexualidade*, se coloca diante de um dilema: “como formular a normativa ética cristã no âmbito do comportamento sexual?”²⁵⁶. Ou de maneira mais precisa: “tem sentido falar de uma dimensão ética dentro da sexualidade? Se contesta afirmativamente, onde encontrar os critérios válidos para sua formulação?”²⁵⁷ Primeiramente, o comportamento humano tem uma instância ética e o comportamento sexual não é uma exceção. Em segundo lugar, se prescinde da dimensão ética, a sexualidade humana corre o perigo da desintegração e da desumanização. “Com efeito, o controle puramente biológico ou puramente sociológico-estatístico denota sua insuficiência ao pretender orientar o comportamento sexual humano”²⁵⁸. E, por último, “a dimensão ética não é uma instância alienante da realidade sexual. É a configuração integradora dos dinamismos inerentes à sexualidade humana”²⁵⁹.

²⁵⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.585.

²⁵⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.587.

²⁵⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.588.

²⁵⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.588.

A *Ética Fundamental da Sexualidade* tem por objetivo resgatar a dimensão ética e moral da pessoa para melhor situar a *Ética Teo-Lógica* no dinamismo da sexualidade. A *pessoa* é lugar da ética e essa tem como escopo humanizar o ser humano em todos os sentidos, inclusive diante da demanda da sexualidade. Para a base da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* torna-se imprescindível o diálogo com as ciências humanas²⁶⁰, discutido no terceiro e quarto capítulos através dos postulados das *Matrizes antropológicas*. Por meio delas descobriu-se o papel da filosofia e da psicologia (*Matriz axiológico-kantiana* e *fenomenológico-hermenêutica*), como a necessidade da sociologia (*Matriz ôntico-social*). O discurso filosófico juntamente com o discurso teológico forma a base da ética teológica²⁶¹. A moral sem o auxílio da antropologia filosófica não se justifica. O mesmo se aplica à *Ética Fundamental da Sexualidade*.

Resumidamente, até chegar à *ética da sexualidade*, percorre-se um caminho: primeiramente, mostra-se pelos matizes fenomenológicos o lugar da antropologia no universo da ética. O segundo passo evidencia o sentido humano da sexualidade: o *como*, na sexualidade, se expressa a humanidade. Descobre-se o “sentido” humano dessa realidade por meio da relação. E, no terceiro momento, passa-se às discussões da *ética da sexualidade*. Entende-se que é necessário passar do “sentido” da sexualidade para a “decisão”. Trata-se de uma decisão responsável. A *Ética Fundamental da Sexualidade* ensina que seu papel na sexualidade tem como pano de fundo não propriamente o dever kantiano, mas o desejo. É preciso passar do sentido à adesão que implica responsabilidade. No desejo emerge o cuidado não em nome do dever, mas por descobrir o *Dom* que há no outro devido à possibilidade amorosa. O sentido humano “*da*” sexualidade (“*da*” indica que a sexualidade é humana) revela que ela não é um objeto, mas hospitalidade. É lugar de desejo e de fecundidade.

Sem dúvida alguma o âmbito mais adequado para a *Ética* é a *razão*. Da razão nasce, com a razão se sustenta, e a razão tem que acudir para manter em forma seu porto seguro. Porém, assim como a razão humana pode se desvirtuar com o racionalismo, também a *Ética* puramente racionalista pode perder seu autêntico significado. Por isso necessita do âmbito do *sentimento*. O “afecto” é também uma condição imprescindível da vida e do discurso ético. Unicamente a razão “empática” ou, no bom sentido, “afectada” pode fazer propostas éticas humanizantes para todos e realizar práxis morais de autêntica transformação humana. A razão prática ou a empática racional é, pois, o âmbito primeiro da *Ética*²⁶².

²⁶⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.11.

²⁶¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.70-71.

²⁶² VIDAL, M. Por qué he escrito una “Nueva moral fundamental”, p.517-518 (grifo do autor).

O sentido humano “*na*” sexualidade implica concebê-la enquanto é humana e por realizar os seus significantes (desejo, acolhida, vida). A ética “*da*” sexualidade ensina que o ético é a passagem do mundo das possibilidades para o mundo da experiência existencial. O postulado da *Matriz axiológico-kantiana* evoca, por exemplo, o sentido do respeito e do cuidado pela pessoa. O pensamento de Kant e de Marciano Vidal convergem numa mesma defesa: a pessoa sempre é “fim”, jamais “meio”. A interpretação dessa Matriz para a Ética “*da*” e “*na*” sexualidade permite dizer que a dimensão do cuidado torna-se central.

O cuidado²⁶³ precisa ser entendido como *dom e graça*. A ética nessa perspectiva dirá: que eu não me perca nos outros. A ética não me deixa perder no outro somente pelo gozo. Cuidado significa “apropriar-se” do *Dom*. O ético alerta para não manipular o outro, pois não posso tomá-lo(a) como “meio”, mas somente na condição de “fim”. Ora, o cuidado do outro significa valorizá-lo na relação. Assim, a ética “*da*” sexualidade ajuda o indivíduo a cuidar de si para não ser sugado e manipulado pelo desejo e o alerta para cuidar do outro na relação. Marciano Vidal, por sua vez, ensina que a ética “*da*” sexualidade envolve diversas dimensões articuladas entre si. E cada dimensão evoca um aspecto social²⁶⁴. A ética “*da*” sexualidade prioriza a humanização da humanidade na sexualidade com os outros no mundo. Ou melhor, a ética garante a humanização da sexualidade.

²⁶³ Cf. JUNGES, J. R. *Bioética hermenêutica e casuística*. São Paulo: Loyola, 2006, p.75-76. O teólogo José Roque Junges explica sobre a necessidade de construir um novo paradigma ético, que tenha por base a categoria do cuidado. Ele faz um resgate do significado da palavra *cuidado* ao longo da história: “O cuidado estava presente na antiga literatura romana na palavra latina *cura*, que se pode traduzir por cuidado, atenção, interesse. O poeta romano Virgílio a entendeu como fardo, personificada nas *Ultrices Curae* (Cuidados Vingadores). Sêneca, ao contrário, entendeu a cura não como algo que oprime o ser humano, mas que o eleva ao nível dos deuses. Na tradição estoica, à qual Sêneca pertence, o cuidado é entendido como *sollicitudo* (solicitude). Essa dupla perspectiva do cuidado como fardo opressivo e como solicitude atenciosa irá atravessar todo o mundo antigo. Esse conflito, como também a radical importância do cuidado para o ser humano, aparece no mito chamado de ‘cuidado’, recolhido pelo autor romano Higinio (Reich, 1995). No cristianismo, o cuidado aparece sob a forma de cuidado das almas (*cura animarum*) desenvolvido pela tradição monástica e pelas diversas escolas de espiritualidade cristã. Compreende o cuidado como solicitude e preocupação com a experiência espiritual e a cura do outro. No *Fausto* de Goeth e nas obras de Kierkegaard aparece, respectivamente, a visão romântica e existencialista do cuidado, novamente com a dupla face de ansiedade/ peso e solicitude. Com o filósofo Martin Heidegger (1988), o cuidado recebe uma fundamentação antropológica. Não é um conceito ao lado de outros, mas um ponto central de seu sistema filosófico. O cuidado torna-se um modo de ser do ‘ser-aí’ (*Dasein*); recebe o *status* de categoria ontológica. A fundamentação antropológica do cuidado abriu a perspectiva para a constituição de uma ética do cuidado, nunca antes formulada pela história da ética ocidental. Só em 1982, com a publicação da obra de Carol Galligan *In a different voice (Uma voz diferente)*, emergiu a perspectiva do cuidado na ética com o estudo sobre o desenvolvimento moral das mulheres. Mas para entender a contribuição de Galligan é necessário apresentar o pensamento do pedagogo americano Lawrence Kohlberg, do qual ela foi colaboradora e com o qual viria a romper”.

²⁶⁴ Cf. VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*, p.81-84.

Para chegar à *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* torna-se necessário esboçar uma pedagogia. O capítulo iniciou com as explicações das diversas éticas. Resumidamente, se discutiram alguns elementos constitutivos de cada uma delas e suas particularidades e possibilidades no campo efetivo da discussão filosófica e teológica. E depois os argumentos do princípio-matriz na ética sexual do autor, nitidamente marcado pelos traços de uma proposta em favor da pessoa humana. Agora, após as explicações da ética “da” e “na” sexualidade, passa-se a discutir o constitutivo da *Ética Fundamental da Sexualidade*: a pessoa humana.

2.2 A pessoa como meta da *Ética Fundamental da Sexualidade*

A pessoa é o centro da *Ética*. Esse dado já foi explorado na descrição das *Matrizes antropológicas*, preferencialmente na *Matriz axiológico-kantiana*. Ali se explicou a adesão de Marciano Vidal²⁶⁵ à proposta filosófica de Immanuel Kant no respeito absoluto à pessoa. Por isso a sexualidade precisa ser compreendida como uma experiência cuja finalidade procura a humanização do ser humano. O teólogo lembrou, ainda, como se viu no segundo capítulo, que o ser humano se faz na cultura e nas relações sociais: “a cultura constitui um eixo axiológico fundamental na dimensão moral da convivência social”²⁶⁶. Nesse contexto, em algumas situações, a pessoa corre o risco de perder e se esquecer que é meta da ética. Numa sociedade cada vez mais plural e erótica, o sexo pode ser concebido como realidade puramente genital. Não se trata de desprezar a dimensão erótica do corpo, como explicado, mas chamar a atenção para não tomar o erótico como “resultado” pornográfico.

Afirmar que a pessoa é meta da *Ética Fundamental da Sexualidade* implica lembrar que ela experimenta a humanização da humanidade com os outros no mundo. A humanidade passa pela corporeidade humana. Não se trata de conceber o corpo como realidade angelical, pois se trata de um corpo sexuado, mas é na pessoa que acontece a incorporação a Cristo na sexualidade. Ou de forma mais expressiva, como escreve Adolphe Gesché:

O corpo que o Senhor assume é da mesma carne, da mesma natureza do nosso. Ousamos dizer que ele o obtém de nós. É em nossa carne que Cristo foi enviado (Rm 8,13) para tornar a unir o nosso copo de carne (Cl 1,22). É com esse corpo e

²⁶⁵ Cf. VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, p.139.

²⁶⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*, p.391.

não de outra forma, que ele escolheu vir a nós. O corpo é seu caminho, o caminho que ele escolheu: “O corpo, caminho de Deus”²⁶⁷.

Daí a necessidade de ressaltar que a procura somente pelo gozo deforma a pessoa. O gozo nessa dimensão pode ser visto como uma realidade absurda, pois se torna uma “compensação” e não leva em consideração a pessoa do outro assumida no Corpo de Cristo em seu batismo. A sexualidade concebida somente como experiência prazerosa a empobrece, pois se prioriza o prazer e o outro se joga totalmente no gozo. Nesse contexto altamente vicioso o indivíduo perde o referencial da própria vida e da pessoa que compõe a relação. E a sexualidade perde seu sentido. E ao chegar nesse patamar significa que o indivíduo está à procura somente do gozo.

Marciano Vidal se coloca a favor do erotismo, por entender que esse revela o belo que há no corpo²⁶⁸. Porém, constata que da cultura somática ao erotismo a pornografia se torna cada vez mais motivo de perda de sentido da sexualidade. Não é novidade em saber que a cultura atual absolutiza o corpo. Corre-se o risco de perder até mesmo sua “encarnação”. A distinção feita pelo autor, conforme demonstrado no segundo capítulo, entre “*corpo*” e “*corporeidade*” emerge como ponto reflexivo que muito contribui para situar a pessoa no centro da *Ética Fundamental da Sexualidade*. Corpo, muitas vezes, pode significar exterioridade, sob o ponto de vista puramente biológico. Já a “carne” remete à subjetivação do corpo, traduzida em sua corporeidade. A passagem do corpo à carne diz respeito a uma subjetivação. A pessoa precisa chegar a dizer: “eu sou corpo”. Desse modo, o corpo não emerge como um “departamento” fora da carne daquele que antes verbalizou “eu sou corpo”.

Porém, a pessoa concebida aqui como corpo pode perder a densidade da carne. Como, por exemplo, o que ocorreu na cultura neognóstica e neoestoica. O excessivo desprezo da matéria e da carne traduzida num corpo maltratado e desprezado, como inimigo do sexo, eis aí o motivo de sua punição. Ou ainda, a cultura do corpo indiferenciado, como explica Xavier Lacroix: horror à deformação do corpo frágil. Culto ao corpo perfeito, sem mancha e sem falhas, sem história e indolor. “Desejo, gozo, beleza: sob vários de seus aspectos a relação erótica revela-se aparentada com a experiência estética”²⁶⁹. Corpo espiritualizado pelo saber da razão, da técnica e pelas inúmeras teorias. Mesmo assim, o sexo corre risco de ser espiritualizado e dele não se poder dizer nada. Mas também esse mesmo corpo ora

²⁶⁷ GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo, p.39.

²⁶⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.484-485.

²⁶⁹ LACROIX, X. *O corpo de carne*, p.61.

desprezado, ora cultuado torna-se, segundo Guy Debord, um corpo de fetiche, traduzido e encontrado na moral do espetáculo. O corpo “fetiche” é produto mediático que concebe o sexo nas zonas erógenas.

O princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por “coisas suprassensíveis embora sensíveis”, se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer como o sensível por excelência²⁷⁰.

Na sociedade do espetáculo a sexualidade perde sua densidade. Perde, muitas vezes, sua humanização. A pessoa, como meta da *Ética Fundamental da Sexualidade*, faz lembrar, como já ressaltado por Marciano Vidal, a necessidade da construção de uma ética “sadia”. Requer-se, portanto, conceber a sexualidade na pessoa até certo ponto como uma realidade “sacralizada”. Significa, nesse contexto, assumir a Encarnação da sexualidade e não a “espiritualização” da mesma. Essa é a crítica feita pelo autor, em relação ao Cristianismo, que muito espiritualizou a sexualidade. Cabe, portanto, à *Ética Fundamental da Sexualidade* ressaltar os traços estruturais da consciência moral do ser humano.

Essa se volta para os perigos de uma consciência heterônoma; ao perder o núcleo da criticidade perde-se também a autonomia. Chama a atenção para o perigo de uma consciência autoritária em duplo sentido: passivo e ativo. Uma consciência massificada visivelmente perceptível nas psicologias de massas; perigos de uma consciência legitimadora de valores massificados, por entender que a consciência manipulada torna-se ideologia. Ou ainda, recorda dos perigos da criação de uma consciência ortodoxa que cria um sistema totalizante de moral²⁷¹. Daí se notam as dificuldades de lidar com esse tema no período da Moral Casuística. É preciso buscar “fazer” uma sexualidade sob o ponto de vista da ética “encarnada” e não somente “integrada”. A integração nesse contexto não passaria de uma idealização. A *Ética Fundamental da Sexualidade* ressaltou como valor o princípio da diferenciação por entender que a pessoa corresponde a um sistema único²⁷². Do suporte antropológico oferecido pela *Ética Fundamental da Sexualidade*, segue, agora, a estruturação e desenvolvimento da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*.

²⁷⁰ DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*, p.28.

²⁷¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.69.

²⁷² Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.599.

2.3 Ética Teo-Lógica da Sexualidade: o sentido da responsabilidade

O *Teo-Lógico* evoca o lugar da antropologia onde a sexualidade se manifesta. Ou ainda, o sentido último “humano” da sexualidade é a alteridade por meio do outro falante. De acordo com Martin Heidegger²⁷³, o estudo sobre o “*Ser*” foi “esquecido” devido à ênfase dada à metafísica, ou na própria redução *ôntica* do *ente* no mundo. Desde Platão até Hegel, a pergunta filosófica sobre “o que é” ou o fundamento da realidade acaba por tratar o “*Ser*” como substantivo. Dessa maneira, desemboca-se na metafísica do sujeito, na ontologia da razão e em seguida no paradoxo da cultura neocientífica. O “*Ser*” é verbalidade (verbo) e não (substantivo).

O *Ser* é existência, um evento que não pode ser tomado em sua amplitude. Assim, ocorre, portanto, o paradoxo do esquecimento do *Ser*. Primeiramente, constata-se que a metafísica moderna estabelece uma distância entre o observador e seu mundo. Em segundo lugar, emerge uma “antropologia ao reverso”: o mesmo sujeito (humanismo da autonomia) que tematiza, representa e transforma tornar-se-á objeto de sua objetivação, devido à tecnologia e ao predomínio do método da razão instrumental. Como dito, o *Ser* escapa da tematização e da representação. Desvela-se, manifesta-se e se doa. É generosidade e *Dom*. O *Ser* é *dizer* no mundo, no cosmo, no humano de cada pessoa. A ontologia, por sua vez, restitui à “humanidade” seu estatuto originário a partir da verdade do *Ser*, pois não se trata da verdade do objeto.

A originalidade não consiste em conceber o ser humano como indivíduo ou mônoda, jogado na existência, pois ele é “pastor” que cuida do *Ser*. A ética do individualismo responsável esquece que não existe “o” indivíduo como tal. Antes, porém, o *Dasein* não se compreende sem o ser-com-os-outros no mundo. Portanto, o problema do *Ser* aponta para os limites de uma ética centrada no indivíduo. Paul Ricoeur acertadamente lembra que não há ética sem ontologia. Afinal, não há ética sem mundaneidade (*ethos*) do ser-aí. Por isso sua insistência no esboço fenomenológico da memória, por entender que “os fenômenos que, no

²⁷³ Cf. HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?»: identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2006, p.54-55. “O uso múltiplo da palavra ‘ser’: No seminário foi discutido o uso múltiplo e, contudo, unitário, da palavra ‘ser’. Ser significa para Hegel, em primeiro lugar, porém *nunca apenas*, ‘a indeterminada imediatidade’. Ser é visto aqui a partir do mediar determinante, isto é, a partir do conceito absoluto e, por isso, na direção dele. ‘A verdade da essência é o conceito no sentido do infinito autoconhecimento. Ser é o absoluto autopensar-se do pensamento. Somente o pensamento absoluto é a verdade do ser, ‘é’ ser. Aqui, verdade significa, em toda parte: o conhecimento consciente de si do cognoscível, enquanto tal” (p.54).

discurso comum, o discurso da vida cotidiana, são atribuídos à memória”²⁷⁴. O resgate da memória significa chamar a atenção do esquecimento epocal da exacerbação do indivíduo. Cabe à ética lutar para não deixar perder a memória, caso contrário o ser humano cai no individualismo, no mínimo Eu. Torna-se, por assim dizer, um indivíduo “gozante”.

A ética se tece em oposição à abstração do sujeito ideal, isolado, sem contexto, universal e autônomo segundo a razão prática ou pragmática. A filosofia do *Cogito* se esqueceu do *Sujeito* “jogado” na *Existência*. Emmanuel Lévinas se coloca como crítico da filosofia do *Cogito*. Assume também um caminho diferente daquele trilhado por Paul Ricoeur. Sua opção vai ao encontro da filosofia da *alteridade*. Opta pelo princípio da filosofia hermenêutica acentuando o caráter profético da linguagem, por entender que a alteridade deflagra uma alteração do sujeito. “A ontologia é a essência de toda relação com os seres e até de toda relação no ser. O fato de o ente ser ‘aberto’ não pertence ao próprio fato do seu ser? Nossa existência concreta interpreta-se em função de sua entrada no ‘aberto’ do ser em geral”²⁷⁵.

Emmanuel Lévinas parte do dado humano na relação com o outro. Ele tira o *Ser* do âmbito da linguagem para tornar-se linguagem ética. Somente há ética quando a linguagem abarca a existência humana. Para ele, fora disso, não há Deus, porque Deus “fala” através do rosto do outro. Propõe-se, assim, a resgatar a humanidade que há no outro, por entender que sem o “outro” não existe ética e menos ainda a manifestação de Deus. Ou de maneira mais específica ainda, que a proclamação do “Eis-me aqui” bíblico remete a um olhar de onde brota o caráter ético na relação com outrem. Esse “Eis-me aqui” torna-se um convite que o outro me faz sem dizer absolutamente nada para mim. Para a pessoa que crê, de acordo com Adolphe Gesché, é preciso levar em conta que a fé não pode desprezar a história. Através da narratividade descobre-se um Cristo que pode ser narrado²⁷⁶. Ou como explica Marciano Vidal sobre o significado da ética narrativa: “dar maior ênfase ao uso da hermenêutica narrativa, e postular a utilização das técnicas modernas da narrativa estrutural”²⁷⁷.

A *Ética Teo-Lógica Fundamental* ensina que a sexualidade não pode ser um discurso “objetal”, concebido como algo fora da realidade humana. A pessoa não deve ser

²⁷⁴ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008, p.40.

²⁷⁵ LÉVINAS, E. *Entre nós*, p.25.

²⁷⁶ Cf. GESCHÉ, A. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p.119. “O peso das palavras sobrepuja o dos fatos. Assim como, se se quer falar de acontecimento, deve-se falar primeiro de um ‘acontecimento de palavra’, de *Wortgeschehen* (Elbeling). Em todas as nossas narrativas, somos primeiro visitados por uma palavra”.

²⁷⁷ VIDAL, M. Ética narrativa en los Evangelios. *Studia Moralia*, Roma, n.21, p.151-178, 1984.

concebida como alguém fora do seu sexo, nem separada de seu corpo. Levando em consideração os erros cometidos pela teologia ao longo dos tempos sobre a sexualidade e o corpo, se faz necessária uma forma distinta de compreender a sexualidade no seu dinamismo ético. A *Ética Teo-Lógica*²⁷⁸ lembra que Deus se revela em Cristo. Trata-se, portanto, da Revelação “de” Deus em Cristo. Encarnação entendida como autocomunicação. O ser humano tem acesso a Deus através do Filho de Deus, por entender que o Filho tornou-se humano por meio do corpo e da carne, como lembra o Prólogo do Evangelho de João:

No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito [...]. E o verbo se fez carne, e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade (Jo 1,1-3;14).

A carne remete a um lugar específico: a humanização de Cristo no ser humano. Esse dado bíblico afeta a todos, pois não se trata de uma particularidade, mas é de caráter universal, por não ser regime de exceção. Na teologia da Encarnação, o corpo é a totalidade da pessoa. E essa *Teo-Lógica* revela que não há humanização sem corpo por entendê-lo como realidade sexuada. Não há humanização sem corpo e esse é entendido como carne. Como ressaltado no segundo capítulo, de acordo com Merleau-Ponty e confirmado por Marciano Vidal o ser humano, a pessoa não possui um corpo, mas antes é corpo que se faz na sua realidade carnal.

Ocorre, por assim dizer, a incorporação a Cristo na sexualidade. Essa metáfora do Corpo de Cristo associado com o corpo do outro é entendida através de três ensinamentos: primeiramente, no caráter sacramental da sexualidade por meio das núpcias do Cordeiro²⁷⁹. Em segundo lugar, a sexualidade como lugar da criação, salvação e santificação. E terceiro, o caráter pneumático da sexualidade e a ética da santidade: “Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus? E que, portanto, não pertenceis a vós mesmos? Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; glorificai, portanto, a Deus em vosso corpo” (1Cor 6,10).

²⁷⁸ Explicação da maneira de escrever: *Ética Teo-Lógica*. Essa é a forma encontrada pelo teólogo belga Adolphe Gesché para dizer que a “*Teo*” circunscreve “*De Deus*” (impacto para expressar a imagem compreendida como vida do cristão). Já “*Lógica*” evoca a “ilógica” prazerosa, amorosa, empática de Deus pelo ser humano em Cristo.

²⁷⁹ “Alegremo-nos e exultemos, demos glória a Deus, porque estão para realizarem-se as núpcias do Cordeiro e sua esposa já está pronta: concederam-lhe vestir-se com linho puro, resplandecente – pois o linho representava a conduta justa dos santos. A seguir, disse-me: ‘Escreve: felizes aqueles que foram convidados para o banquete das núpcias do Cordeiro’. E acrescentou: ‘Estas são as verdadeiras palavras de Deus’” (Apocalipse 19,7-9).

A ética cristã da sexualidade precisa estar remetida ao dado teológico da Encarnação bíblica, por entender que a Revelação do Filho de Deus na história causou impactos profundos na situação corporal do ser humano e que o afetou em todos os sentidos, inclusive na sexualidade. Assim, ao levar em consideração esse fato, a pessoa, na dimensão ética, pode até se perguntar: *o que o sexo tem feito comigo?* A pergunta remete para o sentido da responsabilidade, uma vez que esse corpo sexuado é convidado a configurar-se no dinamismo pneumatológico, como exorta Paulo em sua teologia. Espera-se, portanto, que o cristianismo seja um lugar para a ética.

Não há fé plenamente vivida sem ilustração dela mesma. Quando este sentimento de ilustração se converte em discurso crítico faz sua aparição a Teologia. Por isso pode-se afirmar que a Teologia é como um “lugar” para a Ética. Creio na possibilidade que tem a Teologia de dar acolhida à Ética. Mais que “pedir” responsabilidades à Ética, a Teologia lhe “oferece” seus serviços²⁸⁰.

A construção da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*²⁸¹ está intimamente ligada com a Encarnação do Verbo. Esse se torna importante para a Teologia Moral, como já lembrou Marciano Vidal, pois a carne passa a ser uma realidade circunscrita na ética teológica. E o corpo, por sua vez, remete ao centro da ética da sexualidade por ser o ápice da vivência e reflexão da ética da sexualidade. A *Ética Teo-Lógica*, portanto, lembra que o vínculo com o outro passa pela “incorporação”. E mais ainda, a “incorporação” em Cristo somente se dá através do outro para se chegar ao Cristo Encarnado. Daí a importância de se ressaltar que a pessoa é sempre a meta da *Ética Fundamental da Sexualidade*. Segue no conteúdo da próxima parte a explicação da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*, em conformidade às três *Matrizes antropológicas* desenvolvidas no terceiro capítulo, priorizando-se a *Matriz axiológico-kantiana* devido ao seu fundo ético teológico.

2.4 Ética Teo-Lógica da Sexualidade conforme as Matrizes axiológico-kantiana, ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica

A ética sexual tem sido submetida nos últimos anos a uma profunda revisão dentro do dinamismo cristão. O Magistério Eclesiástico e os teólogos têm tratado de reorientar a conduta dos cristãos à mais genuína compreensão da sexualidade e às novas perspectivas antropológicas dessa discussão. Os estudos teológico-morais, “por uma parte,

²⁸⁰ VIDAL, M. Por qué he escrito una “Nueva moral fundamental”, p.520.

²⁸¹ Alguns apontamentos sobre a construção da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* contêm os ensinamentos de Marciano Vidal e do professor Dr. Nilo Ribeiro Júnior, da disciplina *Ética da Sexualidade*, ministrada na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, Brasil, 07 maio 2009.

submetem à *revisão crítica* as perspectivas da moral sexual vigente, sobretudo, de orientação casuística; por outra, tratam de oferecer *um novo modelo teológico-moral* para expressar a dimensão ética do comportamento sexual²⁸². O autor chama a atenção para o perigo de ordenar a sexualidade unicamente na perspectiva das formulações do decálogo.

Com tal formulação corremos o perigo de fazer algo “extrínseco” à moral sexual, desconectando-a do apoio antropológico de onde tem que brotar. A moral tem que nascer da pessoa e não do exterior a ela; dali que a formulação dos critérios de valoração moral precisa passar por esse matiz personalista²⁸³.

As três Matrizes antropológicas (*axiológico-kantiana*, *ôntico-social* e *fenomenológico-hermenêutica*) são personalistas. Essa constatação permite afirmar que não se faz *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* sem o amparo da antropologia²⁸⁴. Fala-se, portanto, de uma nova formulação da ética sexual mais adequada. “Essa nova formulação cremos que precisa basear-se em uma autêntica antropologia sexual. Nesse sentido, a moral sexual há de explicitar com o *fazer ético* a mais profunda realidade (ou mais profundo *ser*) da sexualidade humana²⁸⁵. A sexualidade consiste numa força da dimensão humana que tem como objetivo promover a edificação da pessoa. “É necessário converter esse ‘é’ (ser) em ‘deve ser’. Desse modo aparece uma moral sexual centrada na pessoa²⁸⁶”.

A dimensão moral positiva da sexualidade visa à “personalização” da pessoa, por entender que sua estrutura de personalidade age de forma mais humana. Entende-se por personalidade os níveis que formam a estrutura da pessoa, que são o intelectual, o psicoafetivo, o instintivo etc. “Diríamos, um comportamento sexual é bom (moralmente falando) se ‘personaliza’ ou tende a ‘personalizar’ o homem. Isso supõe que dito comportamento está ‘integrado’ dentro do conjunto harmônico da pessoa²⁸⁷. De acordo com o desenvolvimento da *Matriz axiológico-kantiana*, a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* ressalta que “ao centrar a moral sexual na pessoa afirmamos que o fazer fundamental é

²⁸² VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.593 (grifo do autor).

²⁸³ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.593.

²⁸⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.6.

²⁸⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.598.

²⁸⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.598.

²⁸⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.598. “Com o termo personalidade entendemos o conjunto ordenado, equilibrado e disciplinado de reservas dinâmicas, conscientes e livremente integrado pelo ser humano em seu ‘eu’ interior” (p.599).

realizar uma integração harmoniosa e pacífica da própria sexualidade na totalidade da pessoa²⁸⁸. A *Ética Teo-Lógica* no âmbito da sexualidade converge para o que é central:

Ao centrar-se sobre a pessoa, tende a transladar o acento ou ponto de interesse do campo “puramente sexual” ao amplo terreno da pessoa. Ao polarizar a moral sexual em torno ao núcleo da personalidade, entendida dinamicamente em um desenvolvimento de integração progressiva a todos os níveis, dita moral sexual adquire a grande tonalidade de “moral da pessoa” ou moral antropológica²⁸⁹.

Nesse sentido admite-se a dimensão moral positiva da sexualidade por essa desenvolver a capacidade de integração e amadurecimento da pessoa, por ser capaz de personalizar o ser humano²⁹⁰. Não se trata de qualquer modelo de ética, mas aquela capaz de promover o crescimento humano. Esse saber ético enquanto saber de princípio teológico²⁹¹ precisa justificar-se a si mesmo. “A Teologia Moral tem que fundamentar sua existência enquanto ética cristã ou ética teológica”²⁹². As Matrizes antropológicas, sobretudo a *axiológico-kantiana*, ressaltaram o papel da justificativa da eticidade na estrutura humana, por entenderem que “é o primeiro passo indispensável para fundamentar uma ética teológica. Se o homem enquanto tal não tem uma dimensão ética é impossível justificar a dimensão moral dentro da estrutura da existência cristã”²⁹³.

A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* a partir dos relatos da criação se mostra avessa à sacralidade da sexualidade humana. Lembra, como já dito, que a humanidade é de “carne”. Por isso o motivo de enaltecer a transcendência na imanência: o *Dom* da carne de “um” ao “outro”. O teólogo insiste em suas afirmações no ensinamento de que há indícios da vida divina em nós, sobretudo, quando explicada sua adesão à teologia da imagem segundo os postulados de Santo Tomás de Aquino: as insistências teológicas do homem como “imagem de Deus”; o homem como dinamicidade faz o futuro; o homem na condição de alguém criado em Cristo Jesus e o homem possuído do espírito²⁹⁴. Articulando esse ensinamento com a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* afirma-se que Deus está presente na carne enquanto *Dom* do outro em mim.

Significa que Deus não é alheio à vida sexuada e sexual. Ele cria, interpela, faz aliança com a humanidade feita de carne. Por isso, antes de entrar nas discussões sobre a

²⁸⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.599.

²⁸⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.600.

²⁹⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.600.

²⁹¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.9.

²⁹² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.9.

²⁹³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.10.

²⁹⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: ética de la persona, p.102.

Ética Teo-Lógica no âmbito da sexualidade, exigiram-se as explicações da ética “da” sexualidade. Pois a *Ética Teo* (prefixo que indica o acesso “a” Deus em Jesus Cristo – *Lógica* (a maneira como Deus se revela é a maneira do Deus de Jesus Cristo), por isso, há uma *lógica* de Deus ao se revelar: essa lógica se dá no amor. Significa que a realização da sexualidade ocorre na *Teo-Lógica* da *Revelação*. O acesso “a” Deus, ou acesso “de” Deus, acontece em Jesus Cristo plenitude da humanidade. Como lembrado através do Prólogo do Evangelho de João, a *Encarnação* significa que o Verbo se fez “carne”. Um corpo em forma de sexualidade.

Ocorre, por assim dizer, a incorporação ao Cristo através da incorporação do outro na relação. E a sexualidade, como possibilidade de relação, permite encontrar os traços de Cristo na “carne” enquanto realidade relacional. Daí brota o sentido da humanização enquanto corpo na sexualidade. O dom da carne evoca a aliança por entender que essa sublinha o mistério do outro através da “carne”. O *Básar* lembra o corpo como realidade finita. Mortalidade, exterioridade e corporeidade física. Já a *Sarx* (grega) contrapõe o viver “na” carne na condição corpórea. *Nefesh* simboliza que Deus (*Ruah* espírito) sopra no corpo o espírito e esse se torna corpo vivente. A antropologia da alma é como uma espécie de vivente. Esse corpo “espiritual” abre-se à relacionalidade com outro e com Deus.

A *Teo-Lógica* ensina que o ser humano vai tornando-se carne, porém não ser “carnal”. A antropologia cristã é sempre unitária e jamais dualista. O corpo se torna lugar de santidade na sua relação com outrem graças ao sopro do Criador. A sexualidade em Cristo mostra que o corpo compreendido como pessoa inclui a sexualidade. Deixa, portanto, de agir segundo a carne para agir segundo o espírito. A historicidade da pessoa acontece na sua carnalidade. A ética “na” sexualidade lembra que essa é do regime espiritual: viver na carne, porém “segundo” o espírito, como ensina São Paulo aos Gálatas: “eu vos digo, conduzi-vos pelo Espírito e não satisfareis os desejos da carne” (Gl 5,16). O espírito pede para “cuidar” do corpo para não deixá-lo cair no liberalismo desenfreado. De certa forma, a sexualidade é carnalidade. O “pecado” do sexo, como o teólogo disse, consiste em negar a vida de Cristo no ser humano, em todos os sentidos, o que não exclui a sexualidade.

Nesse sentido, a ética “da” sexualidade é mais que Moral da Sexualidade, por ser pneumática. A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* evoca, portanto, o *Dom* do Corpo de Cristo no ser humano. Trata-se de apropriar-se desse *Dom* na própria sexualidade incorporado a Cristo, pois, se o ser humano se abandona à sexualidade, corre o risco de cair no gozo. A ética “na” sexualidade remete à experiência do cuidado pessoal. Cuidado de si do outro e da

própria relação com Cristo. E, cuidar do outro nesse contexto é o mesmo que cuidar da relação com Cristo. A *moral* se afasta para dar lugar à *ética*: “a ética é sempre um interrogante lançado desde a realidade à responsabilidade humana e retomado desde essa, em chave de compromisso, a mesma realidade de onde procede”.²⁹⁵ Essa, por sua vez, evoca o sentido da consciência, por lembrar que sou alguém “incorporado” a Cristo.

A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*²⁹⁶ se encontra no centro do mito adâmico em conformidade com a condição humana e sexual do ser humano. Primeiramente, através da *Encarnação*: “a vida moral cristã consiste na progressiva conformação com a imagem do Verbo encarnado. De Cristo provém o ideal normativo da existência humana”²⁹⁷. O quarto capítulo explicou a relação entre Revelação e sexualidade. Retoma-se neste momento somente o que é de interesse para a ética, por considerar a Encarnação como realidade “para o desenvolvimento da ética, ‘anterior’ e ‘posterior’ ao fazer cristão”²⁹⁸. O referencial da *Ética Teo-Lógica* consiste em conceber Cristo como norma concreta: “Cristo é o imperativo categórico concreto”²⁹⁹ como norma concreta e pessoal, pois “a existência de Cristo assume em si todos os sistemas de regulação ética”³⁰⁰.

Em segundo lugar, a *Santificação*: uma vez incorporados ao Corpo de Cristo, pressupõe o “ainda não” por se tratar de uma *tensão escatológica*³⁰¹. O ser humano vai se fazendo, ainda, em sua condição “carnal” em todos os sentidos, inclusive no âmbito do dinamismo e das contradições da sexualidade. A santificação não pressupõe somente a “perfeição”, mas também o desejo de santificar-se humanamente na própria sexualidade em Cristo. Como o corpo vai se fazendo carne? Requer-se a resposta da parte da pessoa, em sua condição de carnalidade. Trata-se, por assim dizer, de uma liberdade encarnada que vai se “reparando” por meio da resposta pessoal de cada ser humano.

Em terceiro, a *Salvação*: um Deus que se dá e se revela na “carne” do Filho. Numa carne em reparação em forma de doação. Assim, a salvação revela-se numa Doação

²⁹⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.17.

²⁹⁶ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.793. Segundo Marciano Vidal, na perspectiva teológica, a sexualidade humana é afetada pelos cinco temas centrais da teologia: Criação; Encarnação; História da Salvação; Morte Redentora e Ressurreição de Cristo (Escatologia).

²⁹⁷ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.107-108.

²⁹⁸ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.114-115.

²⁹⁹ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.115.

³⁰⁰ VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p.115.

³⁰¹ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.272.

entendida como *Dom* na humanidade de Cristo através de uma narrativa bíblica. “Por necessidade, a ética do Evangelho tem uma estrutura narrativa do relato evangélico”³⁰². A vida de Jesus consiste numa entrega total até a morte. Essa entrega acontece por meio da “carne” e na “carne”. Trata-se de uma entrega de toda a sua pessoa em forma de Redenção materializada no Corpo e no Espírito. A *Teo-Lógica* revela o aspecto antropológico do impacto da “carnalidade” de Cristo na condição humana.

A *Teo-Lógica* revela, portanto, a dimensão antropológica da Revelação de Deus ao ser humano. Essa, por sua vez, causa impacto profundo e positivo no gênero humano por incorporar a pessoa ao mistério da comunicação de Deus, o que se estende até a sexualidade. Por isso a *Matriz axiológico-kantiana* assume papel importante na *Ética Fundamental da Sexualidade* e, conseqüentemente, na construção da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. Para a primeira indicam que o suporte antropológico desenhado pela Matriz oferece à Moral da Sexualidade na esfera do discurso da sexualidade os suportes necessários responsáveis pela construção de uma base sólida em que se levam em consideração os elementos antropológicos constitutivos acerca da pessoa.

Já a segunda ressalta que esses indícios antropológicos permitem situar a pessoa como “fim em si” e que impedem de ser tomada como “meio”. Existe nessa consideração kantiana um fundo ético religioso, como ressaltado no terceiro capítulo. Marciano Vidal se apropria desse ensinamento para colocar-se a favor do respeito incondicional do ser humano, em todos os sentidos, até mesmo da não instrumentalização desse na dimensão da sexualidade. Percebem-se os sinais da *teologia da imagem* ora nas considerações de Kant, ora nas de Marciano Vidal. E, esse cuidado do outro através da relação sexual convergiu aqui na reflexão sobre o corpo. Daí o motivo da ligação do Corpo de Cristo, como ser sexuado, com o corpo do ser humano que também é concebido na condição de alguém sexuado e ligado ao Corpo místico de Cristo. A propósito do conceito teológico de *Imagem de Deus* na Constituição *Gaudium et Spes*, Marciano Vidal escreve:

A categoria fundamental em que é considerada a condição humana é a *imagem de Deus*. Apoiando-se nos textos básicos da Sagrada Escritura (Gn 1,26; Sb 2,23; Eclo 17,3-19), o concílio fundamenta toda a compreensão do ser humano sobre a afirmação de que foi criado à imagem de Deus: “as Sagradas Escrituras ensinam que o homem foi criado ‘à imagem de Deus’, capaz de conhecer e amar seu Criador, que

³⁰² VIDAL, M. *Ética narrativa en los Evangelios: aproximaciones generales de carácter metodológico y temático. Moralia*, Madrid, n.21, p.163, 1984. Como, por exemplo, em Mc 2,1-3,6.

constituiu senhor de todas as coisas terrenas para que as dominasse e usasse, glorificando a Deus”³⁰³.

Ora, a *Ética Fundamental da Sexualidade* revela que a pessoa é a meta da ética. Em uma sociedade cada vez mais erótica, cabe à ética lembrar a pessoa de sua responsabilidade consigo e com outrem, para não fazer da erótica uma mercadoria. A ética faz lembrar que o belo que há no outro deve ser respeitado. No lugar do “canibalismo” e do desejo “desenfreado”, põe-se o cuidado e o respeito, para não fazer da erótica um “pedaço de carne” que pode ser consumida de acordo com a livre vontade. Dessa maneira, tanto a *Ética Fundamental da Sexualidade* como a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* necessitam, como demonstrado, do suporte antropológico, por saber que a “ética é, pois, a morada envolvente da condição humana”³⁰⁴. O próximo número se dedica a explicar o passo da *Ética Fundamental* à moral concreta.

2.5 Da Ética Fundamental à moral concreta: o passo do “fundamental” ao “concreto”

Para melhor compreender o dinamismo do “fundamental” ao “concreto”, exige-se, segundo o teólogo, observar que “o passo da Moral Fundamental à chamada moral concreta se realiza através de um tratado intermédio: o estudo das categorias morais básicas”³⁰⁵. Quanto aos conteúdos concretos de moral, lembra, ainda, que a reflexão teológico-moral tem diante de si as questões sempre pendentes da moral setorial. “Referimo-nos ao valor da *vida humana* (aborto, eutanásia etc.); ao valor da *sexualidade* enquanto dimensão pessoal e linguagem interpessoal”³⁰⁶. Por isso esta parte dedica-se a mostrar como o autor faz a passagem do “fundamental” ao “concreto” na compreensão da sexualidade.

Como demonstrado, a *Ética Fundamental da Sexualidade* dedica-se aos postulados reflexivos na maneira de compreender e argumentar a manifestação antropológica da sexualidade na condição humana. Chamou atenção para o sentido da responsabilidade na

³⁰³ VIDAL, M. La “mundanidad” de la moral cristiana: en las huellas de la constitución pastoral *Gaudium et Spes. Moralia*, Madrid, n.23, p.182, 2000 (grifo do autor). Ao referir-se à *Gaudium et Spes*, os números citados pelo teólogo são os seguintes: nn.12; 14; 15; 24 e 34.

³⁰⁴ VIDAL, M. Por qué he escrito una “Nueva moral fundamental”, p.517.

³⁰⁵ VIDAL, M. 25 años de reflexión moral (1970-1995). *Moralía*, Madrid, n.70, p.149, 1996.

³⁰⁶ VIDAL, M. 25 años de reflexión moral (1970-1995), p.151 (grifo do autor). Dando prosseguimento aos conteúdos concretos de moral, o autor enumera os seguintes: o valor da dignidade humana como limite às intervenções manipuladoras tanto de sinal biológico (manipulação genética, fecundação artificial etc) como de sinal psicossocial; o valor do matrimônio e da família; o valor da intimidade pessoal diante das bárbaras invasões da burocracia, o valor da conscientização enquanto instância crítica e capacidade construtiva da pessoa.

relação. Agora, chegou o momento de descrever a ação concreta que consiste passar do “fundamental” ao “concreto” do comportamento humano. O quarto capítulo explicou, na última parte destinada à Filosofia da Sexualidade, o tema do homossexualismo. O caminho percorrido evidenciou a posição do teólogo sobre esse tema e sua avaliação moral.

O motivo pelo qual se retoma esse assunto consiste em ressaltar que ali o teólogo ensinou como passar do “fundamental” ao “concreto” a partir do momento em que se prioriza o lado ético da manifestação desse fenômeno na condição humana: “a condição homossexual do ser humano há de ter uma finalidade positiva: buscar as causas adequadas (éticas) para a realização humana da pessoa”³⁰⁷. Essa valoração moral é que se entende por passagem do “fundamental” ao “concreto”. Priorizam-se num primeiro momento os elementos teóricos e em seguida as consequências práticas para o universo da moral.

Outro tema já discutido pela pesquisa que serve como ilustração trata do entendimento teórico e prático do matrimônio. Focam-se as considerações bíblicas, filosóficas e sociológicas para, depois, num segundo momento, colocar em discussão as consequências para a moral. Como se posicionar no âmbito da ética frente às relações pré-matrimoniais? Eticamente, qual a melhor maneira de se proceder perante os casais de segunda união? Esses dois temas foram debatidos ao longo da pesquisa, sobretudo o sentido fenomenológico dos gestos carnavais, os quais consistem justamente na praticidade ética da relação do matrimônio. O setor da moral responsável por essa parte diz respeito à Moral do Matrimônio. O próximo número descreve a proposta da educação sexual, por entender que esse tema contempla o enunciado acima: da Ética Fundamental à moral concreta: o passo do “fundamental” ao “concreto”.

2.5.1 A proposta da educação sexual

O tema encontra-se desenvolvido em duas partes. A primeira apresenta as considerações éticas no âmbito da educação sexual ressaltando as principais instâncias responsáveis pela promoção da educação sexual e conclui com a ligação da educação sexual ao mistério da fé cristã. A segunda preocupa-se em esboçar os objetivos e conteúdos da educação sexual. O objetivo da ética na educação da sexualidade é proporcionar ao ser humano o comportamento responsável. “Pode-se dizer que a educação moral converte em

³⁰⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.653.

imperativo (exigência pedagógica) o que o desenvolvimento moral expressa como indicativo (constatação psicoevolutiva da moralidade)”³⁰⁸. O sujeito ético se empenha em transformar a realidade humana elevando-a cada vez mais por meio do processo de humanização. Assim, a educação moral desemboca até mesmo numa ética da sexualidade.

A educação moral constitui um dos eixos transversais de todo o processo educativo. Esta moral transversal se nutre do patrimônio ético comum, ou seja, da ética civil. A educação moral acontece porque no sujeito existe uma série de processos psicológicos, mediante os quais interioriza os valores que predominam em seu entorno e que se mostram imprescindíveis para a sua educação³⁰⁹.

A opção por uma educação libertadora precisa ser considerada como uma autêntica alternativa ética. Educação para a justiça e a liberdade como *ethos* da educação. Daí a relação entre educação e sexualidade, por entender que a educação corresponde ao bem a serviço da pessoa. Sexualidade e educação não são realidades ascéticas ou neutras, mas a educação como um bem a serviço da realidade pública. E a dimensão pública engloba também a sexualidade humana por entendê-la como fenômeno social³¹⁰. Considera-se, portanto, a sexualidade como um dos “aspectos importantes do ser individual e da convivência social. Começa com a vida, está intimamente ligada ao desenvolvimento psicobiológico do homem e condiciona todas as formas da vida social”³¹¹.

Por isso, não se pode colocar em dúvida a necessidade da educação sexual, em todas as etapas da vida e de um modo particular desde a etapa de infância até a juventude, por saber que “a sexualidade humana supõe, expressa e realiza o mistério integral da pessoa”³¹². Ou ainda, “como a sexualidade contempla a totalidade da pessoa, ‘a educação sexual assume sempre uma determinada antropologia sexual’”³¹³. E quanto à ética sexual, “há de determinar-se principalmente desde a pessoa e em ordem a pessoa. É o mistério da pessoa o que deve estar na base de toda moral sexual”³¹⁴. A educação sexual (a primeira educação sexual e a educação sexual permanente) constitui um direito e um dever de todo ser humano.

Ainda sobre a necessidade da educação sexual, o autor recorda o ensinamento do Concílio Vaticano II por afirmar que as crianças e os adolescentes “hão de ser formados,

³⁰⁸ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.136.

³⁰⁹ VIDAL, M. *La estimativa moral*, p.166.

³¹⁰ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*, p.424-425.

³¹¹ VIDAL, M. *Familia y valores éticos*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro – Promoción Popular Cristiana, 1986, p.98.

³¹² VIDAL, M. *Familia y valores éticos*, p.98.

³¹³ VIDAL, M. *Familia y valores éticos*, p.99.

³¹⁴ VIDAL, M. *Familia y valores éticos*, p.101.

conforme avança sua idade, em uma positiva e prudente educação sexual (*Gravissimum Educacionis*, n.1)³¹⁵. A proposta da educação sexual se preocupa desde os distintos ângulos teóricos aos diferentes interesses práticos, por entender a partir desses dois pontos a base para a realização da educação sexual. A primeira instância responsável pela educação sexual é a *Família*: “toca aos pais tomar plena consciência de sua missão nesse campo da educação sexual, o qual comporta: preparar-se adequadamente, esforçar-se para vencer as resistências, buscar permanentemente seu próprio equilíbrio psicosssexual”³¹⁶.

Espera-se da família não tanto a transmissão dos conhecimentos teóricos sobre sexualidade, mas o testemunho da vivência dessa dimensão na existência. Da família cobra-se, por exemplo, a criação de um clima de amor e de comunicação. É na família o primeiro lugar onde se transmitem os valores primordiais sobre a vida sexual. “A vida e o comportamento dos pais têm uma influência decisiva na educação sexual de seus filhos”³¹⁷. O pudor precisa ser uma vivência natural no seio da família, porém evitando-se dois extremos, o da “obsessão neurotizante e o do naturalismo coisificante”³¹⁸. Torna-se responsabilidade da família a transmissão dos valores da sexualidade. Por isso se defende o trabalho em conjunto entre docentes, família e adolescentes.

O Conselho Pontifício Para a Família defende a intervenção da família como a primeira instância responsável pela educação sexual dos filhos. Para essa finalidade seguem quatro princípios sobre a informação a respeito da sexualidade:

Cada criança é uma pessoa única e irrepitível e deve receber uma formação individualizada (n.65). A dimensão moral deve sempre fazer parte das suas explicações (n.68). A formação na castidade e as oportunas informações sobre sexualidade devem ser fornecidas no contexto mais amplo da educação para o amor (n.70). Os pais devem dispensar esta informação com extrema delicadeza, mas de modo claro e no tempo oportuno (n.75)³¹⁹.

A segunda instância responsável pela educação sexual é a *Escola*: “a missão da escola há de se estender em chave de colaboração com o labor dos pais”³²⁰. Percebe-se a insistência da mútua relação entre Escola e Família em vista da educação sexual. Sabe-se que os filhos (crianças e adolescentes) compreenderão de forma mais ampla e sistemática a

³¹⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.787.

³¹⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.789.

³¹⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.790.

³¹⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.790.

³¹⁹ CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. Sexualidade humana, nn.65; 68; 70; 75.

³²⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.790.

vivência da própria sexualidade como experiência comum na relação social com os demais.

Sobre o conteúdo:

A escola se fixa preferencialmente no que se pode chamar “orientação acadêmica” do tema³²¹. Essa orientação, por sua vez, precisa contemplar ao menos três pontos: a) integrar a dimensão sexual e afetiva no conjunto do projeto educativo; b) oferecer, ao longo das etapas educativas, uma orientação sistemática do tema; c) entender a sexualidade em todos os seus níveis, inclusive os aspectos éticos³²².

A escola precisa ajudar a dar respostas a perguntas que são importantes para a construção da identidade, desde a dinâmica das constantes mudanças que caracterizam a adolescência³²³, como as mudanças fisiológicas e psicológicas da puberdade.

A terceira instância corresponde à *Sociedade*: “a sociedade tem uma função decisiva na educação sexual de todos, crianças, adolescentes, jovens e pessoas adultas”³²⁴. Aqui, ressaltam-se os programas de saúde voltados a essa finalidade de longo alcance informativo, através de projetos de ajuda assistencial voltados para a educação sexual.

E, por último, a quarta instância responsável pela educação sexual é a *Comunidade Cristã*:

Através da catequese e das demais formas pastorais, a comunidade cristã é o lugar de transmissão dos valores éticos e religiosos com relação à sexualidade. Essa transmissão não pode ser fria, impositiva e abstrata, mas há de realizar-se por procedimentos experientes e de vital comunicação³²⁵.

À comunidade cristã cabe, ainda, “de um modo específico a iniciação ao mistério cristão da sexualidade: para a valoração conjugal; para a vocação sacerdotal celibatária; e para a vocação religiosa”³²⁶. Nota-se que há uma relação entre a iniciação sexual com o mistério cristão da sexualidade. Percebe-se que a sexualidade faz parte da fé cristã. Não se trata de uma realidade separada do mistério crístico. Como já explorado, a sexualidade precisa ser concebida dentro do dinamismo teológico: ligada com a Criação, Encarnação, História da

³²¹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.791.

³²² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.791.

³²³ Segundo Marciano Vidal, o programa de *educação sexual* dirigido aos *adolescentes* deve levar em consideração algumas particularidades: o adolescente necessita ser acompanhado pelos pais ou responsáveis e educadores que possam ajudá-los em seu processo de maturação pessoal; se trata de uma etapa temporal, porém importantíssima para o desenvolvimento de uma personalidade, em que se formam as bases de seu futuro; nessa fase se abrirão novas formas de relação com os demais; emerge a capacidade de discernimento por descobrir-se capaz de relacionar-se nos distintos níveis de comunicação, verbal, corporal, emocional etc.

³²⁴ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.792.

³²⁵ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.793.

³²⁶ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.793.

Salvação, Redenção e Ressurreição de Cristo³²⁷. Seguem agora as explicações sobre os objetivos e o conteúdo da educação sexual.

2.5.2 Objetivos e conteúdo da educação sexual

O sexo pertence à pessoa e dela recebe valor e significado. “Na perspectiva pedagógica, não é o sexo o que subsiste como realidade independente, mas unicamente a pessoa ‘sexuada’”³²⁸. Separar o problema da educação sexual da formação da pessoa não somente é empobrecedor, como também inconsequente. “Falar, pois, de ‘educação sexual’ no sentido correto significa falar de educação integral e harmônica da pessoa, pois a sexualidade constitui um elemento essencial, porem não único”³²⁹. A sexualidade concebida como realidade da pessoa engloba todas as dimensões da existência, desde a condição biofisiológica, psicológica e afetiva, ética e espiritual. “A sexualidade, portanto, não pode ser considerada como um aspecto marginal, mas como uma realidade profunda, presente e operante em todas as dimensões da pessoa”³³⁰.

A proposta da *educação sexual*³³¹ do autor insiste em lembrar que a sexualidade humana não pertence e não deve ser vista como realidade “marginal” na totalidade da pessoa. Trata-se, portanto, de uma dimensão “profunda” presente e atuante em todas as condições da pessoa. Percebe-se, assim, sua preocupação em unir pessoa e sexualidade. Não são dois conceitos dicotômicos e eles não se contrapõem. Conceber a sexualidade “separada” da realidade da pessoa abre precedentes para tratá-la como “objeto”. Diferentemente, quando as duas realidades são concebidas unitariamente, a educação sexual leva em consideração que elas são experiências que se completam. E, concebê-la na condição de “objeto” significa também tratar a pessoa como “objeto”, pois “a sexualidade compreende a totalidade da pessoa”³³². Uma vez que a sexualidade compreende a totalidade da pessoa, recebe um significado triplo e unitário:

³²⁷ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.793.

³²⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.794.

³²⁹ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.794.

³³⁰ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.794.

³³¹ Quanto aos objetivos da educação sexual, esta parte da pesquisa conta com algumas informações de Marciano Vidal que não estão propriamente em seus escritos sobre esse assunto. Essas informações dizem respeito a sua orientação ao “Programa de Intervenção de Educação Sexual (PIES) para Educação Secundária Obrigatória” do programa do Governo de Navarra, Espanha, 2010.

³³² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.794.

Individual: pelo fato de estar a serviço do desenvolvimento do eu diferenciado sexualmente, em todas as suas expressões. *Social*: pelo fato de colocar-se a serviço da comunicação interpessoal e de transmissão da vida humana. *Religioso*: pelo fato de colocar-se a serviço do crescimento interior da pessoa e de sua relação e diálogo com o absoluto³³³.

Em se tratando da educação sexual, especificamente quanto aos *conteúdos*, Marciano Vidal não deixa de observar que esses têm relação com o universo dos valores do ser humano. Porém, nem sempre tais conteúdos demonstram um direcionamento correto. Com frequência estão condicionados por motivações distantes do interesse propriamente educativo. Muitos se voltam somente para o ponto de vista da informação e dos conhecimentos científicos. Adverte, ainda, que alguns grupos conservadores apresentam certo temor de que a intervenção educativo-sanitária leve às iniciações a práticas sexuais. Defende que a educação sexual precisa ser abordada sob o ponto de vista da perspectiva da ética civil por considerar as exigências educativas e sanitárias de um Estado sob o ponto de vista da “laicidade positiva” e também a partir da ética cristã.

Adverte que não se aceita nem se promove uma compreensão ideologizadora da sexualidade. Ao contrário, se faz ter em conta os dados da realidade e se aceita a compreensão científica e imparcial da condição sexual. Ou ainda, não se promove um programa de intervenção com interesses partidaristas. O que se busca é o bem das pessoas, por idade evolutiva e por condicionamentos socioculturais de notável vulnerabilidade. Por isso os *objetivos* de um projeto de educação sexual precisam estar atendendo às seguintes finalidades: reconhecer a necessidade da educação sexual; organizar uma proposta de acordo com os sistemas éticos e jurídicos; propor um conjunto de estratégias suficientemente coerentes entre si e capazes de conseguir os objetivos almejados; oferecer materiais valiosos para a qualificação do exercício dos profissionais implicados na realização do projeto.

O *conteúdo da educação sexual* precisa levar em consideração as diversas dimensões da sexualidade humana. Primeiramente, a dimensão *biológica*: o conhecimento da dimensão biológica torna-se fundamental para que se conheça e compreenda o próprio corpo³³⁴ e se saiba cuidar dele. Nessa parte emergem as necessidades de trabalhar a questão dos métodos anticonceptivos, as infecções sexuais, as relações interpessoais, as várias condutas sexuais e os abusos sexuais. Esses temas correspondem ao ensinamento do período da adolescência. Em segundo, a dimensão *afetiva*: implica os vínculos afetivos e emocionais

³³³ VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad, p.795 (grifo nosso).

³³⁴ Cf. COMPAGNONI, F. Corporeidade. In: VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*, p.285.

que se estabelecem no processo de relação com outras pessoas, especialmente na expressão da sexualidade, por entender que os aspectos afetivos contemplam fatores psicológicos, emocionais, sentimentos, atitudes pessoais e socioculturais influenciados pelo contexto social.

Em terceiro, a dimensão *social*: essa compreende a reflexão sobre os valores e as normas que conferem sentido à relação que se estabelece com outras pessoas. Implica reconhecimento, aceitação e valorização do outro e o desenvolvimento do juízo crítico da pessoa. O aspecto social recorda que a dimensão da sexualidade torna-se fundamental para se compreender a importância em assumir a responsabilidade nas decisões pessoais. A proposta do autor contempla as dimensões axiológicas da pessoa. Significa que a *educação sexual* leva em consideração a *Declaração Universal dos Direitos Sexuais* como marco axiológico. A sexualidade é uma parte integral da personalidade do ser humano. Seu desenvolvimento depende, portanto, da satisfação das necessidades humanas básicas como o desejo de contato, intimidade, expressão emocional, prazer, ternura e amor. Como desenvolvido no quarto capítulo, na parte sobre a *Filosofia da Sexualidade*, essa é construída através da interação entre indivíduo e as estruturas sociais³³⁵.

O desenvolvimento pleno da sexualidade torna-se essencial para o bem estar individual, interpessoal e social. Significa que os direitos sexuais são direitos humanos universais baseados na liberdade inerente, dignidade e igualdade para todos os seres humanos. Dado que a saúde é um direito humano fundamental, a saúde sexual deve ser um direito humano básico. Para assegurar que os seres humanos da sociedade desenvolvam uma sexualidade saudável, os direitos sexuais devem ser reconhecidos, promovidos, respeitados e defendidos por todas as sociedades de todas as maneiras³³⁶.

O objetivo da educação sexual visa, portanto, formar pessoas para alcançar o desenvolvimento da própria identidade através da personalização e socialização. Segundo o teólogo, os objetivos e os conteúdos da educação sexual se voltam para a ação formativa, cuja finalidade deve estar presente em todo processo educativo para promover e fortalecer o desenvolvimento sexual saudável. A educação sexual proporciona aos jovens construir conhecimentos, atitudes e valores como a ética do consentimento, a igualdade entre os sexos, a lealdade interpessoal, o prazer compartilhado, a responsabilidade, a autonomia emocional e a igualdade das distintas orientações sexuais que permitem crescer, reforçar seus vínculos

³³⁵ Cf. VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.477-478.

³³⁶ Cf. LOS DERECHOS SEXUALES SON DERECHOS HUMANOS FUNDAMENTALES Y UNIVERSALES. Declaración del 13º Congreso Mundial de Sexología, Valencia, España, revisada y aprobada por la Asamblea General de la Asociación Mundial de Sexología (WAS) el 26 de agosto de 1999, en el 14º Congreso Mundial de Sexología, Hong Kong, República Popular de China.

solidários e equitativos com os demais. Com a conclusão dos cinco capítulos, chegou o momento de se posicionar perante a pergunta e a hipótese que a tese se propôs a responder.

2.6 Pergunta e hipótese propostas pela tese

Os cinco capítulos da pesquisa desenvolveram as ideias e os elementos mais expressivos da *Ética da Sexualidade* de Marciano Vidal. O terceiro capítulo já respondeu a pergunta a que a pesquisa se propôs: *como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, no intuito de articular a relação entre pessoa e sexualidade?* De certa maneira, ao final do terceiro capítulo e, sobretudo, na conclusão do quarto, apresentou-se uma intervenção sobre essa pergunta e já os primeiros indícios do posicionamento diante da hipótese da tese: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?*

As Matrizes antropológicas debruçaram-se sobre o conceito filosófico de pessoa, embora tenham surgido alguns traços teológicos separadamente em cada uma delas. Assim, primeiramente, decifrou-se na obra do autor o significado de pessoa e depois se articulou a relação desse significado entre pessoa e sexualidade. Descobriu-se que as Matrizes não discutem diretamente o tema da sexualidade, mas posicionam-se sobre os diversos elementos constitutivos sobre a pessoa humana e tais elementos estão relacionados com a visão de sexualidade. Ora, o autor não admite a separação da pessoa e de sua sexualidade. De modo que insiste em perguntar: “que representa a sexualidade dentro do conjunto da pessoa humana?”³³⁷

Indiretamente, mesmo as Matrizes não trabalhando diretamente o conceito de sexualidade, o simples fato de abordar esse conceito está, por assim dizer, imbuído nessa temática, pois não há separação entre pessoa e sexualidade. Significa que se aborda um dos temas, indiretamente, se inclui o outro nas discussões. Pessoa e sexualidade são, portanto, dois conceitos “fundidos” numa mesma realidade. Tratar mal a pessoa no âmbito dessa discussão significa maltratar a própria sexualidade. E vice-versa. Por isso a insistência em afirmar que a sexualidade não é um “objeto”, ou uma “coisa”.

³³⁷ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*, p.284.

Se assim concebida, a pessoa será também entendida como “objeto” ou “coisa”. Cabe, portanto, ao ser humano colocar-se num processo de discernimento para descobrir a grandeza do *Dom* que é a sexualidade na sua própria configuração humana. Essa precisa ser vivenciada com respeito, admiração e devoção, pois, para o pensamento teológico, do mesmo modo que Deus criou a pessoa criou também a sexualidade. Por assim dizer, consideram-se encerradas as respostas diante da pergunta posta pela pesquisa, sobretudo a segunda parte da pergunta: “*como articular a relação entre pessoa e sexualidade*”, uma vez que o terceiro capítulo matizou o “*como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa*”.

Quanto à hipótese que a tese se propôs a responder, com o término do quinto capítulo, em que se discutiu o papel da ética “da” e “na” sexualidade, e, sobretudo, os postulados da *Ética Fundamental da Sexualidade* juntamente com a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*, pode-se dizer que a ética “da” sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na sua visão da sexualidade. Mostrou-se que o princípio-matriz da ética é incontestavelmente a pessoa. Daí o motivo de defender constantemente que se pode falar de uma ética da pessoa no sentido em que a pessoa se converta em centro ou ambiente de toda a ética. O empenho em propor um sistema de “orientação” distinto do modelo “casuísta” evidencia a preocupação com a pessoa no âmbito da ética da sexualidade. Ou ainda, as insistências antropológicas e teológicas amplamente debatidas indicaram certa dependência em relação ao conceito de pessoa e a incidência na maneira de compreender a sexualidade.

De forma mais clara, são as consequências quanto à pessoa como meta da *Ética Fundamental da Sexualidade*. Os dados da *Matriz axiológico-kantiana* articulados nessa parte da pesquisa sublinharam que o fundo ético dessa Matriz coloca a pessoa como centro das discussões éticas. A pessoa é sempre “fim”, jamais “meio”. O mesmo se aplica à sexualidade devido ao nexos entre pessoa e sexualidade. Afirmar, portanto, que a pessoa é sempre a meta da *Ética Fundamental da Sexualidade* significa ressaltar que ela concebe sua humanização na humanidade do outro. E a humanidade passa pela corporeidade. Assim, tomar a pessoa como base do fundamento da ética da sexualidade tem implicações positivas para não fazer da erótica na corporeidade um instrumento de consumo e de gozo irresponsável por saber que o dado bíblico da *Encarnação* afeta o corpo e a sexualidade ao mesmo tempo. Por isso, emerge na consciência a reprovação de não fazer do outro um instrumento.

A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* ensina que a sexualidade não pode ser concebida como fenômeno fora da condição humana. A pessoa não se encontra fora de seu sexo, menos ainda separada de seu corpo. A *Teo-Lógica* faz lembrar que Deus se revela em Cristo. Ora, implica positivamente que a pessoa como alguém sexuado é “incorporada” a Cristo. A Revelação afeta o corpo do ser humano e esse ato se estende até a sexualidade. O corpo deixa de ser um simples órgão para se converter em lugar de “santidade” ao tornar-se relação com o outro e com o próprio Cristo.

Por isso a sexualidade é sempre lugar de *Encarnação, Santificação e Salvação*. E, para concluir, a finalidade da ética na educação sexual não é outra senão o de proporcionar à pessoa a formação reflexiva quanto a sua própria condição sexual, o que se estende até o outro com quem convive e relaciona-se sexualmente. Com essas afirmações dá-se por concluída a resposta diante da hipótese da tese: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?* Como demonstrado, a ética “da” sexualidade do autor depende dos vários matizes do conceito de pessoa. E esses conceitos incidem na sua densa visão da sexualidade humana, como demonstrado ao longo da pesquisa.

3 Conclusão

O quinto capítulo desenvolveu a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. Para alcançar essa finalidade, apresentou um processo pedagógico: antes de descrever as considerações sobre a temática proposta, circunscreveu, primeiramente, a distinção entre “ética” e “moral”; ética cristã; ética cristã da sexualidade e ética civil. Adiantou-se que a sexualidade humana necessita da ética. Ao mesmo tempo em que a sexualidade humaniza, pode também desumanizar, dada a realidade ambivalente constatada através da perda da identidade da pessoa na atual situação social. Retornando o que foi afirmado acerca do percurso pedagógico, sublinhou-se, portanto, a diferença entre “ética” e “moral”. A ética se volta para o princípio reflexivo. Prioriza a autonomia do sujeito por saber que ela é na realidade a manifestação do pensar filosófico. A moral, por sua vez, refere-se aos códigos da realidade concreta do comportamento humano. Cabe à ética apresentar uma posição crítico-reflexiva sobre esses códigos perante a existência humana.

A *ética cristã* tem sua origem na Sagrada Escritura e na Tradição Teológica. Na Patrística, por exemplo, recebeu a primeira influência greco-romana e sua articulação pelos

Padres da Igreja. Cada período histórico ofereceu suas contribuições à consolidação da ética cristã. Sua referência é sempre Jesus Cristo. Essa ética volta-se ao que lhe é específico: moral da Aliança, Salvação e dimensão escatológica. A ética cristã é religiosa. Porém, não se prende à realidade ritual, mas refere-se a uma prática interior. Tem como valor central a própria pessoa. Por isso os Evangelhos relatam as práticas de Jesus, as quais visam sempre ao cuidado do ser humano. Trata-se de uma ética que retrata o Reino e o seguimento de Cristo priorizando a justiça social.

Depois, descreveu-se a *ética cristã da sexualidade*. Ela é lida a partir da ótica da Revelação. A partir dessa perspectiva, como deve ser concebida a sexualidade humana? Percebeu-se que nem sempre a *ética cristã da sexualidade* segue o que é seu fundamento, pois se deixou “contaminar” por diversos elementos que não são da doutrina cristã. Necessita, portanto, da reflexão teológica para demarcar a diferença entre o essencial e o acidental. É do escopo da teologia lembrar que a sexualidade diz respeito à obra de Deus manifestada no ser humano. Trata-se de um *Dom* que precisa ser acolhido com responsabilidade. Advertiu-se, ainda, que o autor falou das dificuldades de uma ética universal e absoluta no âmbito da sexualidade. Espera-se da ética cristã a capacidade de criar consciência na pessoa sobre sua própria sexualidade e desse fenômeno manifestado em outras pessoas.

Já a *ética civil* priorizou a necessidade da educação moral na sociedade e que em nada exclui os ensinamentos da ética cristã. A ética civil procura também a formação da consciência. Porém, não voltada a uma confissão religiosa. Desperta para a necessidade das convergências sociais, numa sociedade cada vez mais laicista. Esse estilo de ética ressalta que o ser humano não deve ser visto como ser individual, mas coletivo. Trata-se de uma resposta da sociedade que há muitos séculos foi dominada pelos princípios religiosos. Na condição de ética pública, prioriza a formação da consciência e convoca a responsabilidade coletiva, o que extrapola o universo reducionista da sexualidade.

Ficou demonstrado que o princípio-matriz da ética sexual é a pessoa. A defesa do teólogo sobre o papel da teologia, cuja finalidade consiste em afirmar que a sexualidade precisa ser vista como realidade positiva. Espera-se da filosofia e da teologia o suporte que muito contribui para a reflexão ética dessa realidade na pessoa. As contribuições de Sprange, Kierkegaard e Jaspers ofereceram os elementos antropológicos que circunscreveram o dinamismo da personalidade na formação do “eu” no universo da ética. Esses autores, segundo Marciano Vidal, defenderam o enfrentamento do indivíduo no campo social, sobretudo Jaspers, para a pessoa construir sua própria personalidade ética.

Num outro momento explicou-se a passagem “da” Moral Casuística “à” Moral Renovada. A Moral Casuística como disciplina independente das outras áreas da teologia surgiu no século XVII (1600). As *Institutiones morales* marcaram essa independência, como já sublinhavam os *Livros Penitenciais*. Antes mesmo desses livros, Santo Tomás de Aquino já indicava os principais traços da Teologia Moral. A Casuística prevaleceu do século XVII ao século XX. Teve seu término com o Concílio Vaticano II. Um dos teólogos mais expressivos da Casuística foi Santo Afonso Maria de Ligório, com a elaboração da *Theologia Moralis*. Da luta entre laxistas e rigoristas nasceu o conceito de *equiprobabilismo*. Ao longo da casuística constatou-se a “ausência” da Sagrada Escritura na Teologia Moral.

Prevaleceram as normas dos prontuários dos casos morais na constituição da Teologia Moral. Diferentemente desse período, com o Concílio Vaticano II ocorreu a insistência do resgate da dimensão ética de acordo com os princípios da ética cristã. Explicou-se que o autor buscou devolver a identidade teológica da moral cristã católica perdida nesse período da história da Igreja. Nesse intuito, outros importantes teólogos da moral colocaram-se também nessa mesma defesa (Josef Fuchs, Bernhard Häring, Xavier Thévenot). O apoio nas ciências humanas e biológicas conferiu ao teólogo estudado o suporte necessário para propor os traços de uma moral renovada. O suporte nas ciências humanas teve como objetivo ressaltar que a Teologia Moral passa por dois saberes: o teológico e ético. A repercussão desses dois momentos encontra-se nos escritos de Moral da Sexualidade utilizados pela pesquisa. Significa que o *Ethos cristão* se encontra sempre em diálogo com os saberes humanos.

O princípio-matriz da *ética da pessoa* foi justificado no desenvolvimento das Matrizes antropológicas. Por isso, falou-se de “ética da pessoa”, por essa ser o princípio e a base dos tratados éticos. A moral cristã é, portanto, uma moral da pessoa, a exemplo das afirmações de Immanuel Kant assumidas por Marciano Vidal. Daí se descobriu e se justificou a dignidade da pessoa, por ela ser realidade moral. Os pressupostos da ética sexual seguem, por sua vez, os postulados epistemológicos e metodológicos. A Revelação Cristã emergiu como “lugar teológico” para a ética sexual. A dimensão epistemológica e metodológica voltou-se para a Revelação e a Antropologia por levar em consideração que a antropologia concebe o ser humano como alguém sexual. A heurística ofereceu de um lado a Revelação (epistemologia) e de outro a Antropologia (metodologia).

A epistemologia adotada pelo autor deu preferência à “antropologia sexual” ao invés da “lei natural”. A segunda não tem sua origem na Revelação bíblica, mas na filosofia

grega, no qual encontrou espaço fecundo na Patrística e na Escolástica, devido ao entrelaçamento da “lei natural” na política, acolhida pelos estoicos e aceita por alguns Padres da Igreja, a exemplo de Ambrósio, que a interpretou como revelação de Deus. Nessa concepção cabe ao ser humano seguir esse percurso por ser a vontade de Deus. O Vaticano II evitou usar o termo “lei natural” devido às suas ambiguidades. Porém, esse termo foi retomado pelas Encíclicas *Humanae Vitae* e *Veritatis Splendor*.

O capítulo mostrou a passagem da “lei natural” à “antropologia sexual”. Para contemplar essa finalidade, foi necessário fundamentar a Teologia Moral na Revelação bíblica atrelada às mediações racionais. Fez-se necessário conceber Deus como criador e redentor, que concebe o ser humano como alguém responsável e juízo de sua própria consciência. A *Gaudium et Spes* retrata o protagonismo do discernimento, cuja finalidade consistiu em iluminar o ser humano. Outros pensadores (Grémion e Touzard), além de Marciano Vidal, defenderam que se deve compreender que o amor sexual é mais que “natureza”.

Explicou-se que a Encíclica *Humanae Vitae* (1968), ao discutir o tema da natalidade, evocou a doutrina da “lei natural”. De certa maneira, observou-se que esses ditames contribuíram para o não “prosseguimento” das discussões da Moral da Sexualidade, como havia sugerido o Decreto *Optatam Totius*. Recentemente, a *Comissão Teológica Internacional* (2009) tem promovido avanços nas discussões dessa área, ao não ressaltar o caráter de imposição quanto à “lei natural”. Porém, essa categoria segue aberta e sujeita a ambiguidades.

Por isso, o capítulo descreveu a metodologia do autor: do “casuísmo” a um sistema de “orientações”. O estilo casuísta priorizava mais a dimensão genital da sexualidade que propriamente sua gênese relacional. Amparado por Tomás de Aquino, o autor enfatizou que esse criticou os estoicos por terem construído uma moral sem afetividade ao excluírem as paixões do comportamento humano. O sistema de orientações priorizou a pedagogia que forma a consciência em favor da responsabilidade, o que comumente foi chamado ao longo da pesquisa de “humanismo da responsabilidade”. A Moral precisa pautar-se na Graça e na Fé Trinitária, como recordou Santo Tomás de Aquino, segundo o autor. A orientação chama atenção, por exemplo, sobre a reflexão do corpo humano como lugar onde se vive a sexualidade. Esse deve ser respeitado por ser *Dom* de Deus em Cristo. Esse processo se tornou mais completo, ainda, com a fundamentação dos dois lugares teológicos: Revelação e Antropologia. O caminho não é outro senão o das insistências antropológicas e teológicas: a sexualidade humana é mais que realidade biológica e fisiológica, por ser também relação. O

corpo humano tornou-se “afetado” pelo próprio Corpo de Cristo em decorrência da Encarnação.

As leituras *diacrônica* e *sincrônica* dos escritos de sexualidade, a começar pela obra *Moral do amor e da sexualidade* (1971), mostraram os matizes do desenvolvimento personalista da sexualidade focado em três aspectos: *Filosofia, Teologia e Psicologia da Sexualidade*. Porém, diferentemente da primeira edição, a publicação desse mesmo material, *Moral de atitudes: ética da pessoa: tomo segundo: moral do amor e da sexualidade* (1985), constatou duas mudanças significativas quando comparadas com a edição de 1971: continua *Psicologia da Sexualidade*, mas muda de *Filosofia da Sexualidade* para *Dimensão dialógica da sexualidade*. O mesmo ocorre quanto à *Teologia da Sexualidade* por *Cristianismo e sexualidade*.

Os escritos posteriores foram agrupados em blocos. O primeiro ocupou-se dos escritos da área da *Moral do Matrimônio*. Seguiu-se a cronologia das publicações (1972; 1980; 1986; 2001; 2003). O traço comum subjacente aos cinco livros consistiu na preocupação ética no matrimônio e na insistência nos ensinamentos bíblicos para melhor circunscrever os desafios da vida conjugal na sua dimensão eclesial. Notou-se a opção por uma reflexão pautada na “benignidade pastoral” ao invés da postura “rigorista e legalista” por levar em consideração a “fragilidade humana”.

Já o segundo bloco dedicou-se aos escritos de *Ética e Sexualidade*. Como acentuado, a primeira produção ocorreu em 1971. As demais, dessa área, a partir de 1991; 2000 e duas em 2008. São escritos voltados para as dimensões da sexualidade sempre em diálogo com a Sagrada Escritura, Magistério Eclesiástico e ciências humanas, por priorizar o tema da ética. A última obra dedicou-se ao estudo do homossexualismo. Destacaram-se, ainda, os três volumes da *Moral de atitudes* e suas respectivas edições por considerá-las importantes para a pesquisa, sobretudo quanto aos temas da pessoa, ética, e sexualidade.

Com esse percurso concluído, o capítulo se posicionou diante da pergunta: *há evolução ou mudanças em relação à compreensão da sexualidade?* Chegou-se à conclusão de que emergiram mudanças significativas. A primeira correspondeu à edição da *Moral do amor e da sexualidade* de 1971 para a segunda publicação de 1985: mudou-se de *Filosofia da Sexualidade* para *Dimensão dialógica da sexualidade* e de *Teologia da Sexualidade* para *Cristianismo e sexualidade*. Explicou-se que são duas mudanças importantes. A primeira revelou que, de maneira mais explícita, o autor insistiu na defesa dialógica (relacional) da

sexualidade. A segunda, por sua vez, agregou outros temas que muito esclareceram o estudo da sexualidade ao longo da constituição do Cristianismo.

A segunda mudança foi percebida da variação entre *Moral da sexualidade* (1971) para *Ética da sexualidade* (1991). Deixou-se de lado a “moral” para ocupar-se da “ética” como possibilidade reflexiva “da” e “na” sexualidade. A terceira mudança foi a respeito da *Moral do Matrimônio*. Além da sensibilidade pastoral nos escritos desse tema, as últimas publicações dedicaram-se ao estudo da *Ética feminina* no campo da Teologia Moral. A quarta constatação encontrou-se na variação dos conceitos de “sexo” para “gênero”, muito frequente nas obras. Isso mostrou a atualização do autor diante do contexto internacional que tem feito essa diferenciação.

A terceira parte do capítulo ocupou-se da *Ética Fundamental da Sexualidade*. Primeiramente, explicou-se a ética “da” e “na” sexualidade. Como lidar com a normativa na esfera do comportamento sexual? O comportamento humano leva consigo a demanda ética e o comportamento sexual não é uma exceção. Para falar da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* exigiu-se, antes, porém, falar dos matizes da *Ética Fundamental da Sexualidade*. Essa, por sua vez, caracterizou-se não pelo dever kantiano, mas pelo princípio do desejo. Colocou a pessoa como sua principal meta. Entendeu-se o desejo traduzido na responsabilidade. Quanto mais autônomo o sujeito, mais responsável se torna para acolher no desejo responsável o *Dom* da própria sexualidade e na relação com outrem. Por isso, a ética “na” sexualidade implica acolhê-la na humanidade através de seus significantes (desejo, acolhida e vida). E, a ética “da” sexualidade prioriza o lado do cuidado na humanização da sexualidade.

Já a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* evocou o sentido da responsabilidade. No *Teo-Lógico* desvela-se o antropológico pela afirmação de que o “Ser” encontra-se no modo de dizer na existência de cada ser humano. O “Ser” não se compreende sem o ser-com-os-outros no mundo. A ontologia ressalta o conceito de relação presente no “Ser”. Desse modo, a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* prioriza a condição humana inquestionavelmente afetada também no âmbito sexual. A *Teo-Lógica* ressaltou que Deus se revelou em Jesus Cristo. Portanto, o ser humano tem “acesso” a Deus por meio de Cristo como “alguém” sexual e possuidor de um corpo de “carne”. Sua humanização não se encontra em outro lugar a não ser na “carnalidade” que revela a não existência da sexualidade sem o corpo. Assim, a “ética da santidade” emerge por meio do corpo por ser concebido como templo do Espírito Santo.

Dessa consideração da *Teo-Lógica* constatou-se que a pessoa é a meta da *Ética Fundamental da Sexualidade*. Pessoa concebida na sua corporeidade. O fato de o cuidado pela

pessoa vista a partir de seu corpo, o qual não deve ser usado como “meio” para a satisfação do gozo desenfreado. E, a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* de acordo com as Matrizes antropológicas, preferencialmente, a *axiológico-kantiana*, demonstrou a necessidade da inclusão da antropologia nesse estudo. A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* voltou-se para a pessoa por entender que ela constitui sua principal finalidade em nexos com o Verbo Encarnado. Nesse sentido foi descrita a relevância da *Matriz axiológico-kantiana* por conceber a pessoa como “fim” e não “meio” nas relações sociais, o que se estende até a sexualidade. Além do mais, a visão da sexualidade do autor corresponde a um fenômeno que acontece na totalidade da pessoa.

A *Matriz axiológico-kantiana* não concebeu a pessoa desvinculada de sua eticidade. Nesse ponto afirmou-se a adesão do pensamento de Marciano Vidal a Santo Tomás de Aquino e Immanuel Kant quanto à teologia da imagem: a sexualidade também se encontra nessa visão teológica. A imagem de Deus refletida na sexualidade do ser humano implica concebê-la com admiração e respeito. A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* permitiu, portanto, afirmar que o ser humano como alguém sexuado é incorporado ao Corpo de Cristo. Os “traços” de Cristo estão presentes na “carne” do ser humano traduzida na sexualidade. O fato de ser “carne” não implica agir de acordo com a “carne”, mas segundo o espírito. Por isso falou-se que essa *Ética* prioriza a *Encarnação* pelos motivos já citados. Estende-se até a *Santificação* (tensão escatológica), pois a pessoa vai se santificando na sexualidade. Por último, a *Salvação* compreendida como *Dom* da humanidade de Cristo que engloba a sexualidade.

Explicou-se, ainda, o passo realizado pelo autor: da *Ética Fundamental* à *moral concreta* – do “fundamental” ao “concreto”. Para isso, mostrou-se através do exemplo do homossexualismo e do matrimônio, sobretudo, como o autor faz a passagem do “fundamental” ao “concreto”. Primeiramente, apresentam-se as considerações teóricas e depois as relevâncias quanto aos aspectos práticos e éticos. Ainda, sobre o “teórico” e “prático”, merece destaque o tema da educação sexual: considera-se a sexualidade como realidade que merece um projeto educativo para melhor conscientizar as pessoas sobre esse *Dom*. Cabe, primeiramente, à *Família* educar através do próprio testemunho a vivência da sexualidade.

Da *Escola* pede-se o empenho na formação das crianças e adolescentes por saber que a interação social contribui para o crescimento em todos os sentidos, inclusive o sexual. Outra instância responsável pelo processo operativo da sexualidade é a *Sociedade* através dos

programas de conscientização, sobretudo, voltados para o fator saudável da sexualidade. Por último, a *Comunidade Cristã*, que muito tem a oferecer por ser responsável pela introdução do ser humano no mistério da fé. Quanto aos objetivos e conteúdos da educação sexual, faz-se necessário lembrar que a sexualidade faz parte da totalidade da pessoa. Por isso, o conteúdo precisa estar direcionado aos valores, não somente informativos, mas priorizar a formação da consciência, pois a sexualidade humana contempla as seguintes dimensões: biológica, afetiva e social.

Os objetivos priorizaram a necessidade da educação sexual em conformidade aos ditames éticos jurídicos até os materiais didáticos e a formação dos profissionais. Os conteúdos e os objetivos levam em consideração a *Declaração Universal dos Direitos Sexuais* como referencial axiológico da pessoa. Espera-se da educação sexual a capacidade de formar pessoas capazes de cuidar da própria sexualidade e da sexualidade de outrem. A última parte do capítulo situou melhor a *pergunta* e a *hipótese* que a tese procurou responder: *como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, no intuito de articular a relação entre pessoa e sexualidade?* (pergunta). E depois: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?* (hipótese).

Em relação à pergunta da tese, concluiu-se que as Matrizes antropológicas “desvelaram” o “significado” de pessoa. Da articulação entre *pessoa* e *sexualidade* ficou demonstrado que ambos os conceitos são concebidos inseparavelmente, pois estão entrelaçados. Não respeitar a pessoa significa não respeitar a sexualidade e vice-versa. Na visão bíblica não ocorre separação entre “pessoa” e “sexualidade”. São duas realidades criadas mutuamente. Quanto à hipótese, ficou tacitamente demonstrado que a *ética “da” sexualidade* do autor depende dos vários matizes do conceito de pessoa, pois há uma incidência na sua visão da sexualidade. O centro da ética, nesse contexto, diz respeito à pessoa por ser o motivo maior da insistência ética. De forma mais categórica, essa afirmação encontra-se nos postulados da *Matriz axiológico-kantiana*: ela é sempre “fim”, jamais “meio”.

Esse mesmo princípio tornou-se preocupação por parte da educação sexual. Ao abordar esse tema o autor defendeu a possibilidade de uma “educação integral e harmoniosa da pessoa”³³⁸. Porém, a sexualidade não pertence à ordem da “integração” e, menos ainda, se trata de uma realidade “harmônica”. O próprio teólogo concebeu a sexualidade na ordem da

³³⁸ VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*, p.794.

“complexidade”, como ficou demonstrado na última parte do segundo capítulo. Pergunta-se: como algo pode ser “complexo”, “integral” e “harmônico” ao mesmo tempo? Ou pode-se interpretar sua posição em relação a esse ponto de outra maneira: mesmo a sexualidade sendo da ordem da “complexidade” quem sabe, buscando-se dialogar com sua realidade ambivalente, seu objetivo consista em alcançar a “integração harmoniosa” na totalidade da pessoa.

CONCLUSÃO

Por que o interesse no estudo entre pessoa e sexualidade? A sexualidade é tomada como “objeto” de estudo de algumas áreas do conhecimento: psicologia, filosofia, teologia, medicina etc. Por isso, a dedicação de Sigmund Freud, Michel Foucault e Paul Ricoeur pelo tema. Cada ciência se volta de maneira distinta com a finalidade de “compreender” o fenômeno da sexualidade na configuração do ser humano. Dessa preocupação descobre-se a riqueza dessas áreas do conhecimento, pois cada uma apresenta suas contribuições de acordo com os pressupostos constitutivos de sua epistemologia, o que facilita o estudo e a descoberta de suas particularidades e complexidades. Não há dúvidas quanto aos aspectos psicológicos, filosóficos, biológicos e teológicos da sexualidade humana. Aliás, como demonstrado, a postura adotada por Marciano Vidal para abarcar esse fenômeno converge no diálogo entre essas ciências empíricas.

A produção literária sobre a sexualidade cada vez mais ganha espaço na sociedade. Muito se escreveu sobre essa temática. Os profissionais da teologia têm insistido, por exemplo, em seus aspectos teológicos da sexualidade. Recentemente, dois importantes moralistas publicaram obras significativas que confirmam essa observação. Trata-se de Xavier Lacroix e Adolphe Gesché, frequentemente citados ao longo do trabalho. Entretanto, lembrou-se da importância de alguns temas que compõem a sexualidade, porém, às vezes ausentes na Moral da Sexualidade. De certa maneira, os novos manuais colocam em discussão esses temas, até certo ponto, como dito, não muito bem explorados no estudo teológico da sexualidade: corpo, prazer e desejo. São vistos ainda, em alguns contextos, como temas periféricos.

Incontestavelmente, o corpo está relacionado com a discussão do prazer e do desejo. Ele é suporte para a manifestação visível da erótica. Daí a importância da ética, pois ela não permite reduzir o corpo a um “objeto” sexual para a satisfação inconsequente do prazer traduzido em desejo. Em alguns contextos históricos, a sexualidade não foi “incluída” como parte da teologia, o que muito dificultou estruturá-la de acordo com os tratados teológicos, especialmente na Dogmática e Sistemática. Nesse contexto, a pesquisa que ora se conclui quis mostrar a relação entre *pessoa e sexualidade* na obra de Marciano Vidal. Isso incluiu sua opção metodológica: ligação a três áreas específicas do conhecimento: psicologia, filosofia e teologia.

Foi demonstrado que a centralidade da sexualidade se encontra na pessoa. Por isso, para indicar essa finalidade, exigiu-se entrar no pensamento do autor e articular sua concepção de sexualidade na perspectiva das ciências humanas e teológicas. O tema discutido na pesquisa, além de se encontrar nas obras específicas de Moral da Sexualidade, foi complementado pela leitura dos três volumes da *Moral de atitudes* publicados na década de 1970. Muito se publicou nesse campo, mas nem sempre voltado para a perspectiva da pesquisa realizada.

Em momento algum a pesquisa se propôs como único caminho para “solucionar” a problemática entre pessoa e sexualidade. O autor recorre frequentemente à Sagrada Escritura para fundamentar suas afirmações sobre a sexualidade, por concebê-la como *Dom* de Deus oferecido ao ser humano. Segue, por outro lado, os ensinamentos do Concílio Vaticano II ao optar pela metodologia do Decreto *Optatam Totius*, n.16, o qual pede para aperfeiçoar o ensinamento da Teologia Moral à luz da Sagrada Escritura. Marciano Vidal se volta para o estudo da identidade da moral cristã. A propósito da especificidade da moral cristã, Xavier Thévenot apresentou uma questão pertinente:

Será que o cristianismo propõe uma moral original que se traduz por preceitos, os quais é o único a formular, ou, ao contrário, ele convida somente a assumir cristãmente a moral de todo ser humano “de boa vontade” quando ao menos essa moral é conforme as exigências da reta razão considerada em sua autonomia em relação a toda revelação?¹

Sobre esse ponto, o autor estudado colocou em prática o que está na *Gaudium et Spes*, n.22: “Realmente o mistério do homem somente se esclarece no mistério do Verbo Encarnado”. O tema a que a pesquisa se dedicou, a relação entre *pessoa e sexualidade*, não consta em nenhuma obra específica do autor, embora tenha escrito importantes livros voltados

¹ THÉVENOT, X. *Contar com Deus*, p.17.

para o tema da pessoa. O mesmo se aplica à sexualidade e à ética. A temática da pessoa faz parte de todos os tratados de Teologia Moral de Marciano Vidal. A começar pela Moral Fundamental, Moral Social e Bioética. Quanto à Moral da Sexualidade, ele apenas menciona a não separação entre pessoa e sexualidade, porém não aprofundou essa discussão. Por isso, primeiramente, mostrou-se o significado antropológico de pessoa na produção teológica do autor. Sua concepção de pessoa não é linear, o que significa que sofreu alterações.

Descobriu-se essa variação quanto ao conceito de pessoa na obra do teólogo através do levantamento das Matrizes antropológicas. Que conceito de pessoa está relacionado à ética da sexualidade de Marciano Vidal? Com esse intuito, como ressaltado, a pesquisa desenvolveu a noção de pessoa nos escritos do autor através de três Matrizes relacionadas à personalidade. A primeira, *axiológico-kantiana*, é composta dos elementos filosóficos da doutrina kantiana. Essa, por sua vez, apresentou o fundo ético do cuidado à pessoa. A segunda, *ôntico-social*, debruçou-se sobre a constituição do personalismo e o significado da realidade social e relacional da pessoa. Já a terceira, *fenomenológico-hermenêutica*, se voltou para a constituição da pessoa como alguém real e concreto em seu contexto social e histórico.

Com esse levantamento, chegou-se à conclusão, como ressaltado, que o conceito de pessoa não é linear, pois as Matrizes revelaram posições distintas, mas não desvinculadas uma da outra, quanto à compreensão da pessoa humana. Essa constatação tornou-se decisiva para melhor descrever e se compreender a ética da sexualidade na obra do teólogo estudado. Ora, se a sexualidade encontra-se relacionada à pessoa, da forma como Marciano Vidal ensinou, a finalidade da pesquisa não poderia ter sido outra senão apropriar-se desses três conceitos de pessoa com o objetivo de mostrar a incidência ou não das Matrizes antropológicas na constituição de sua ética da sexualidade. E, mais ainda, essa variação quanto ao conceito de pessoa, mostrou que esse tema é perpassado nos escritos do autor ao menos por quatro abordagens científicas: filosofia, sociologia, psicologia e teologia. De certa forma, esse percurso justificou o subtítulo da tese: *interpretação ético-antropológica da sexualidade na obra de Marciano Vidal*.

O trabalho ressaltou que a sexualidade pode ser compreendida sob diversos ângulos: pelo prisma psicológico e filosófico ou pelo viés sociológico. E, também, através das considerações teológicas. Essas áreas de conhecimento foram necessárias para a Igreja Católica ao propor a renovação na forma de abordar a temática da sexualidade. Após o Concílio Vaticano II, intensificaram-se os estudos e o interesse pela Moral da Sexualidade.

Porém, antes de entrar nestas questões o primeiro capítulo sistematizou alguns detalhes da vida e do percurso intelectual do autor estudado, o que contribuiu significativamente para melhor entender seu pensamento teológico.

A pesquisa realizada fez uma divisão dos escritos do autor, o que muito facilitou a assimilação de seu pensamento para discorrer acerca do propósito da tese. A divisão contemplou, primeiramente, os *Livros Menores* e os *Livros Maiores*. Os primeiros se voltaram para os escritos menos importantes para o propósito da pesquisa realizada, porém necessários para a compreensão do pensamento do teólogo. Nesse sentido, esse mesmo interesse se voltou para os artigos publicados. O segundo, diferentemente, dedicou-se ao estudo, principalmente, dos três volumes da *Moral de atitudes* e outros escritos, juntamente com as obras específicas voltadas para a sexualidade e ética.

Quanto à constituição de seu pensamento, sublinharam-se as influências recebidas; priorizaram-se, portanto, apenas duas áreas de conhecimento. A primeira de ordem teológica e a segunda, filosófica. A herança teológica do autor girou ao redor de quatro importantes teólogos: Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitória, Santo Afonso Maria de Ligório e Bernhard Häring. Do primeiro, Marciano Vidal herdou a segurança teológico-moral e a rica antropologia teológica presente na segunda parte da *Suma teológica*. E, do segundo, o entusiasmo, o carinho e o rigor científico na descrição do sujeito moral. Já de Afonso Maria de Ligório, o teólogo espanhol deixou-se cativar pela espiritualidade redentorista e, sobretudo, quanto ao significado teológico da Moral da Benignidade. De Bernhard Häring, assimilou a necessidade de propor a renovação da Teologia Moral.

A herança filosófica sublinhou a adesão do autor ao pensamento de alguns filósofos, entre eles Immanuel Kant, José Luis Laín Aranguren, Ortega y Gasset, Xavier Zubiri e Juan Marías, Merleau-Ponty e outros mencionados ao longo do trabalho. Os moralistas defenderam que o teólogo espanhol deve ser visto como pensador empenhado no processo de renovação da moral católica. Por isso, a pesquisa lembrou o reconhecimento dos moralistas na extensa produção teológico-moral de Marciano Vidal. Partiu-se dos comentários da área da Moral da Sexualidade (Moral do Matrimônio) até os novos temas incluídos no manual de *Moral social*. Essa avaliação, por sua vez, foi positiva, pois muito contribuiu para contextualizar a importância do teólogo espanhol no campo da Teologia Moral.

A pesquisa sentiu necessidade de tratar, ainda que brevemente no primeiro capítulo, de alguns antecedentes históricos relacionados ao Concílio Vaticano II. Nessa parte, discorreu-se sobre a crise europeia presenciada pelos séculos XVII e XVIII, especialmente

relacionada ao tema da consciência. Iluminismo, Racionalismo e Materialismo foram frutos desse período da história. A Europa, entre os anos de 1870 e 1936, passou por inúmeras mudanças no âmbito social, cultural e religioso. Essas alterações afetaram o comportamento e o modo de pensar do ser humano. Tais consequências foram captadas pela filosofia, psicologia e teologia. No século XVII predominaram as ideias do *jansenismo*, que, aliás, foram combatidas por Afonso Maria de Ligório.

A Igreja Católica, particularmente, em relação à Teologia Moral, conheceu duas importantes encíclicas no Pontificado de Leão XIII: *Aeterni Patris* (1879) e *Rerum Novarum* (1891). Por um lado, a Igreja se voltou mais para as questões sociais e políticas. Por outro, procurou dar uma resposta filosófica cristã às novas questões traduzidas pela modernidade. Já em tempos mais modernos, o Papa Pio X, através da Encíclica *Pascendi* (1907), condenou duramente a modernidade. Nesse período, criou-se o *Codex juris*, responsável pelo controle teológico voltado para os institutos teológicos. De modo que o século XX precisa ser compreendido antes e depois do Concílio Vaticano II. Nesse sentido, Pio XI através, da Encíclica *Quadragesimo Anno* (1930), retoma as discussões sociais que outrora haviam sido mencionadas pelo Papa Leão XIII na *Rerum Novarum* (1891). Pio XI publicou uma importante encíclica voltada à Moral do Matrimônio: *Casti Connubii* (1930). Os demais documentos do Magistério Eclesiástico, sobretudo voltados para o matrimônio, seguiram os pressupostos defendidos nessa encíclica.

Já nos anos 30 em alguns países da Europa (Alemanha, Bélgica e França) os teólogos manifestaram a urgência da renovação da moral católica. O capítulo salientou, por exemplo, a boa receptividade da obra de Bernard Häring, *A lei de Cristo*, considerada pelos moralistas importante escrito que muito contribuiu no processo de renovação da Teologia Moral durante e após o Vaticano II. O próprio Marciano Vidal reconheceu a importância que teve o teólogo alemão nesse momento da história da Igreja. O autor recordou os importantes documentos eclesiais surgidos após o Concílio Vaticano II, particularmente aqueles utilizados no âmbito da Teologia Moral (*Dei Verbum*, *Optatam Totius*, *Dignitatis Humanae*, *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*). O moralista Basílio Petrà lembrou as importantes obras de Moral Fundamental publicadas após o Vaticano II por teólogos não italianos (K. Demmer, J. Fuchs, B. Häring e Marciano Vidal). Especificamente, Renzo Gerardi recordou a importância do pensamento do teólogo espanhol, pois se coloca em um fecundo diálogo com o saber antropológico.

O segundo capítulo discorreu sobre Marciano Vidal e a Teologia Moral Renovada. Como teólogo pós-conciliar, o próprio autor comentou em seus escritos a necessidade da renovação do pensar teológico-moral. Porém, em momento algum defendeu que o Vaticano II precisa ser visto como um concílio voltado exclusivamente para a Teologia Moral. Como demonstrado ao longo da pesquisa, o teólogo volta-se frequentemente ao Decreto *Optatam Totius*, n.16, por compreender que as orientações contidas nesse documento são sábias e a ele os moralistas não podem deixar de recorrer, devido ao incentivo ao acento bíblico necessário para a Teologia Moral.

A reflexão teológico-moral do autor parte do princípio da *Moral de Atitudes*. Essa especificação difere da *Moral dos Atos*, frequentemente utilizada pelos moralistas da casuística. A proposta do pensador espanhol voltou-se para a pessoa concebida em sua totalidade, e não focalizada somente em seus atos. Com essa intenção explicou-se que a *Moral de Atitudes* contempla o “sujeito integral”. Sobre o acontecimento histórico do Concílio Vaticano II, foi ressaltado que com esse fato histórico se encerrou o período da Moral Casuística. Porém, surgiram as dificuldades enfrentadas pelos moralistas em fazer a passagem do pensar teológico-moral de princípio casuísta às novas exigências pedidas pelo Vaticano II.

Discutiu-se, ainda, a especificidade quanto à Moral Renovada voltada para a Moral da Sexualidade. O autor apresentou uma crítica por identificar a “ausência da antropologia” ao longo de alguns períodos da história da Igreja nas discussões relacionadas ao tema da sexualidade. Acredita-se que, por causa dessa constatação, a sexualidade, sobretudo no Cristianismo Primitivo e conseqüentemente nos demais períodos da história, ficou reduzida mais à esfera do pró-criativo e genital. Daí um dos motivos da difícil assimilação por parte do Cristianismo em relação à sexualidade. As ideias defendidas pelo estoicismo foram mais bem acolhidas pelo Cristianismo primitivo que propriamente os ensinamentos bíblicos acerca da sexualidade. É nesse sentido que se explicaram as conseqüências da ausência da antropologia no universo da sexualidade.

O capítulo discorreu sobre a “crise” na Moral da Sexualidade. Essa constatação encontra-se presente desde as relações pré-matrimoniais até as discussões de bioética voltadas para o tema da sexualidade. As novas técnicas de reprodução humana, juntamente com as discussões voltadas para os métodos anticonceptivos, lançam desafios nessa área. Porém, o teólogo adverte que um dos marcos da “crise” instalada na moral sexual está relacionado com a publicação da Encíclica *Humanae Vitae* (1968). De certa forma os moralistas estavam

empenhados com o impulso dado pelo Concílio Vaticano II a repensar os novos desafios que envolvem a pessoa e a sexualidade. Mas, com a publicação dessa encíclica, muitos se sentiram desestimulados a refletir novos paradigmas dessa natureza.

O conceito de “moral pública” emergiu como forma de identificar os problemas éticos presentes na sociedade, sem, contudo, “depende” dos princípios propostos pela moral religiosa. O que inclui, segundo o teólogo, o tema da sexualidade. Aliás, a constatação da “crise” presente na Teologia Moral já havia sido tema de discussão do próprio Magistério de João Paulo II. Com o intuito de lidar com a “crise” presente na Moral da Sexualidade, o capítulo discorreu sobre a proposta adotada pelo teólogo estudado. Trata-se da fundamentação filosófico-antropológica de caráter prudencial. Essa, por sua vez, tem como modelo a Moral da Benignidade de Santo Afonso. Pauta-se pelo critério da sensibilidade ética nas questões pastorais.

A segunda parte do capítulo desenvolveu a temática da sexualidade na atualidade. As discussões sobre o corpo humano têm sido e continuam sendo motivo de reflexões. Está relacionado com a estética, o que afeta diretamente a sexualidade. Ele é responsável pela expressão da alteridade nas relações sociais. Muitas vezes a busca pelo corpo perfeito contribui com a perda da própria identidade da pessoa. Para Marciano Vidal, o corpo é concebido como realidade teológica por encontrar-se ligado com a Encarnação do Verbo. Além dessa consideração, explicaram-se, ainda, os ensinamentos de Merleau-Ponty, que contribuíram para a defesa do conceito e compreensão do corpo nos escritos de Marciano Vidal, como fenômeno de intersubjetividade e linguagem de comunicação. Nos escritos do autor, esse tema encontra-se presente nas principais discussões da área da moral: aborto, suicídio, eutanásia, sexualidade etc.

A pesquisa estabeleceu a distinção feita pelo pensador entre “corpo” e “corporeidade”. O primeiro corresponde às dimensões físicas, biológicas e fisiológicas. Já o segundo está vinculado ao sentido fenomenológico por ser admitido como experiência vivida. Significa que emergem consequências para a sexualidade, por essa ser concebida mais que realidade biológica. Nesse âmbito, o corpo torna-se meio de expressão da sexualidade através das relações intersubjetivas. Além do mais, a antropologia cultural permite descrever o dinamismo da corporeidade por entender que seu significado encontra-se no entrelaçamento com a cultura da qual faz parte. A construção do ser humano como “sujeito moral” ocorre na sua ligação com a cultura, o que inclui também a sexualidade. O corpo, para Marciano Vidal,

corresponde a uma realidade de comunicação. Na orientação bíblica o corpo é entendido como categoria moral.

O capítulo preocupou-se, ainda, com as discussões a respeito do erotismo, por estar relacionado diretamente com a sexualidade. O dinamismo social no qual o ser humano se encontra o coloca diante dessa realidade. Daí a constatação da relação entre corpo, erotismo e sexualidade. O autor lembrou que a sociedade hoje se encontra erotizada. Porém, esse tema não corresponde a um aspecto negativo nos escritos do teólogo. Nem sempre ele tem como objetivo a expressão inconsequente do corpo para explorar a sexualidade. O corpo por si mesmo carrega o dinamismo da sensualidade. O ponto negativo consiste em concebê-lo na condição de atrativo comercial que geralmente o explora associando à sexualidade. É necessário, portanto, fazer a distinção entre pornografia e erotismo. A primeira tem como fim a exibição e a exploração da sexualidade genital presente no corpo. A segunda, por sua vez, preocupa-se com a transmissão do belo que há no corpo.

As discussões sobre a relação entre prazer e sexualidade foram também objetos de investigação nessa parte da pesquisa. Descobriu-se, primeiramente, que esse tema nem sempre fez parte da Moral da Sexualidade ao longo dos séculos. A Escolástica o enquadrou dentro das categorias das “paixões” desordenadas, o que se estendeu até a sexualidade. Daí um dos motivos de sua “marginalização” por parte do Cristianismo e dos primeiros teólogos. Segundo os ensinamentos de Marciano Vidal, o prazer precisa ser compreendido como fenômeno psíquico. Recordou-se a contribuição positiva de Santo Tomás de Aquino, por esse ter ensinado que essa discussão corresponde a um processo natural na existência do ser humano, pois visa sempre a seu bem estar. Mais uma vez, o conflito entre Cristianismo e prazer se deve ao estoicismo. E a Moral Casuística entendeu que o “pecado sexual” estaria relacionado ao uso biológico da sexualidade.

O diálogo com as ciências humanas, inclusive com a psicologia, tem demonstrado que o prazer carrega uma forte estrutura psíquica. Por isso o fato de não poder ser reduzido somente à esfera biológica ou teológica. Sua proposta da integração do prazer na Moral da Sexualidade visou concebê-lo não como único causador de pecado. De acordo com Paul Ricoeur, retomado por Marciano Vidal, a sexualidade quando reduzida somente ao prazer corre risco de cair na “insignificância”, na “exacerbação” e no “absurdo”. A moral sexual recebeu de Santo Agostinho uma carga negativa sobre o papel do prazer na sexualidade. Por isso, o capítulo explicou os motivos da adesão do teólogo estudado às novas descobertas biológicas e psicológicas, as quais envolvem o ser humano e sua sexualidade. Nessa parte,

mencionaram-se as descobertas do Sistema Nervoso Central relacionadas com o tema em discussão, principalmente com a sexualidade. Porém, advertiu-se também dos perigos da redução da sexualidade à genitalidade. Explicou-se que ela ganhou em “extensão” ao se tornar tema mais debatido, porém sofreu, em alguns contextos, a perda da “qualidade” especialmente ao se tornar “sexualidade de consumo”. Ela não deve ser também “sacralizada” a ponto de não se poder discuti-la.

O capítulo identificou ao menos dois grupos de teólogos voltados para o estudo da Moral da Sexualidade. Segundo Marciano Vidal, o primeiro segue com mais frequência a proposta oficial do Magistério Eclesiástico. Já o segundo grupo procura seguir o princípio hermenêutico e recorre à extensa produção teológica desse tema, estabelecendo diálogo com as ciências humanas. Entretanto, a pesquisa mostrou que o próprio autor admitiu as diversas questões consideradas, ainda, abertas quanto à sexualidade. Por exemplo, em relação ao papel da ética sexual ou o desafio perante os diversos paradigmas no estudo da sexualidade.

Marciano Vidal reconheceu o empenho e o esforço do Magistério Eclesiástico nesse setor da Teologia Moral, sobretudo após o Concílio Vaticano II. Deu maior ênfase ao estudo da própria dimensão corporal da sexualidade. Ou ainda, a boa receptividade da *Persona Humana* (1975) como o primeiro documento oficial a tratar mais abertamente das questões antropológicas da sexualidade. A última parte do segundo capítulo procurou aproximar o pensamento de Marciano Vidal e de Paul Ricoeur sobre a simbólica da sexualidade. Para o primeiro, esse dinamismo humano pertence ao “mistério” da pessoa. Já para o segundo, essa realidade corresponde a um “enigma”. A simbólica da sexualidade teve como pressuposto ressaltar que a sexualidade humana não pode ser reduzida somente aos aspectos psicológicos, biológicos e sociológicos. Significa, portanto, que ela está também associada ao princípio religioso-celebrativo na existência humana.

No terceiro capítulo, buscou-se aprofundar a gênese do conceito de pessoa na Teologia Moral de Marciano Vidal. Para isso, como mencionado, estruturaram-se três Matrizes antropológicas: *axiológico-kantiana*, *ôntico-social* e *fenomenológico-hermenêutica*. Antes, porém, exigiram-se as primeiras noções da relação entre pessoa e sexualidade. O conceito de pessoa no sistema teológico-moral do autor encontra-se vinculado a duas áreas do saber: filosofia e teologia. Priorizaram-se no capítulo as noções filosóficas, embora tenham surgido alguns comentários teológicos sobre o tema. Nessa parte procurou-se responder a pergunta a que a tese se propôs: *como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, articulando a relação entre*

pessoa e sexualidade?. “Se se pensa a sexualidade como uma realidade da pessoa, que representa a sexualidade dentro do conjunto da pessoa humana?”²

A sexualidade apresenta uma dimensão de altura: “abarca toda a pessoa”; uma dimensão de longitude, pois “é uma realidade dinâmica”; uma dimensão de profundidade: “os valores da sexualidade”; e uma dimensão de largura: “uma força para edificar a pessoa”. Por isso, ela corresponde a um acontecimento da “pessoa para a pessoa”. Concebida nesses moldes, a sexualidade desvela seu dinamismo tais como sua “mobilidade e plasticidade” por estar associada à totalidade do ser humano. Primeiramente, emerge no caráter individual. Em segundo, atinge o dinamismo social por levar em consideração que se trata de uma “linguagem de pessoa”. No encontro com outrem, ela assume a comunicação intersubjetiva. Proporciona o crescimento humano e religioso, pois está relacionada também ao dinamismo do ser humano com Deus.

Como ressaltado, o trabalho priorizou o conceito de pessoa na obra de Marciano Vidal por meio do levantamento e aprofundamento das Matrizes antropológicas. A primeira delas foi a *axiológico-kantiana*. Exigiu-se estruturar os principais elementos vindouros da doutrina filosófica de Kant no pensamento do autor. Tais elementos foram: a *autonomia*, a *boa vontade*, o *dever*, a *razão* e os *imperativos categóricos e hipotéticos*. Resumidamente, a autonomia da vontade encontra-se relacionada com o fato de a vontade ser lei a si mesma. Significa que a vontade alcança um patamar de independência que pode ser chamada de vontade autônoma. O dever converte-se em um imperativo categórico. Cabe à razão, por sua vez, guiar e conduzir a vontade para que alcance o bem de todos os seres racionais. O teólogo chamou a atenção para o fundo ético presente no imperativo categórico, pois, nesse, há uma preocupação pela dignidade do ser humano.

Esses elementos da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant estão presentes na Teologia Moral de Marciano Vidal. Por exemplo, o conceito de autonomia ora no aspecto filosófico, ora na dimensão teológica. O sujeito moral necessita da autonomia para encontrar sua emancipação como protagonista de sua própria condição existencial. Dessa forma, percebeu-se a importância do “giro antropológico” promovido por Kant, que atingiu até mesmo a Teologia Moral. O ser humano adquire consciência através da autonomia. Daí a necessidade, segundo o autor, de se relacionar a ética autônoma com a ética teônoma. Deus oferece a autonomia ao ser humano, pois concebe a teonomia na condição de relação do

² VIDAL, M. *Moral de actitudes*: moral fundamental, p.284.

homem com Ele. Segundo o autor, o imperativo categórico kantiano justifica a existência moral da pessoa. Essa é considerada sempre como “fim em si mesmo” e jamais vista na condição de “meio”.

Nessa mesma sequência dos elementos kantianos presentes no pensamento do teólogo, explicou-se que o conceito de “reino dos fins” adquire relevância por desvelar que é esse o lugar onde cada ser humano desenvolve seu dinamismo moral. Consideram-se como comportamento moral somente as ações em vista do bem do outro. Desse modo, para ambos os pensadores (Kant e Marciano Vidal), a pessoa está vinculada à segunda formulação do imperativo categórico, por esse lembrar sempre que ela é alguém portador da dignidade.

O capítulo mostrou a posição do autor em relação à postura de Kant. Por um lado considera as descobertas kantianas valiosas para a moral, sobretudo quanto ao tema da dignidade. Por outro, reconhece o limite da proposta do filósofo por causa do racionalismo. Não restam dúvidas de que a pessoa para Marciano Vidal significa o ponto de convergência da Teologia Moral. A concepção de pessoa que emergiu dessa Matriz pode ser sintetizada nesses termos: ela é concebida como alguém racional, por ser “fim em si mesmo” e não “meio” e responsável pela própria dignidade e também da dignidade de outrem.

A segunda Matriz, *ôntico-social*, deparou-se, primeiramente, com as dificuldades quanto à conceituação filosófica de “pessoa”. Segundo a antropologia filosófica, os antecedentes relacionados aos elementos culturais do conceito de pessoa são complexos e exigentes. As dificuldades estão relacionadas a duas áreas do saber: linguagem e gramática. Emergiu desse processo a oposição entre *essência* e *existência*. A primeira refere-se à realidade ontológica e a segunda à dimensão da realização da pessoa como ser relacional. Cabem à filosofia e à teologia as considerações científicas acerca da pessoa, e não às ciências exatas. Tanto para a filosofia como para a teologia é válida a definição de Boécio: ela corresponde a uma substância individual de natureza racional. Porém, a teologia deu preferência ao termo grego *prósopon*, que posteriormente os latinos traduziram por *persona*. Posteriormente, a categoria pessoa foi decisiva para abordar o tema da Santíssima Trindade devido ao caráter relacional.

Para a Teologia Moral, o termo discutido nesse capítulo tem um relevo especial, pois quem atua através do comportamento é a pessoa. O sujeito autônomo não diz respeito a outra realidade, senão a própria pessoa concebida como “eu”. A dimensão bíblica atesta que a pessoa foi criada à imagem e semelhança de Deus. Essa constatação tornou-se importante para assegurar o respeito pela dignidade da pessoa ao longo dos séculos. O personalismo, por

sua vez, apropriou-se desse princípio para defender eticamente o ser humano. A propósito do personalismo, a pesquisa demonstrou que as raízes dessa corrente, sobretudo sua origem na Teologia Moral, estão relacionadas aos escritos *patrísticos* devido à defesa da singularidade e da categoria da imagem e semelhança da pessoa com Deus. A *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino muito contribuiu para assegurar a defesa ética da pessoa, especialmente pelo princípio da *Imago Dei*. Coube a Tomás de Aquino apresentar a segurança teológica do personalismo.

Porém, os dados históricos lembraram que o personalismo teve mais influência na filosofia do que na teologia. Os pensadores franceses se destacaram devido à forma como assumiram a causa do ser humano. O nome mais expressivo corresponde a Emmanuel Mounier. Entretanto, até os dias atuais, a pergunta outrora feita pelos filósofos – especialmente R. Descartes, I. Kant e M. Scheler –, “o que é o homem?”, continua válida e atual. Marciano Vidal mostrou que para o *humanismo ético*, nesse contexto, não há somente uma forma de entender o significado de homem. O autor ressaltou, ainda, que mesmo o personalismo o qual se volta para o ser humano, compreendido como pessoa, não deixou de vivenciar o “fracasso”. Distanciou-se de suas ideias e acabou se tornando “bandeira política”. Não obstante a isso, o teólogo lembrou também que a sociedade moderna, ao proclamar a “morte do homem”, indiretamente declarou a “crise” já instalada anteriormente no próprio personalismo.

O personalismo teve que lidar com duas complexas questões de ordem social: de um lado as exigências políticas; de outro, as novas descobertas biológicas, psicológicas e sociais, como por exemplo o darwinismo social, a teoria sociobiológica e as teorias condutistas. De certa maneira, o personalismo foi perdendo sua credibilidade como proposta reflexiva, pois os pensadores dessas correntes mencionadas apresentaram outras perspectivas acerca da pessoa em seu contexto social. A pesquisa ressaltou o tema do personalismo na Teologia Moral de Marciano Vidal para explicar o significado do “humanismo da responsabilidade” em seu sistema teológico-moral. Esse se volta para o significado do outro por meio da relação dialógica. Coloca-se contra a visão “privatista” e “intimista” do ser humano. Além disso, o teólogo defendeu como necessário o diálogo do personalismo com as ciências humanas e acentuou o papel da antropologia nessa discussão, porém, num contexto de *pós-personalismo*, *pós-humanismo* e *pós-existencialismo*, a exemplo da posição de Paul Ricoeur.

O personalismo na Teologia Moral do autor encontra-se vinculado aos ensinamentos bíblicos, à exortação de alguns documentos do Magistério Eclesiástico, como a *Gaudium et Spes*, n.12 e às ciências humanas. Marciano Vidal sublinhou que o personalismo ético foi algo conseguido na moral católica pós-conciliar. Significa que o empenho do personalismo voltado para a Teologia Moral tornou-se exigência após o Concílio Vaticano II. Não somente o autor procurou resgatar o personalismo como meio de resguardar a dignidade da pessoa, mas esse objetivo tornou-se interesse do próprio Magistério Eclesiástico e pauta reflexiva por parte de outros teólogos. A causa do homem foi assumida pela tradição bíblica dos *Sinópticos*. A opção de Jesus de Nazaré foi pelo ser humano marginalizado e desprezado pela sociedade e pelo sistema econômico e religioso.

Que saída propôs o autor para “retirar” o personalismo da crise? O significado e sentido da alteridade muito contribuíram como suporte reflexivo e até mesmo corretivo em vista de um estilo de personalismo não individualista. Axiologicamente, a pessoa precisa ser concebida como ser relacional. Nesse sentido, a proposta do personalismo político-axiológico, em seus escritos, pautou-se pelo princípio da pessoa como realidade relacional e não individualista. A moral cristã encontra-se inserida sempre num contexto religioso, mas também social. A posição do teólogo consistiu em contrapor a visão individualista que outrora acompanhou o personalismo para, em seguida, apresentar que o caminho do personalismo dentro da Teologia Moral procurou sempre lembrar: a pessoa humana pertence à “realidade axiológica”. De modo que o teólogo segue os ensinamentos da *Gaudium et Spes*, n.55 quanto ao “*humanismo da responsabilidade*”. Esse não tem outro objetivo senão contrapor o individualismo presente na sociedade, sobretudo ao conceber a pessoa como alguém livre e ao mesmo tempo responsável por si mesma e pelas demais pessoas. A esse aspecto, chamou-se de ética da responsabilidade.

A última Matriz, *fenomenológico-hermenêutica*, deparou-se com o conceito de pessoa à luz dos ensinamentos da corrente filosófica fenomenológica. Explicaram-se, primeiramente, alguns dados históricos subjacentes ao “movimento fenomenológico” ligado aos seus idealizadores. O filósofo Edmund Husserl foi considerado responsável pela consolidação filosófica da fenomenologia, ele próprio tinha reconhecido que René Descartes, através da indubitabilidade do *Cogito*, muito contribuiu ao florescimento da fenomenologia. Porém, foi com a Fenomenologia do Espírito de Hegel que o termo entra definitivamente na tradição filosófica para em seguida vir a ser de uso corrente. Sinteticamente, fenomenologia para Husserl significa a capacidade reflexiva do sujeito a um ideal especulativo para ver “a

coisa em si”, comumente chamado por ele de fenômeno. Porém, existem duas formas de se compreender a fenomenologia. A primeira corresponde ao ideal de uma fenomenologia filosófica especulativa (transcendental) consolidada nos três estágios desenvolvidos pela trajetória acadêmica de Edmund Husserl. A segunda, por sua vez, trata da postura fenomenológica (existencial) adotada pelo filósofo francês Merleau-Ponty.

O termo mais expressivo desse método científico corresponde à *intencionalidade*, como característica de a consciência ser consciência de algo, ou seja, de ser dirigida a um objeto. Para a psicologia, o *método qualitativo fenomenológico* utiliza três etapas no processo de investigação: *descrição*, *redução* e *interpretação fenomenológica*. A pesquisa exigiu percorrer essa trajetória, pois em seguida justificou-se que a postura de Marciano Vidal encontrava-se relacionada à terceira etapa do método: *interpretação fenomenológica*. Os pesquisadores que utilizam esse método de investigação estão interessados em entender o comportamento a partir do próprio ponto de vista do sujeito em estudo. Significa concebê-lo como se apresenta a consciência do sujeito. Na sua singularidade, porém dado à alteridade, como pontuou o teólogo espanhol.

Descobriram-se ao menos três matizes fenomenológicos presentes no conceito de pessoa na obra de Marciano Vidal: *alteridade*, *singularidade* e *realidade concreta da pessoa* (dimensão intramundana). Optou-se pelo terceiro matize por considerá-lo mais relevante nessa parte da pesquisa, porém ligado aos outros dois. O teólogo, em suas considerações fenomenológicas sobre o ser humano, o concebe a partir de sua realidade concreta. Ao seguir o pensamento de Paul Ricouer, Marciano Vidal sublinhou que a pessoa como realidade concreta vai se construindo na relação com outrem. Através das considerações fenomenológicas e ontológicas, a pessoa se constrói como *realidade concreta*, alcança ao menos três finalidades: como ser “aberto” na condição de “realidade de” (genitiva), “realidade com” (oblativa) e “realidade para” (dativa). Positivamente, o autor matizou a pessoa à luz da antropologia teológica e filosófica. Primeiramente, ela possui uma origem e é portadora de um destino. Em segundo, vive o processo de relação através de quatro categorias: eu – tu – nós – vós.

A *Matriz fenomenológico-hermenêutica* juntamente com as outras duas Matrizes, *axiológico-kantiana* e *ôntico-social*, conceberam a pessoa na condição de “homem integral”. Significa que ela – pessoa – defendeu os valores éticos e morais. Suas atitudes são pautadas no amor a Deus e têm como critério o respeito ético à dignidade de outrem. O “homem integral” segue a exortação da teologia paulina: homem “novo” em Cristo e livre em Cristo. O

“homem integral” acolhe a proposta da teologia joanina: sente-se “iluminado” pelo *Logos*. A última parte do terceiro capítulo dedicou-se à leitura e à interpretação das três Matrizes antropológicas (o que cada uma delas proporcionou para melhor compreender o conceito de pessoa na obra de Marciano Vidal, para depois articular a relação entre pessoa e sexualidade?).

A *Matriz axiológico-kantiana* ofereceu a segurança ética em favor da dignidade da pessoa: ela é sempre “fim em si mesmo” e não “meio”. Não deve ser usada de acordo com a vontade. A *Matriz ôntico-social* defendeu o paradigma personalista. Significa que não tomou o personalismo sem a ética. O conceito e a expressão de alteridade tornaram-se decisivos para mostrar a realidade relacional da pessoa. Já a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* ocupou-se da realidade concreta da pessoa, contrapondo, portanto, a visão abstrata da pessoa. O diagrama utilizado nessa parte se encarregou de mostrar que as três Matrizes agem dialeticamente. A primeira Matriz (*axiológico-kantiana*) age independentemente das outras. Em contraposição, as outras duas (*ôntico-social* e *fenomenológico-hermenêutica*) dependem da *Matriz axiológico-kantiana* devido ao seu fundo ético. Porém, foi ressaltado que há um ponto comum entre as Matrizes: a pessoa é sempre vista como “fim em si mesmo” jamais “como meio”. Como ressaltado, a finalidade desse capítulo consistiu em responder a pergunta colocada pela tese.

O quarto capítulo se ocupou do estudo da pessoa e da sexualidade. A principal finalidade dessa parte consistiu em mostrar a visão e ênfase sobre a sexualidade nas três Matrizes antropológicas, através da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade. Marciano Vidal utilizou a psicologia como ciência empírica nas considerações sobre a sexualidade, sobretudo quanto ao seu desenvolvimento na estrutura de personalidade do ser humano.

A pesquisa mostrou a sexualidade nas etapas do desenvolvimento da pessoa. Para isso, explicou a incidência freudiana em algumas afirmações do autor. O teólogo, portanto, admitiu a importância de Sigmund Freud para o estudo da sexualidade humana. De acordo com a interpretação de Marciano Vidal sobre Freud, a sexualidade não está relacionada somente aos fatores genitais. Ela também significa amor e desejo. O capítulo mostrou que, de acordo com Freud e Marciano Vidal, a sexualidade vai se desenvolvendo na estrutura de personalidade da pessoa. Em cada etapa do desenvolvimento humano ela adquire um significado. Por causa das descobertas de Freud na área da sexualidade, como o próprio autor recordou, apresentou-se brevemente a estrutura do aparelho psíquico freudiano: *id*, *ego* e

superego. Esses mecanismos tiveram um significado importante para a Teologia Moral do autor por lembrarem a dimensão emotiva da moralidade, o que se estende até a sexualidade.

Em relação às descobertas de Freud, Marciano Vidal utilizou, por exemplo, o sentido de vida intrauterina, devido aos fatores negativos e positivos para a sexualidade. Ressaltou-se o significado da experiência do nascimento no âmbito da Moral da Sexualidade. Ou, ainda, a importância da primeira evolução da sexualidade. Destacou-se, também, a dimensão simbólica da “fase edípica” como tema relevante para a moral sexual. Particularmente, o teólogo se interessou mais pelas fases da sexualidade, compreendidas assim: criança, adolescência, experiência juvenil e sexualidade adulta.

De acordo com a primeira fase, o autor lembrou que os psicanalistas admitem que já a partir dos primeiros meses de vida da criança desenvolve uma vida sexual e emocional intensa. A segunda, *adolescência*, mostrou que o teólogo a divide em três períodos: a) o despertar da sexualidade genital (corresponde à capacidade fisiológica dos órgãos genitais); b) a convivência compreendida como relação (aflora o comportamento da rebeldia); c) a emergência das relações “unissexuais”, que são as amizades “apaixonadas” com indivíduos do mesmo sexo e podem ser acompanhadas de práticas homossexuais transitórias. A *sexualidade juvenil*, por sua vez, corresponde ao estabelecimento de relações em que a pessoa busca a própria segurança sexual. E a *sexualidade adulta* se divide em algumas dimensões mais concretas, pois aqui se busca a vivência mais responsável da própria sexualidade compreendida como experiência de vida: união matrimonial, vida de solteiro ou experiência consagrada. Em linhas gerais, a escolha do modelo de vida implica até certo ponto o modo da vivência da própria sexualidade.

Outra influência pertinente nos escritos do autor, além de Freud, correspondeu a Jean Piaget. Não propriamente no âmbito da sexualidade, mas na construção do juízo moral da criança. Sobre essa teoria, o próprio teólogo constatou que a discussão da ontogênese do sentido moral se baseia no princípio do equilíbrio psicossocial. Essa realidade está relacionada à construção do juízo moral da criança. Porém, o principal interesse de Marciano Vidal convergiu para o significado da moral não contratual ou “heterônoma” e a moral contratual ou “autônoma”. A primeira indica ausência de regras. A segunda ensina que através da reciprocidade a criança começa a mudar o próprio comportamento com o surgimento das regras a serem seguidas socialmente, o que Piaget definiu como a passagem da heteronomia para a autonomia.

As regras do jogo utilizadas nessa teoria elucidam o despertar da moralidade infantil, por retirar a criança do estágio egocêntrico. Além desses ensinamentos de Piaget presentes nos escritos de Marciano Vidal, descobriram-se mais duas considerações relevantes: a importância da dimensão intelectual da moralidade e o significado do processo da moralização ou desmoralização ao longo do desenvolvimento da criança e que se estende até a vida adulta.

Outra finalidade desse capítulo consistiu em descrever o sentido do *sexo cromossômico*, *gonádico* e *hormonal* nos escritos do autor. O *sexo cromossômico* se preocupa com a determinação genética do sexo na configuração humana. Já o *sexo gonádico* tem como finalidade a constituição das gônadas e dos órgãos genitais externos. E o *sexo hormonal*, as aparições dos caracteres secundários dos órgãos genitais masculino e feminino. A Sociologia da Sexualidade se preocupa com o desenvolvimento dos pares de cromossomos responsáveis pela formação do sexo masculino e feminino. A Sociologia da Sexualidade não se detém somente nos aspectos genéticos da sexualidade. Significa que nem sempre os fatores biológicos e fisiológicos são os únicos responsáveis pela determinação sexual da pessoa: “se nasce fêmea e se faz mulher. Um fazer-se humano – com – outros”³.

Esses detalhes foram importantes para melhor compreender os mecanismos psíquicos desintegradores da sexualidade humana. O autor pontuou que essas discussões referem-se a um tema complexo para a Moral da Sexualidade. Daí um dos motivos da divisão dessas discussões em três etapas: primeiramente, a patologia da anatomia sexual (anomalias sexuais). Em segundo, a patologia da fisiologia sexual, que corresponde às disfunções sexuais. E, por último, a patologia como manifestação no comportamento sexual traduzida por meio das perversões ou desvios sexuais. As anomalias sexuais podem ser congênitas ou adquiridas, como, por exemplo, o hermafroditismo e as formações vulvares. É de interesse da Moral da Sexualidade o estudo das sexopatias. Algumas patologias sexuais manifestam-se com mais frequência no sexo feminino e outras correspondem diretamente ao sexo masculino.

Para ilustrar tais afirmações, o teólogo descreveu algumas dessas patologias. No sexo feminino tem-se, por exemplo, a anafrodisia (incapacidade de obter orgasmo na relação sexual) e a frigidez (ausência de desejo erótico); a erotomania (delírios de perversão sexual) ou, ainda, o vaginismo (relacionado às contrações dolorosas dos músculos da vagina). Já no sexo masculino, manifestam-se as alterações funcionais sexuais tais como a patologia da

³ VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*, p.272.

ejaculação precoce; impotência sexual; poluição; espermatorreia, protatorreia e hiperexcitação. A ninfomania (impulso sexual exagerado) pode manifestar-se no sexo feminino ou masculino.

O trabalho apresentou a temática dos “desvios e das perversões sexuais”. Porém, de acordo com o teólogo, foram apenas mencionadas as mais típicas, sem muito aprofundá-las: pedofilia (desejo sexual por crianças em que não tenham surgido ainda os pelos pubianos); gerontofilia (desejo sexual por indivíduos idosos); zoofilia (atração sexual por animais); necrofilia (satisfação sexual com cadáver); fetichismo (satisfação sexual por meio de objetos). A finalidade dessa parte consistiu em somar a difícil tarefa da moral diante dessa temática. A Teologia Moral se depara com esses comportamentos imbuídos de traços de enfermidade psíquica: como responsabilizar uma pessoa que apresenta alterações psíquicas no âmbito da enfermidade sexual? Nesse sentido, cabe-lhes o anúncio da graça e, não obstante as contradições, a proclamação do “Evangelho da Cruz” como experiência a ser seguida.

O capítulo ocupou-se, ainda, do estudo do autoerotismo. Essa discussão envolve mecanismos psíquicos e biológicos. Esse comportamento geralmente encontra-se relacionado com as fases das “fixações” e das “regressões” sexuais. Antes de apresentar as considerações de Marciano Vidal, o capítulo colocou em discussão algumas considerações de Sigmund Freud acerca do tema. Para ele, o autoerotismo apresenta relação com as propriedades erógenas na configuração corpórea do ser humano. Por isso Marciano Vidal explicou que esse assunto requer o auxílio das descobertas biológicas e psicológicas. De certa maneira, para o teólogo, o autoerotismo corresponde ao processo evolutivo do indivíduo, por estar associado aos mecanismos biológicos, fisiológicos, sociológicos e psíquicos. Compreender esse comportamento como parte do processo de desenvolvimento da pessoa significa admitir que o mesmo faça parte da existência humana. Porém, se ultrapassa a finalidade desse desenvolvimento e torna-se um comportamento constante na vida adulta, requer-se descobrir os reais motivos dessa prática. A sexualidade, para o teólogo, significa alteridade e não vivência individual, como acontece no autoerotismo. Pede-se ao moralista o conhecimento das ciências humanas para melhor avaliar moralmente essa questão.

Outra área de conhecimento desenvolvida nessa parte da pesquisa correspondeu à *Filosofia da Sexualidade*. Para isso Marciano Vidal serviu-se de três importantes filósofos: Merleau-Ponty, Paul Ricoeur e Martin Buber. Segundo o autor, para a filosofia o homem não somente “tem” umas estruturas biológicas, psicológicas, culturais de indicação sexual; o homem “é” um ser sexuado. Significa que o sexual se instala no núcleo humano; entra na existência enquanto tal. A propósito da influência de Merleau-Ponty nessa parte da Moral da

Sexualidade do autor, foi dito que esse aspecto ficou configurado nas explicações quanto ao significado existencial da sexualidade. Esse sentido existencial acontece no corpo traduzido como mecanismo de comunicação na intersubjetividade. Segundo o teólogo, Merleau-Ponty ensinou que o corpo é portador da intencionalidade, através do princípio da motricidade, inteligência e sexualidade. Assim como o corpo é existência, o mesmo aplica-se à sexualidade. Além disso, o corpo foi concebido como realidade pré-consciente e consciente, pois recebe e oferece desejo.

Já de Paul Ricoer o autor retirou os elementos antropológicos para descrever o aspecto humano da sexualidade. O principal deles se refere à afetividade, pois resguarda o lado humano da sexualidade. Possui uma dimensão instintiva (vital), porém porta também a realidade humana. Significa que ela não se volta somente para o prazer, mas preocupa-se com a ternura. Nessa direção o filósofo Martin Buber desenvolveu a realidade interpessoal da relação que ocorre no “entre”. O “entre” perpassa a visão de Marciano Vidal acerca da inclusão do outro na relação “eu” – “tu”. O “eu” – “tu” converge em direção à dimensão relacional “para formar o “nós” familiar”, cuja finalidade chega ao “vós”, que consiste na relação com Deus.

Além dessas considerações a pesquisa descreveu, ainda, a interpretação fenomenológica do corpo como realidade de abertura e encontro na sexualidade. O século XX acolheu e divulgou a linguagem performática dos corpos. Corpos que falam e que afetam a sexualidade. O corpo tornou-se uma realidade plasmada por meio das imagens. Estudiosos descreveram positivamente a importância do corpo para Frederick Nietzsche e, posteriormente, enriquecida pelas considerações de Edmund Husserl, pois se descobriu que esse fenômeno é mais que realidade espiritual. Ele na condição de “eu” desponta como mecanismo de captação. Emerge em sua estrutura a dimensão da alteridade. Dessa maneira, os aspectos filosóficos lembraram o dinamismo comunicativo do corpo na própria sexualidade.

Com essas nuances, abordou-se a fenomenologia dos gestos carniais para mostrar o significado da relação. Esse processo, nos escritos do autor, recebeu o nome de ética da carícia. A carícia erótica age como forma de encontro amoroso. O beijo e o abraço descreveram duas formas de expressão da carícia erótica. Estenderam-se a essas carícias outras duas: a penetração e o orgasmo. Esses gestos carniais, sobretudo na relação heterossexual, são perpassados pela ambivalência. Por um lado significam acolhida e cuidado do outro na relação. Por outro, podem significar domínio e canibalismo através do comando

do outro. Num primeiro momento, significam amor, ternura, preocupação. Já num segundo momento, esses mesmos gestos podem se converter em violência e dominação.

O capítulo desenvolveu também as discussões relacionadas à homossexualidade. Esse assunto encontra-se presente no Antigo e no Novo Testamento. Ambos condenaram a prática homossexual. Porém, não se trata de uma questão recorrente nos dois Testamentos, diferentemente, por exemplo, da Patrística, em que os Padres condenaram a homossexualidade. Essa mesma prática condenatória sucedeu-se através de concílios como o de Elvira (305-206) e Ancyra (314). Na Idade Média alguns teólogos a condenaram, mas destacou-se Tomás de Aquino ao discorrer mais profundamente sobre o assunto (*pecado contra naturam*). Nesse período ocorreu uma maior “tolerância” quanto à questão do homossexualismo. Após o Concílio Vaticano II, o Magistério Eclesiástico publicou a Declaração *Persona Humana* (1975), considerada o primeiro documento moderno a tratar de forma diferente essa temática.

Segundo Marciano Vidal, o documento distingue dois tipos de homossexualismo: de caráter transitório (falsa educação) e definitivo (constituição patológica). Somente o primeiro é curável. Entretanto, o homossexualismo continua sendo visto pela mencionada declaração como enfermidade patológica. Porém, outros documentos eclesiais, como o Catecismo da Igreja Católica, não falam de patologia ao tratar dessa questão. O autor considerou, para discutir esse tema, os dados antropológicos atrelados à posição eclesial do Magistério. Para Marciano Vidal o homossexualismo não é uma enfermidade. Ele seguiu os ensinamentos do Cardeal B. Hume: toda pessoa possui uma dignidade intrínseca, pois foi criada à imagem de Deus.

Nesse contexto a pesquisa sentiu necessidade de apresentar outra forma de abordar essa discussão (por entender que a atual linguagem sobre o homossexualismo encontra-se viciada): o “*Homo – Erotismo*”, apoiado no pensamento do psicanalista Jurandir Freire. A erótica, a princípio, não tem relação com o homossexualismo. A postura de Marciano Vidal leva em consideração que esse fenômeno corresponde a uma dimensão humana da própria sexualidade. Não há uma explicação apoditicamente satisfatória que possa assegurar sua realidade enigmática. Nem a psicologia nem a psiquiatria conseguiram até o momento desvendá-la. Por isso a necessidade do uso do termo “provisoriedade” para indicar à Teologia Moral o princípio da sensibilidade devido à não capacidade compreensiva da totalidade do fenômeno homossexual. Não cabe, portanto, à moral ter a última palavra a respeito dessa discussão. A posição do teólogo não difere do ensinamento do Magistério

Eclesiástico, a saber, espera-se da pessoa homossexual a vivência da castidade. O que o Magistério reprova e o próprio autor assume em alguns de seus escritos são os atos genitais homossexuais.

A última parte do quarto capítulo dedicou-se à *Teologia da Sexualidade*. Essa recorreu primeiramente às fontes bíblicas. O *Relato Sacerdotal* em Gn 1,26-28 ensinou que Deus criou o ser humano de forma unitária, levando em consideração a diferença entre homem e mulher. Dessa diferença emerge o desejo como caminho a ser percorrido na relação heterossexual. O relato encontra-se dividido em três momentos: o homem como imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,27b). Significa que a sexualidade faz parte da semelhança do ser humano com Deus e afirma a igualdade entre homem e mulher. E, por último, prioriza a fecundidade (cf. Gn 1,28).

O *Relato Javista* de Gn 2,18-24 ensina que Deus criou o ser humano em dois atos. Primeiro o homem e depois a mulher. O relato descreve a sexualidade ao constatar a dimensão do encontro e da abertura ao outro através da seguinte relação: homem e mulher fazem parte de uma mesma unidade carnal. A sexualidade precisa ser concebida como experiência humana. A moral sexual do Antigo Testamento se preocupou mais com as questões de higiene voltada à pureza ritual. Já o Novo Testamento, especialmente através da teologia de Paulo, concebeu o matrimônio cristão não configurado exclusivamente à defesa pró-criativa (cf. Ef 6,1-4). No Cristianismo primitivo (séc. I-VII), aparece o tema da sexualidade nos Padres Apostólicos (séc. I-II): nos escritos do Pseudo Barnabé, Clemente Romano, Pastor de Hermas, Inácio de Antioquia e Policarpo e na *Didaqué*. A Patrística (séc. III-VII) não ofereceu uma reflexão original que pudesse justificar a proibição do ato conjugal visto como pecado da concupiscência. Na Idade Média (séc. VII-XII), os padres e os teólogos penitenciais defenderam o ato sexual voltado exclusivamente para a pró-criação. Somente na Escolástica (séc. XII-XIII) o pensamento de Alberto Magno apresentará considerável avanço ao abordar o aspecto “natural da sexualidade”. Posteriormente tornou-se antropologia teológica.

Para Marciano Vidal, a relação do cristianismo com a sexualidade foi marcada por diversos conflitos. Por isso, é preciso promover uma “limpeza” para retirar os elementos não cristãos incorporados ao Cristianismo no decorrer dos séculos. A visão da sexualidade como fim meramente reprodutivo não tem sua origem no cristianismo, mas no estoicismo. Constatase a necessidade de “des-construir” para “re-construir” a visão entre Cristianismo e sexualidade. Assim, cabe à teologia proporcionar a crítica construtiva diante da “cosmovisão

cristã” da sexualidade. Frequentemente mencionou-se o papel da teologia, segundo a visão do teólogo, cuja finalidade consistiu em mostrar que a sexualidade é uma realidade positiva. É, portanto, parte constitutiva da natureza humana, um Dom na vida do ser humano. Ou ainda, biblicamente, a sexualidade recorda a Aliança de Deus com seu povo.

Outra parte importante desse capítulo consistiu em descrever a relação entre sexualidade, Teologia Sistemática e Dogmática. Segundo o autor, a moral cristã está relacionada com o Verbo Encarnado. Cristo presente na humanidade do ser humano revelou o sentido da sexualidade através da *Encarnação, Salvação e Santificação*. De modo que o Cristianismo recorda por meio da Cristologia que a sexualidade corresponde a uma obra de Deus que também se manifestou em seu próprio Filho. Significa que Deus se deixou ser tocado pela humanidade sexuada. É esse o motivo da relação entre Cristologia e sexualidade. Em segundo lugar, ela está presente na Teologia Trinitária. A Teologia Moral de Marciano Vidal encontra-se ligada aos ensinamentos da Santíssima Trindade.

Esse apontamento se estendeu até a Moral da Sexualidade. A Trindade proporciona à pessoa vivência da relação interpessoal. Torna-se, portanto, modelo para todas as dimensões existenciais. A visão trinitária como recurso linguístico aplicado à sexualidade mostrou que essa corresponde à vivência dialógica. Por meio dessa visão, sublinhou-se que a Trindade na Pessoa do Pai, Filho e Espírito Santo, assume o “outro” pelo princípio da inclusão e da comunicação. Essa referência permitiu conceber a sexualidade como experiência interpessoal alicerçada no respeito ético pelo outro na relação.

A Teologia Dogmática concebe a Eclesiologia como forma de realização da sexualidade na experiência matrimonial e na vida consagrada, que são duas maneiras diferentes de vivência da sexualidade no aspecto eclesial. Priorizaram-se as explicações teológicas do matrimônio nos escritos do autor. A sexualidade na condição de experiência que ocorre no tempo necessita da institucionalização. Por isso o motivo, além da institucionalização por meio do matrimônio, da mesma lógica aplicada à vida consagrada celibatária. São maneiras diferentes de viver o mesmo *Dom* da sexualidade numa mesma experiência de fé. Em seguida, o capítulo descreveu a relação entre sexualidade e Escatologia, como último tema da Teologia Sistemática. Primeiramente, o autor defendeu que a vida do cristão encontra-se marcada pelo Fato Bíblico da Salvação. Da tensão escatológica: “já, porém, ainda não”. A Teologia Moral pautada nesse princípio concebe a esperança como virtude teológica importante na vida do cristão. A sexualidade carrega também esse traço escatológico, pois é marcada pela tensão escatológica. Talvez esteja nessa realidade a

explicação do teólogo sobre o mistério da sexualidade que acontece na vida e morte do ser humano.

O quarto capítulo apresentou o cruzamento das Matrizes antropológicas: *axiológico-kantiana*, *ôntico-social* e *fenomenológico-hermenêutica*. Essa parte exigiu a vinculação com os dados da Psicologia, Filosofia e Teologia da Sexualidade. Para isso, exigiu-se responder um pouco mais a pergunta que a tese havia colocado (no terceiro capítulo) para mostrar a relação entre pessoa e sexualidade: *como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, no intuito de articular a relação entre pessoa e sexualidade?* Diferentemente, o capítulo debruçou-se mais especificamente na problemática da hipótese da tese: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?* Em relação à primeira pergunta, a pesquisa chegou à seguinte conclusão: a *Matriz axiológico-kantiana* ofereceu o fundo ético, cuja finalidade impede tomar a pessoa como meio. Ela é sempre fim em si mesma.

A *Matriz ôntico-social* concebeu a pessoa como ser relacional e a *Matriz fenomenológico-hermenêutica* compreendeu a pessoa como alguém concreto e real em sua existência, pois corresponde a um “sistema único”. Cada Matriz antropológica ofereceu uma compreensão de pessoa: ética, relacional e realidade concreta encarnada. Foram, portanto, três visões de pessoa. Concluiu-se que, devido às três visões de pessoa presentes nas três Matrizes, o mesmo aplicou-se à sexualidade: foram também três concepções de sexualidade emergidas em cada uma das Matrizes. Por exemplo: a *Matriz axiológico-kantiana* se ocupou das discussões éticas da sexualidade. A *ôntico-social* se deteve nos dados relacionais da sexualidade. A *fenomenológico-hermenêutica*, além de ter considerado a sexualidade em seu aspecto relacional, a concebeu como realidade concreta na história de vida do ser humano.

O primeiro diagrama do quarto capítulo descreveu a influência da Psicologia da Sexualidade na *Matriz fenomenológico-hermenêutica* e vice-versa. Já a Filosofia e a Teologia da Sexualidade evidenciaram a incidência com a *Matriz ôntico-social*. Como explicado, a Filosofia e a Teologia da Sexualidade conceberam a pessoa e a sexualidade a partir da perspectiva da relação. A pesquisa não desenvolveu a visão de sexualidade que emergiu em cada uma das Matrizes, apenas assinalou que, devido às três concepções de pessoa, o mesmo poderia estender-se à sexualidade. Com isso, priorizaram-se os dados da *Matriz axiológico-kantiana* devido aos elementos éticos.

O quinto capítulo dedicou-se à construção da *Ética Fundamental da Sexualidade* e da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. Antes, porém, essa parte exigiu a distinção entre “ética” e “moral”. A pesquisa delimitou o entendimento e sentido da ética nos escritos do autor. Para isso, descreveu, primeiramente, a *ética cristã*. Depois, a *ética cristã da sexualidade* e, num terceiro momento, a *ética civil*. Da diferença entre “ética” e “moral”, verificou-se que a ética tem como objetivo o aspecto reflexivo. A moral refere-se aos códigos da realidade social em que o comportamento humano encontra-se configurado. A ética apresenta um ponto de vista crítico-reflexivo acerca desses códigos. A *ética cristã* possui sua origem na Sagrada Escritura e na Tradição Teológica. Na Patrística, ela recebeu influência greco-romana e foi articulada pelos Padres da Igreja. De modo que cada período da história da Igreja apresentou contribuições à sua formação. Essa, portanto, é de princípio religioso e sua principal fonte inspiradora é Jesus Cristo. Tem como referência a pessoa humana associada ao Reino de Deus e ao seguimento de Cristo e não admite a injustiça contra o ser humano.

A *ética cristã da sexualidade* priorizou o dado bíblico da Revelação. O autor explicou que cabe à reflexão teológica distinguir o essencial e acidental para circunscrever o papel da ética cristã aplicada à sexualidade. Espera-se que a teologia seja sempre capaz de dizer que a sexualidade faz parte da criação de Deus oferecida ao homem e à mulher como Dom. Esse dinamismo chamado de sexualidade precisa ser acolhido com responsabilidade. A *ética cristã da sexualidade* se voltou para a sexualidade com o objetivo de criar consciência no ser humano sobre sua própria sexualidade, o que se estendeu até o cuidado do outro nessa dimensão. A *ética civil* priorizou a educação moral para a sociedade, o que não contradiz o programa da ética cristã. O teólogo explicou que a *ética civil* detém-se na formação da consciência, porém não vinculada aos princípios religiosos. Não permanece presa ao tema específico da sexualidade, mas se preocupa com todas as dimensões existenciais.

A pesquisa mostrou que o princípio-matriz da ética da sexualidade nos escritos de Marciano Vidal é a pessoa. Dessa forma, o autor priorizou em sua produção teológico-moral os elementos filosóficos, psicológicos e teológicos para indicar essa centralidade da ética na pessoa. Uma vez que o capítulo estabeleceu um caminho pedagógico para se chegar à *Ética Fundamental da Sexualidade* e posteriormente à *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*, foi necessário descrever algumas ideias presentes na Moral Casuística para depois falar da ética na Moral Renovada. Segundo o teólogo, as *Institutiones morales* (séc. XVII) circunscrevem a independência da Teologia Moral das demais áreas da teologia. Assim, esse modelo de moral prevaleceu do século XVII a meados do século XX, com o advento do Concílio Vaticano II.

O nome mais expressivo citado pelo autor foi Santo Afonso Maria de Ligório. Sua famosa *Theologia moralis* muito contribuiu para estabelecer uma linguagem nem *laxista*, ou *rigorista*, mas destacou-se pelo princípio do *equiprobabilismo*.

Marciano Vidal insiste na necessidade do suporte bíblico à Teologia Moral. O entrelaçamento das ciências humanas no âmbito da Teologia Moral passa por dois saberes: teológico e ético. O *Ethos* cristão encontra-se em diálogo também com os saberes humanos. Portanto, as Matrizes antropológicas mostraram que o princípio central da Ética é a própria pessoa. Uma das obras do autor atesta essa afirmação: *Ética da pessoa*. A pessoa corresponde a uma realidade moral. Os postulados *epistemológicos* e *metodológicos* utilizados por Marciano Vidal atestaram essa afirmação. A Revelação cristã indicou o “lugar teológico” da ética sexual. E a dimensão epistemológica e metodológica se preocupou com a Revelação e a Antropologia. De um lado tem-se a Revelação (epistemologia) e de outro a Antropologia (metodologia).

O caminho escolhido pelo teólogo foi o da “antropologia sexual” e não o da “lei natural”. A primeira mostrou que a sexualidade tem sua fundamentação na Revelação. Já a segunda seguiu os ensinamentos dos estoicos e adotados por alguns Padres da Igreja. O capítulo mostrou a passagem da “lei natural” à “antropologia sexual”. Porém, a Teologia Moral precisou fundamentar-se na Revelação bíblica atrelada às mediações das ciências humanas. A formação da consciência pareceu ser o critério mais apropriado para a discussão desse assunto. A Encíclica *Humane Vitae* (1968), ao propor a discussão do controle da natalidade, “evocou” o conceito de “lei natural”. Segundo o teólogo, após essa encíclica, ocorreu no âmbito da sexualidade matrimonial “uma notável ‘crise’ na consciência moral católica”. Da complexidade dessa discussão, a pesquisa descreveu a metodologia empregada pelo autor: do “casuísmo” a um sistema de “orientações”. A proposta casuística priorizava a dimensão genital da sexualidade e não sua realidade relacional. O próprio Santo Tomás de Aquino, como ressaltado por Marciano Vidal, já havia condenado os estoicos por esses terem construído uma moral sem afetividade.

O sistema de “orientações” priorizou a formação da consciência como meio de responsabilizar o indivíduo pelos próprios atos, o que se estende até outrem. O capítulo mostrou, ainda, que o sistema de “orientações” levou em consideração a visão positiva do autor sobre o corpo humano como lugar onde se manifesta a sexualidade humana. Por isso, Revelação e Antropologia mostraram que as insistências *antropológicas* e *teológicas* indicaram que a sexualidade corresponde a uma realidade relacional e não somente à

dimensão biológica e fisiológica. O corpo humano foi também “afetado” pelo Corpo de Cristo; eis aí a fundamentação relacional da sexualidade por meio do corpo do ser humano.

A pesquisa serviu-se, ainda, das leituras *diacrônica e sincrônica* dos escritos do teólogo relacionados à sexualidade para, num segundo momento, responder a pergunta: *há evolução ou mudanças em relação à compreensão da sexualidade?* Cronologicamente, a primeira análise correspondeu ao primeiro escrito dessa área, *Moral do amor e da sexualidade* (1971). Constatou-se que a sexualidade foi desenvolvida nessa obra em três dimensões: Filosofia, Teologia e Psicologia da Sexualidade. Ao comparar essa edição com outra, *Moral de actitudes: ética da pessoa: moral do amor e da sexualidade* (1985), descobriram-se duas mudanças importantes: prevaleceu *Psicologia da Sexualidade*, porém mudou-se de *Filosofia da Sexualidade* para *Dimensão dialógica da sexualidade* e de *Teologia da Sexualidade* para *Cristianismo e sexualidade*.

Pedagogicamente, os escritos posteriores foram agrupados em dois blocos: o primeiro preocupou-se com os escritos da área da *Moral do Matrimônio*. Para isso, pautou-se na cronologia das publicações: 1972; 1980; 1986; 2001; 2003. Observou-se, portanto, que há um traço comum nessas obras: a preocupação ética como assunto recorrente e a insistência quanto aos ensinamentos bíblicos no matrimônio. Emergiram também os desafios voltados ao aspecto eclesial, porém não aprofundado pela tese. Outro fator comum consistiu na postura da “benignidade pastoral” frente aos desafios do matrimônio por causa da “fragilidade humana”. O segundo bloco voltou-se para os escritos de *Ética e sexualidade*. Além da primeira publicação, ocorrida em 1971, o teólogo dedicou-se a outras importantes obras: 1991; 2000 e duas em 2008. O tema da ética encontra-se fundamentado em três áreas do saber: Sagrada Escritura, Magistério Eclesiástico e ciências humanas. Além desses escritos, a pesquisa utilizou também os três volumes da *Moral de atitudes* e vários artigos.

Após essas comparações, o capítulo procurou, finalmente, responder a pergunta relacionada: *há evolução ou mudanças?* Descobriram-se mudanças importantes. A primeira quanto à edição da *Moral do amor e da sexualidade* (1971), comparando-a com a segunda, de 1985: muda-se de *Filosofia da Sexualidade* para *Dimensão dialógica da sexualidade* e de *Teologia da Sexualidade* para *Cristianismo e sexualidade*. Essas mudanças são significativas, pois a primeira revela que o autor insistiu ainda mais na defesa dialógica (relacional) da sexualidade. A segunda agregou outros temas ao estudo da sexualidade ao priorizar “cristianismo” e não “teologia” da sexualidade. Logicamente, como explicado, as discussões teológicas da sexualidade encontraram-se presentes no cristianismo. A segunda mudança

explicada consistiu na variação entre *Moral da sexualidade* (1971) para *Ética da sexualidade* (1991). Priorizou-se a “ética” como aspecto reflexivo “da” e “na” sexualidade. A terceira mudança ocorreu no aspecto *Moral do Matrimônio*. O autor adota uma excelente fundamentação bíblica e a sensibilidade pastoral como critério ético. Além desses temas, Marciano Vidal tem refletido sobre a *Ética feminina*. Desse modo, a quarta constatação convergiu para a variação dos conceitos de “sexo” para “gênero”. Ou seja, o teólogo encontra-se muito bem atualizado a essas novas discussões no campo da Moral da Sexualidade.

Após esse percurso, o capítulo se deteve na construção da *Ética Fundamental da Sexualidade* e, depois, se voltou para a formulação da *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*. Seguiram-se as orientações de um diagrama: partiu-se da *Matriz axiológico-kantiana* (devido ao fundo ético), depois se chegou à *Ética Fundamental da Sexualidade* (a pessoa como sua principal meta) e, por último, à *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* (que contemplou os dois passos anteriormente seguidos em conformidade ao mistério do Verbo Encarnado que “afetou” a sexualidade). Como formular a normativa ética cristã no âmbito do comportamento sexual?

Por isso, a *Ética Fundamental da Sexualidade* fundamentou-se não propriamente na exigência do dever kantiano, mas no princípio do desejo humano. Porém, desejo traduzido em responsabilidade. Quanto mais autônoma a pessoa, mais responsável torna-se o acolhimento do outro através da sexualidade. Assim, o tema da *Ética Fundamental da Sexualidade* não é outro senão a própria pessoa. Nesse contexto, a ética “na” sexualidade procurou mostrar que a sexualidade precisa ser acolhida por meio de seus significantes (desejo, acolhida e vida). Já a ética “da” sexualidade priorizou o aspecto do cuidado e da humanização da sexualidade.

A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* ressaltou a condição humana tacitamente afetada também pela esfera sexual. A *Teo-Lógica* enfatizou que Deus se revelou em Jesus Cristo. Por isso o ser humano tem “acesso” a Deus através de Cristo como “alguém” sexual e portador de um corpo de “carne”. Sua humanização não se encontra em outro lugar senão na realidade da “carnalidade”, pois não há sexualidade sem corpo. O Filho de Deus é portador de um corpo de carne, porém não viveu segundo a “carne”. Dessa constatação explicou-se, portanto, que a “ética da santidade” leva em consideração o corpo como templo do Espírito Santo (cf. 1Cor 6,19). A *Teo-Lógica* revelou que a pessoa humana é a meta central da *Ética Fundamental da Sexualidade*. Trata-se de conceber a pessoa em sua corporeidade. Foi explicado, ainda, que a pessoa concebida através de seu corpo leva a concluir que ela não

deve ser usada como “meio” para a satisfação do gozo e dos desejos desenfreados. A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade*, de acordo com os ensinamentos das Matrizes antropológicas, sobretudo a *axiológico-kantiana*, constatou a necessidade da inclusão do traço antropológico nessas considerações. A *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* voltou-se para a pessoa compreendida como sua principal finalidade. Por isso a *Matriz axiológico-kantiana* considera a pessoa como “fim” e não “meio” em suas relações sociais, o que se estendeu à sexualidade. Ela, nos escritos do teólogo, corresponde a um fenômeno que acontece na totalidade da pessoa humana.

A *Matriz axiológico-kantiana* não compreende a pessoa desvinculada de sua eticidade. Afirmou-se a adesão de Marciano Vidal a Santo Tomás de Aquino e especialmente sua ligação com Immanuel Kant quanto à *teologia da imagem*. A sexualidade também se encontra nessa visão teológica. A imagem de Deus refletida na sexualidade do ser humano a impede de concebê-la com objeto por se tratar do princípio do respeito. Nesse sentido, a *Ética Teo-Lógica da Sexualidade* abriu caminho para conceber o ser humano como alguém sexuado e incorporado ao Corpo de Cristo. De modo que os “traços” de Cristo encontram-se presentes na “carne” do ser humano. Ou melhor, em sua sexualidade. Porém, o fato de ser “carne” não implica agir segundo a “carne”, mas de acordo com o Espírito. Priorizou-se, portanto, o dado teológico da *Encarnação*. Estende-se a *Santificação* por meio da tensão escatológica. A pessoa vai se santificando através da própria sexualidade. E, por último, a *Salvação*, compreendida como *Dom* da humanidade de Cristo que engloba a sexualidade.

A pesquisa destacou o passo realizado pelo teólogo: da *Ética Fundamental* à moral concreta – do “fundamental” ao “concreto”. Foram utilizados, a princípio, dois exemplos que ilustraram essa passagem: tratou-se apenas de sublinhar dois temas desenvolvidos na pesquisa: o homossexualismo e o matrimônio. Para ambos os exemplos vale a seguinte explicação: primeiramente, o autor apresentou as considerações teóricas e depois sua análise ética sobre o assunto. E, num segundo momento, para ilustrar ainda mais a necessidade da passagem do “teórico” ao “prático”, o capítulo destacou o tema da educação sexual. O teólogo defendeu a necessidade de projetos educativos em favor da conscientização desse Dom chamado sexualidade.

Cabe, primeiramente, à *família* o processo educativo por meio do testemunho da própria sexualidade. A segunda instância responsável pela educação sexual é a *escola*. Dessa pede-se a formação das crianças e adolescentes nessa dimensão. A terceira instância responsável por esse processo é a *sociedade*. Espera-se que os programas de conscientização

voltados para as dimensões saudáveis da sexualidade possam colaborar na formação da pessoa. A última instância responsável pela formação sexual é a *comunidade cristã*. Essa procura introduzir o ser humano no mistério da fé, como alguém portador de uma sexualidade.

Os objetivos e conteúdos da educação sexual precisam contemplar a sexualidade como realidade que faz parte da totalidade da pessoa. Emergiu, por exemplo, a necessidade de se pensarem os conteúdos não somente direcionados às informações, mas que possam proporcionar a reflexão acerca dos valores da sexualidade que levem à formação da consciência. Para alcançar essa finalidade é preciso focar as dimensões que compõem a sexualidade: biológica, afetiva e social. Os objetivos precisam priorizar a necessidade da educação sexual em diálogo com os ensinamentos éticos, jurídicos e didáticos, cuja finalidade visa à formação dos profissionais dessa área. Marciano Vidal afirmou que os objetivos precisam levar em consideração a *Declaração Universal dos Direitos Sexuais* como referencial axiológico da pessoa. A finalidade da educação sexual não é outra senão a capacidade de proporcionar à pessoa o cuidado da própria sexualidade e da sexualidade do outro.

A última parte do quinto capítulo se posicionou diante da pergunta e da hipótese que a tese procurou responder: *como decifrar na ética teológica de Marciano Vidal as Matrizes antropológicas subjacentes ao conceito de pessoa, no intuito de articular a relação entre pessoa e sexualidade?* A hipótese: *é possível afirmar que a ética da sexualidade de Marciano Vidal depende dos vários matizes do conceito de pessoa, e eles incidem na visão da sexualidade?* Sobre a pergunta, as Matrizes antropológicas (*axiológico-kantiana; ôntico-social e fenomenológico-hermenêutica*) incidem quanto ao “significado” de pessoa. Assim, acerca da articulação entre pessoa e sexualidade, a pesquisa mostrou que ambos os conceitos são inseparáveis: não respeitar a pessoa equivale a não respeitar sua sexualidade e vice-versa. Como explicou Marciano Vidal, a Sagrada Escritura não concebe a separação entre “pessoa” e “sexualidade”.

Sobre a hipótese, a pesquisa demonstrou que a *ética da sexualidade* do autor depende dos vários matizes do conceito de pessoa. De fato, eles incidem na sua visão da sexualidade. Por isso explicou-se que o centro de sua ética é a pessoa. De maneira mais específica, ainda foi demonstrado pela *Matriz axiológico-kantiana*.

A pesquisa constatou que o autor defendeu na parte da *educação sexual* a possibilidade de uma “educação integral e harmoniosa da pessoa”. Pensamos diferente: a

sexualidade nem sempre pertence à ordem da “integração”. Ou ainda, não significa que se trata de um fenômeno “harmônico”. O próprio teólogo concebe, como se mostrou no final do segundo capítulo, a sexualidade na ordem da “complexidade”. Como algo pode ser “complexo”, “integral” e “harmônico” ao mesmo tempo? Talvez essa concepção possa ser mais bem compreendida nos seguintes termos: a sexualidade pertence à ordem da “complexidade”. Admitida essa possibilidade, pode-se pensar em dialogar com esse fenômeno ambivalente para num segundo momento propor o princípio da “integração harmoniosa” na configuração da pessoa.

Merece observação a não continuidade em seus escritos quanto à discussão do corpo (segundo capítulo), tema em estudo nos dias atuais. Na atual conjuntura torna-se quase impossível para a teologia não abordar as consequências e o lugar do corpo humano no universo da sexualidade. Pensamos que as discussões na perspectiva ética necessitam passar pelo conceito e significado do corpo. Em terceiro, o não aprofundamento da relação entre pessoa e sexualidade (terceiro e quarto capítulos), objeto de investigação da pesquisa. Porém, o autor oferece ao leitor os elementos psicológicos, filosóficos e teológicos sobre a sexualidade, para, num segundo momento, articulá-los de acordo com seu interesse. Por último, o estilo reiterativo do autor. Significa que o mesmo tema ou discussão se repete em mais de uma obra, ou artigo. Essa característica corresponde ao seu modo de fazer teologia. Por um lado se torna repetitivo, mas, por outro, facilita a compreensão de seu pensamento. Procuramos seguir esse traço presente em sua obra, para melhor explicar a proposta a que a pesquisa se propôs, sobretudo no decorrer dos capítulos e, especialmente, nas conclusões dos mesmos.

Com o término da conclusão dos cinco capítulos, gostaria, ainda, de posicionar-me diante de quatro realidades pertinentes: a predominante força que é o sexo; algumas considerações sobre a *união civil entre pessoas do mesmo sexo*; a homossexualidade relacionada à direção espiritual e o papel da teologia diante da sexualidade. Esses temas estão presentes no cotidiano da experiência cristã. Quanto ao primeiro, devemos admitir uma verdade incontestável: “A força do sexo é, em geral, superior ao homem e desautoriza a pretensão da razão iluminada que se acredita capaz de dominar todas as dimensões humanas”⁴. Como ressalta González Faus, somente uma espécie de “força mística” pode dar condições ao homem de enfrentar a questão do sexo. Os esclarecimentos desse teólogo

⁴ FAUS, J. I. G. *Sexo, verdades e discurso eclesialístico*. São Paulo: Loyola, 1999, p.10.

lembram que a Igreja jamais ensinou que o sexo precisa ser concebido como uma experiência má, embora o ensinamento de alguns Padres insista nesse ponto. O que a Igreja ensina e a psicologia comprova é que o sexo é mais forte do que o ser humano.

Inevitavelmente, vivemos numa cultura do ver e do tocar. O dispositivo cognitivo que perpassa a configuração humana está programado para captar o que os olhos conseguem enxergar. Às vezes, o sexo emerge desvinculado do amor, pois nem sempre esse sentimento se encontra presente na corporeidade do outro. Para dificultar ainda mais a constatação da força que é o sexo, os meios de comunicação geralmente separam sexo e amor. Os filmes, as novelas e os comerciais televisivos retratam muito bem esse ponto. Da separação entre amor e sexo, a consequência não poderia ser outra: sexo corresponde a um simples ato fisiológico que, nas palavras de Gonzáles Faus, se traduz como “comer e beber”. Marciano Vidal tocou num ponto determinante: o prazer na dimensão da sexualidade corresponde mais à demanda psíquica que propriamente teológica. Nessa mesma linha, o teólogo lembrou as dificuldades em relação ao papel da ética “da” e “na” sexualidade diante do desejo humano. Particularmente, não encontrei resposta a essa demanda. Encerro a primeira parte com um pensamento: “A todos aqueles com os quais tantas vezes discutimos esses temas, sem chegar a um esclarecimento cabal e sem nos convencer talvez, mas, quem sabe?, terminando por ter uns pelos outros um pouco mais de respeito e apreço”⁵.

O motivo de retomar o segundo ponto consiste em debater um pouco mais a realidade da homossexualidade, por saber que recentemente surgiu no Brasil uma polêmica em torno a esse tema. Estamos nos referindo à *união civil entre pessoas do mesmo sexo* (Projeto de Lei 1151/95). Não vamos entrar nos detalhes dessa discussão, mas seria uma falha ao menos não mencionar a promulgação dessa lei. Essa curta reflexão não tem por finalidade apresentar uma crítica pessoal relacionada à preferência sexual, mas apenas trazer à baila o que a sociedade e a Igreja têm presenciado nos últimos meses.

Etimologicamente, segundo a literatura, a palavra homossexual é formada pela junção dos vocábulos “*homo*” e “*sexual*”. *Homo*, do grego “*hómos*”, que significa semelhante, e *sexual*, do latim “*sexu*”, que é relativo ou pertencente ao sexo. A junção das duas palavras indica a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo. Através da *união civil entre pessoas do mesmo sexo*, essa lei procura resguardar os direitos de casais homossexuais que já convivem juntos e de futuras uniões dessa natureza. Quais as consequências dessa

⁵ FAUS, J. I. G. *Sexo, verdades e discurso eclesialístico*, p.7.

união para a pastoral? Escutamos frequentemente que alguns casais homossexuais procuram as paróquias para pedir ao menos uma bênção para as alianças. Além de garantir os direitos ao companheiro(a), devido à morte de um dos casais homossexuais, a lei visa também “mudar” a visão que a sociedade às vezes tem da pessoa homossexual, estereotipada como “aberração sexual” ou portadora de uma “perversão sexual”. Percebemos ao menos um ponto polêmico da mencionada lei: a insistência de que a comunidade precisa aceitar a pessoa homossexual.

O respeito pelos homossexuais deve sim fazer parte do cotidiano das pessoas. Porém, há uma confusão entre “aceitação” e “respeito”. Aceitar alguém homossexual, da maneira como ela é, trata-se de um processo íntimo da parte de cada um de nós. Em contraposição, o homossexual que exige que o outro o aceite como ele(a) é está pedindo aquilo que o outro nem sempre consegue oferecer. Alguns não têm estrutura psicológica para “aceitar” aquele(a) que é diferente da sua própria sexualidade. Como exigir o que está além de sua capacidade compreensiva? O respeito, por sua vez, não cobra a aceitação. Ele simplesmente pede que possamos olhar para o fenômeno da homossexualidade e procuremos não depreciar a manifestação dessa condição no outro que é imagem e semelhança de Deus e meu semelhante.

Não temos conhecimento das estatísticas para mostrar a porcentagem de pessoas homossexuais que procuram a Igreja Católica para o sacramento da confissão. Podemos apenas intuir que esse número é inferior comparado com a demanda dessa prática pelos casais heterossexuais. Talvez um dos motivos desse fato consista na própria autodiscriminação do homossexual diante do auxílio espiritual. Muitos se veem como “pecadores” e não merecedores da graça de Deus. Porém, tem havido algumas tentativas de auxílio espiritual às pessoas homossexuais por parte de alguns membros da Igreja Católica. Não se trata propriamente do sacramento da confissão, mas da *direção espiritual*.

O presbítero e teólogo americano James Empereur escreveu não faz muito tempo um livro sobre esse assunto: *Direção espiritual e homossexualidade* (2006). James, em sua prática como diretor espiritual a homossexuais, identificou três níveis de passagem vivenciados pelas pessoas homossexuais dirigidas por ele ao longo dos anos: o gay *conformista*, o *consciencioso* e o *interindividual*. Ele salienta que “o desenvolvimento espiritual das pessoas normalmente acompanha seu desenvolvimento psicológico”⁶. Segundo James, no processo de acompanhamento espiritual, o gay *conformista* se depara com algumas

⁶ EMPEREUR, J. L. *Direção espiritual e homossexualidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p.147.

questões: como eles se sentem sendo categorizados como pessoas de desejo sem limites? Como se sentem quando as pessoas heterossexuais percebem que estão se tornando definidos como pessoas com desejos proibidos? Psicologicamente e espiritualmente, o *conformista* experimenta seu mundo fraco e sem muito diálogo com seus sentimentos, traduzido na ausência de uma falta de profundidade. São movidos muitas vezes pelos sentimentos genitais. Encontram-se, portanto, distantes de seu próprio interior e não se sentem amados por Deus. Significa que não têm consciência de suas possibilidades espirituais e que despertá-las é o objetivo da direção espiritual.

Concluída a etapa *conformista*, as pessoas homossexuais dirigidas espiritualmente passam para uma segunda fase chamada de *conscienciosa*. Diferentemente da primeira, essa etapa se depara com uma crescente consciência de si. Recebe esse nome devido às novas experiências que são incluídas na consciência. Cabe à direção espiritual nesse ponto ajudar o dirigido a reconstruir sua identidade. Descubrem a importância da consciência de suas motivações. Procuram cuidar mais de si. A construção da identidade procura extrapolar a demanda meramente psicológica para atingir o dinamismo da fé. Trabalhada mais a intimidade, ocorrem, assim, duas passagens importantes: a primeira consiste na aceitação de si; a segunda, em ser reconhecido e amado pelo que sou.

A última passagem corresponde à etapa *interindividual*. Segundo James Empereur, o termo “interindividual” significa o nível em que se encontram pessoas livres para serem elas mesmas e também deixar que as outras sejam elas mesmas em sua plenitude. A experiência da tolerância assume um importante protagonismo ora com os próprios conflitos, ora na relação com os opostos. Extrapolam a percepção individual e atingem a consciência social. Sentimentalmente, procuram relacionar-se com mais profundidade. Atingem um excelente grau de consciência sobre o mundo do qual fazem parte. Até mesmo a imagem de Deus toma outra direção comparando-se as duas primeiras etapas. Veem-se, por exemplo, como co-criadores com Deus na formação de um mundo mais justo e fraterno. Percebemos, portanto, que há muito que ser feito pastoralmente para lidar com o fenômeno da homossexualidade.

Por último, o papel da teologia diante da sexualidade. Ela se preocupa com a existência cristã, pois se detém no modo de falar da coerência de Deus a partir das Escrituras. O discurso da teologia tem uma responsabilidade por meio da vivência da fé na comunidade cristã e na experiência eclesial. Por isso a importância de enfatizar que essa ciência tem como

meta lembrar que a sexualidade consiste num dom criado por Deus e oferecido ao ser humano. Portanto, para a doutrina bíblica, o cristão é alguém sexuado.

Contemplando todo o processo debatido ao longo deste trabalho, sobretudo diante da complexidade da sexualidade na configuração da existência humana, Gonzáles Faus ajuda a traduzir em poucas palavras o que tentamos explicar no decorrer desta tese:

A pergunta que o amor humano suscita é, pois, se nesse campo existe algo semelhante ao que a Carta aos Hebreus qualifica como “um sumo sacerdote eminente que atravessou os céus” (Hb 4,14) e tornou inúteis todos os sacerdócios antigos. O amor humano é a procura desse “sumo e eterno sacerdócio novo” (para usar uma imagem religiosa), desse “eterno e definitivo” gesto de amor. E acaba aprendendo que esse gesto definitivo não existe, que o ato de amor só chega a ser o gesto fracassado de uma ternura impotente para se expressar totalmente. *É como a melhor obra de arte, que deixa o artista insatisfeito, pois percebe que não conseguiu expressar tudo o que queria.* E, quem sabe?, acaba até golpeando sua obra, como fez Michelangelo com seu Moisés⁷.

⁷ FAUS, J. I. G. *Sexo, verdades e discurso eclesialístico*, p.17 (grifo do autor).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bibliografía de Marciano Vidal

Livros

VIDAL, M. *Moral y sexualidad prematrimonial: antropología y moral cristiana* 13. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1972.

VIDAL, M. *Moral del amor y de la sexualidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.

VIDAL, M. *Cómo hablar del pecado hoy: hacia una moral crítica del pecado*. Madrid: Propaganda Popular Católica, 1974.

VIDAL, M.; BÖCKLE, F.; KOHNER, J. *Sexualidad prematrimonial*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral: lo que tiene que decir*. Madrid: Paulinas, 1976.

VIDAL, M. *El nuevo rostro de la moral: de la “crisis moral” a la “moral crítica”*. Madrid: Paulinas, 1976.

VIDAL, M. *Moral de actitudes: ética de la persona*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1977. v.2.

VIDAL, M. *Modelos de una ética cristiana*. Madrid: Editorial Mañana, 1977.

VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral social*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1979. v.3.

VIDAL, M. *Moral del matrimonio*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1980.

VIDAL, M. *El discernimiento ético: hacia una estimativa moral crítica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral fundamental*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1981. v.1.

VIDAL, M. *Ética civil y sociedad democrática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1984.

VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona: moral del amor y de la sexualidad*. 5.ed. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1985. v.2.

VIDAL, M. *El camino de la ética cristiana*. Estella: Verbo Divino, Madrid: Paulinas, 1985.

VIDAL, M. *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral: Alfonso de Liguori (1696-1787)*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1986.

- VIDAL, M. *Familia y valores éticos*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro – Promoción Popular Cristiana, 1986.
- VIDAL, M.; SCHURR, V. *Bernard Häring y su nueva teología moral católica*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1989.
- VIDAL, M. *et al. La fecundación artificial: ciencia y ética*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1990.
- VIDAL, M. *Ética de la sexualidad*. Madrid: Tecnos, 1991.
- VIDAL, M. *Moral de actitudes: moral de la persona y bioética teológica*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1991. v.2-1.
- VIDAL, M. (Ed.) *et al. Nuevo diccionario de teología moral*. Madrid: Paulinas, 1992.
- VIDAL, M. *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992.
- VIDAL, M. *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*. Navarra: Verbo Divino, 1992.
- VIDAL, M. *Bioética: estudios de bioética racional*. Madrid: Tecnos, 1994.
- VIDAL, M. *La estimativa moral: propuestas para la educación ética*. Madrid: PPC Editorial y Distribuidora, 1996.
- VIDAL, M. *Diez palabras clave en moral del futuro*. Navarra: Verbo Divino, 1999.
- VIDAL, M. *Diez palabras clave sobre vida consagrada: Ética Estilo de Vida*. Navarra: Verbo Divino, 1999.
- VIDAL, M. *Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- VIDAL, M. *Feminismo y ética: como “feminizar” la moral*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 2000.
- VIDAL, M. *Trinidad y vida moral: la comunión trinitaria y el diálogo ético en la sociedad secular*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002. (Semanas de estudios trinitarios).
- VIDAL, M. *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana: teología, moral y pastoral*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- VIDAL, M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- VIDAL, M. *La redención en Cristo*. Secretariado General para la Espiritualidad: redención y moral. Perspectivas desde la tradición redentorista. Roma: Editorial Kimres, 2007.
- VIDAL, M. *Psicologia do sentido moral: obra em colaboração com a Equipe de Reflexão Psicológica (ERP) da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)*. Aparecida: Santuário, 2008.
- VIDAL, M. *Sexualidad y cristianismo: orientaciones éticas y perspectivas sobre la homosexualidad*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 2009.
- VIDAL, M. *Historia de la teología moral: la moral en el cristianismo antiguo (ss. I-VII)*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 2010. v.2.

Artigos

- VIDAL, M. Renovación de la teología moral: Congreso de Madrid, 13-16 de octubre de 1965. *Pentecostés*, Madrid, n.10, p.76-102, 1966.

- VIDAL, M. El comportamiento del apóstol durante la Misión según las consignas de Mt 10,8b-16. *Pentecostés*, Madrid, n.16, p.3-63, 1968.
- VIDAL, M. La sexualidad humana y su forma institucionalizadora. *Pentecostés*, Madrid, n.28, p.6-20, 1972.
- VIDAL, M. Antropología teológica y moral. *Pentecostés*, Madrid, n.36, p.5-23, 1974.
- VIDAL, M. La figura ética del cristiano. *Pentecostés*, Madrid, n.40, p.3-40, 1975.
- VIDAL, M. Existe una ética cristiana?: sentido y función de la moral cristiana en una época secular. *Pentecostés*, Madrid, n.44, p.3-53, 1976.
- VIDAL, M. Organización de la educación ética en el sistema educativo. *Moralia*, Madrid, n.6, p.282-311, 1980.
- VIDAL, M. Mujer y ética. *Moralia*, Madrid, n.9, p.29-53, 1981.
- VIDAL, M. La ética civil, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática. *Moralia*, Madrid, n.5, p.89-113, 1983.
- VIDAL, M. Ética narrativa en los Evangelios: aproximaciones generales de carácter metodológico y temático. *Moralia*, Madrid, n.21, p.145-171, 1984.
- VIDAL, M. Ética narrativa en los Evangelios. *Studia Moralia*, Roma, n.21, p.151-178, 1984.
- VIDAL, M. La solidaridad: nueva frontera de la teología moral. *Studia Moralia*, Roma, n.23, p.99-126, 1985.
- VIDAL, M. La "práxis": rasgo característico de la moral alfonsiana y reto a la teología moral actual. *Studia Moralia*, Roma, n.25, p.299-326, 1987.
- VIDAL, M. Existe el "derecho a procrear?". *Moralia*, Madrid, n.33, p.39-50, 1987.
- VIDAL, M. Congreso Internacional de Bioética organizado por la Academia Alfonsiana en honor de San Alfonso de Liguori (1696-1787). *Studia Moralia*, Roma, n.26, p.286-290, 1988.
- VIDAL, M. La ética cristiana en la nueva situación española. *Selecciones de Teología*, Carthaginensia, n.109, p.51-55, 1989.
- VIDAL, M. La moral como servicio a la causa del hombre: orientación fundamental de la reflexión teológico-moral, hoy. *Moralia*, Madrid, n.45, p.19, 1990.
- VIDAL, M. La moral pública en el contexto de la ética civil. *Sal Terrae*, Madrid, n.7, p.501-511, 1990.
- VIDAL, M. La matriz tomista de la moral general en el Catecismo de la Iglesia Católica. *Studia Moralia*, Roma, n.32, p.21-43, 1994.
- VIDAL, M. Opción fundamental y conciencia moral en la Encíclica Veritatis splendor. *Moralia*, Madrid, n.61, p.5-30, 1994.
- VIDAL, M. 25 años de reflexión moral (1970-1995). *Moralia*, Madrid, n.70, p.141-174, 1996.
- VIDAL, M. La vertiente ética del SIDA. *Moralia*, Madrid, n.77, p.101-112, 1998.
- VIDAL, M. Progreso en la tradición moral. *Moralia*, Madrid, n.84, p.39-56, 1999.
- VIDAL, M. Rasgos innovadores en la Moral de San Alfonso. *Studia Moralia*, Roma, n.38, p.347-380, 2000.
- VIDAL, M. La Trinidad: origen y meta de la moral cristiana. *Studia Moralia*, Roma, n.38, p.67-101, 2000.

VIDAL, M. La “mundanidad” de la moral cristiana: en las huellas de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. *Moralia*, Madrid, n.23, p.173-192, 2000.

VIDAL, M. Por qué he escrito una “Nueva moral fundamental”. *Moralia*, Madrid, n.23, p.513-526, 2000.

VIDAL, M. Bernhard Häring: intérprete y acrecentador de la tradición alfonsiana. *Studia Moralia*, Roma, n.43, p.127-152, 2005.

VIDAL, M. Propuestas para una “normalización” eclesial de las parejas católicas “recasadas”. *Moralia*, Madrid, n.109, p.83-110, 2006.

VIDAL, M. El problema de una ética universal: a propósito del paradigma propuesto por la Comisión Teológica Internacional (2009). *Moralia*, Madrid, n.128, p.365-383, 2010.

VIDAL, M. L’etica teologica nell’era della globalizzazione. *Rivista de teologia morale*, Bologna, n.166, p.181-208, 2010.

2. Outras referências

ANATRELLA, T. *A diferença interdita: sexualidade, educação, violência*. São Paulo: Loyola, 2001.

BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BELLO, A. A. *A fenomenologia do ser humano*. São Paulo: Edusc, 2000.

BENZERATH, M. Recensione del “Diez años de teología moral: la temática moral en las revistas en el decênio 1980-1989”. *Studia Moralia*, Roma, n.29, p.525-526, 1991.

BILLY, D. Recensione del “Moral y espiritualidad: dela separación a la convergencia”. *Studia Moralia*, Roma, n.2, p.645-646, 1998.

BIOETICA E CULTURA. Appunti di “Manuale di ética teologica. 3: morale sociale”. Sicilia, n.1, p.122, 1999.

BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. *Qualitative research for education: an introduction to theories and methods*. Boston: Allyn and Bacon, 2003.

BORDEYNE, P. Reactivating the ethical resources of christian faith. *Studia Moralia*, Roma, n.5, p.13-46, 2011.

BORRILLO, D. *A sexualidade tem futuro?*. São Paulo: Loyola, 2002.

BRETZKE, J. T. Appunti di “Diez años de teología moral: la temática moral en las revistas en el decênio 1980-1989 (Estudios de etica teológica, 9)”. *Gregorianum*, Roma, n.3, p.611, 1991.

BUBER, M. *Between man and man*. New York: Routledge, 2004.

CARTA Encíclica *Arcanum divinae sapientiae*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2003.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. 16.ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. *Persona Humana*, n.9. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Documentos [1996-2007]: Notificación sobre algunos escritos del R. P. Marciano Vidal, CSSSR (22 de febrero 2001) – [Uno dei compiti: AAS 93 (2001) 545-555]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. Sexualidade humana: verdade e significado: Orientações educativas em família. São Paulo: Paulus, 1996.
- CORREIA JÚNIOR, J. L. A dimensão do corpo na Bíblia. *Estudos Bíblicos: Bíblia e Corpo*. Petrópolis, Vozes, 2005.
- DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?*. São Paulo: Centauro, 2003.
- DE BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2009.
- DE VITORIA, F. *Sobre el poder civil*. Salamanca: San Esteban, 2009.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DENZIN, N.; LINCON, J. *Handbook of qualitative research*. London: Sage Publications, 2000.
- DESCARTES, R. *Os pensadores: meditações cartesianas*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- DOCUMENTOS DA IGREJA: Encíclicas de João Paulo II (1978-1995). *Veritatis Splendor*. São Paulo: Paulus, 1997.
- DOS ANJOS, M. F. Bioética global e responsabilidade global: a contribuição de Hans Küng. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.42, p.105-118, 2010.
- DOS ANJOS, M. F. *Humanae Vitae: 40 anos e os desafios de atualização*. *Concilium*, Petrópolis, n.324, p.142-149, 2008.
- DOS ANJOS, M. F. O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO-SOTER (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005. p.276-300.
- DOS SANTOS, E. A. A relação entre corpo, erotismo e sexualidade. *Pensar-Revista*, Belo Horizonte, n.1, p.94-104, 2011.
- DOS SANTOS, E.; A. PESQUERO, S. R. Religião e individuação: fenomenologia do desenvolvimento humano através da direção espiritual. *Psico*, Porto Alegre, n.1, p.85-93, 2007.
- DOSSIERS LIBRES CERF. Centre Théologique de Meylan: CERF, Paris, 1980.
- ELIZARI BASTERRA, F. J. Reconciliación del cristiano con la sexualidad. Madrid: San Pablo, 1982.
- EMPEREUR, J. L. *Direção espiritual e homossexualidade*. São Paulo: Loyola, 2006
- F. C. Recensión del “Dios misericordioso y conciencia moral: la propuesta antijansenista de Sant Alfonso Maria de Liguori (1696-1787)”. *Moralia*, Madrid, n.86, p.246-247, 2000.
- FAGGIONI, M. La sessualità nel misterio della persona. *Studia Moralia*, Roma, n.1, p.281-283, 2011.
- FANGUIN, D. *La psychanalyse: principaux concepts freudiens*. Paris: Ellipses Édition, 2009.
- FAUS, J. I. G. *Sexo, verdades e discurso eclesial*. São Paulo: Loyola, 1999.
- FERNÁNDEZ, A. *Diccionario de teología moral*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005.

- FERREIRA, J. A. A corporeidade em 1 Coríntios: o embate entre as culturas semíticas e helênicas. *Interações-Cultura e Comunidade*, Uberlândia, n.3, p.45-59, 2008.
- FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FREIRE, J. *A inocência e o vício: estudos sobre o homossexualismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.
- FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.VII. (Obras completas de Sigmund Freud).
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.V. (Obras completas de Sigmund Freud).
- FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.IX. (Obras completas de Sigmund Freud).
- FREUD, S. *Esboço de psicanálise*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- FREUD, S. *Psychologie de la vie amoureuse*. Paris: Payot & Rivages, 2010.
- FREUD, S. *Uma breve descrição da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.XIX. (Obras completas de Sigmund Freud).
- FUCHS, J. *La moral y la teología moral postconciliar*. Barcelona: Herder, 1968.
- FUCHS, J. *Teologia moral segundo o concílio*. São Paulo: Herder, 1986.
- GASDA, E. E. *Trabalho e capitalismo global: atualidade da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- GÉLIS, J. *O corpo, a Igreja e o sagrado: história do corpo*. São Paulo: Vozes, 2008. v.1.
- GENOVESI, V. *Em busca do amor: moralidade católica e sexualidade humana*. São Paulo: Loyola, 2008.
- GERARDI, R. *Storia della morale: interpretazioni teologiche dell'esperienza Cristiana – periodi e correnti, autori e opere*. Bologna: Edizione Dehoniane, 2003.
- GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p.35-63.
- GESCHÉ, A. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GILBERT, P.; LENNON, K. *O mundo, a carne e o sujeito: temas europeus na filosofia da mente e do corpo*. São Paulo: Loyola, 2009.
- GIORGI, A. *Phenomenology and psychological research*. Pittsburg: Duquenses University Press, 2000.
- GOMES, W. A entrevista fenomenológica e o estudo da experiência consciente. *Psicologia USP*, São Paulo, n.18, p.1-20, 2004.
- GRÉMION, C.; TOUZARD, H. *Igreja e contracepção: urgência de uma mudança*. São Paulo: Loyola, 2010.
- GRIECO SARA, F. M. *Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime: história do corpo*. São Paulo: Vozes, 2008. v.1.

- GUARESCHI, P. Ciencias sociales y responsabilidad moral. *Moralia*, Madrid, n.85, p.51-74, 2001.
- GUARESCHI, P. Mídia e cidadania. In: TRASFERETTI, J. (Org.). *Filosofia, ética e mídia*. Campinas: Alínea, 2007. p.115-131.
- GUILLEBAUD, J. C. *A tirania do prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- HÄRING, B. *A lei de Cristo: teologia moral para sacerdotes e leigos*. São Paulo: Herder, 1964. v.1.
- HÄRING, B. *La ley de Cristo: principios fundamentales de la vida cristiana*. Barcelona: Herder, 1968. v.1.
- HÄRING, B. *La théologie morale: idées maîtresses*. Paris: CERF, 1992.
- HÄRING, B. *Libres dans le Christ*. Paris: CERF, 1998.
- HÄRING, B. Recension di “Moral social: moral de actitudes III”. *Studia Moralia*, Roma, n.2, p.841-842, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?: identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HERREROS TRECHERA, J. L. Aproximación a la realidad homosexual. *Estudios ST*, Córdoba, n.90, p.101-114, 2002.
- HORTELANO, A. *Moral y mundivision: memórias de un cura posconsciliar*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1993.
- HOTTOIS, G. *Do Renascimento à Pós-Modernidade: uma história da filosofia moderna e contemporânea*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.
- HUISMA, D. *História do existencialismo*. São Paulo: Edusc-Relume Dumará, 2001.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.
- J. M. G. Recencione del “Feminismo y ética: como ‘feminizar’ la moral”. *Moralia*, Madrid, n.86, 2000.
- JONAS, H. *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- JUAN PABLO II, PAPA. *Familiaris Consortio: la familia*. Madrid: San Pablo, 2005.
- JOÃO PAULO II, PAPA. *Veritatis Splendor: encíclicas de João Paulo II (1978-1995)*. São Paulo: Paulus, 2006.
- JUNG, C. G. *Fundamentos de psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 2003. v.18/1. (Obras completas de C. G. Jung).
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2002. v.18/1. (Obras completas de C. G. Jung).
- JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1988. v.11. (Obras completas de C. G. Jung).
- JUNGES, J. R. *Bioética: hermenêutica e casuística*. São Paulo: Loyola, 2006.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Coimbra: Edições 70, 1995.
- KANT, I. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Madrid: Ediciones Mater Print, 2000.

KENNEDY, T. Recensionen di “Manuale di etica teologica, 1: morale fondamentale”. *Gregorianum*, n.3, p.611-612, 1995.

KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

LACOSTE, J. Y. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

LACROIX, X. *O corpo de carne: as dimensões ética, estética e espiritual do amor*. São Paulo: Loyola, 2009.

LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.

LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*. São Paulo: Papirus, 2008.

LEERS, B. Recensão de “Moral do matrimônio”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n.210, p.486-487, 1993.

LÉVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

LIGORIO, San Alfonso María de. *Práctica del amor a Jesucristo*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1989.

LIGORIO, Sancti Alphonsi Mariae de. *Theologia Moralis: Tomus Primus: tractatus de consentia, de legibus, de virtutibus theologicis et de primis sex decalogi praeceptis*. Roma: Ex Typografia Vaticana, 1905.

LIPOVESTSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal: ética-mídia-empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2003.

LÓPEZ AZPITARTE, E. *Ética da sexualidade e do matrimônio*. São Paulo: Paulus, 2006.

LÓPEZ AZPITARTE, E. *Ética sexual: masturbação, homossexualismo, relações pré-matrimoniais*. São Paulo: Paulinas, 1991.

LÓPEZ AZPITARTE, E. *Simbolismo de la sexualidad humana: critérios para una ética sexual*. Bilbao: Sal Terrae, 2001.

LOS DERECHOS SEXUALES SON DERECHOS HUMANOS FUNDAMENTALES Y UNIVERSALES. Declaración del 13º Congreso Mundial de Sexología, Valencia, España, revisada y aprobada por la Asamblea General de la Asociación Mundial de Sexología (WAS) el 26 de agosto de 1999, en el 14º Congreso Mundial de Sexología, Hong Kong, República Popular de China.

MAJORANO, S. Recensionen di “Manuale di etica teológica, 1: morale fondamentale”. *Studia Moralia*, Roma, n.2, p.472-474, 1995.

MARCUSE, H. *Eros e civilização*. São Paulo: Guanabara, 1990.

McLEOD, F. *The roles of Christ's humanity in salvation: insights from Theodore of Mopsuestia*. Washington: The Catholic University of América Press, 2005.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIETH, D. 40 anos da *Humanae Vitae*: uma ocasião para considerações que não se restrinjam à controvérsia sobre a limitação da natalidade. *Concilium*, Petrópolis, n.324, p.136-141, 2008.

MONTINI, P. Recensionen di “L'atteggiamento morale, 2: etica della persona”. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, n.50, p.308-310, 1981.

MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003.

- MOREIRA, D. A. *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.
- MOUNIER, E. *Il personalismo*. Roma: Editrice AVE, 2004.
- PAMPALONI, M. O pudor como pastor do ser: reflexão sobre a sexualidade em chave personalística. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.102, p.225-237, 2005.
- PAULO VI, Papa. Carta Encíclica *Humanae Vitae* e outros documentos sobre a regulação da natalidade: Documentos Pontifícios 176. Petrópolis: Vozes, 1969.
- PEGORARO, O. A. *Ética É Justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PENNA, A. G. *Introdução à psicologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- PESQUERO, S. R. A importância da Act – Psychology de Franz Brentano. *Psicologia Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, n.1, p.340-345, 2006.
- PESQUERO, S. R. A psicoterapia dialógica de Martin Buber. *Psico*, Porto Alegre, n.4, 534-541, 2010.
- PETRÀ, B. La teologia morale italiana dal Concilio Vaticano II a oggi. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, n.166, p.165-180, 2010.
- PETRÀ, B. Teologia morale di Basílio Petrà: prospettive pratiche. In: Canobbio, G.; Coda, P. (Org.). *La teologia del XX secolo: um bilancio*. Roma: Città Nuova, n.3, 1998. p.97-190.
- PIAGET, J. *Epistemologia genética*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- PIAGET, J. *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus, 1994.
- PIXLEY, J. Erotismo e misticismo: uma prática de interpretação. *Ribla*, n.38, p.79-90, 2001.
- POPE, J. S. Tradição e inovação na lei natural: uma interpretação tomista. *Concilium*, Petrópolis, n.336, p.17 [313] – 27 [323], 2010.
- RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- RAHNER, K.; VORGIMLER, H. *Diccionario teológico*. Barcelona: Herder, 1966.
- RATZINGER, J. *El nuevo pueblo de Dios: esquema para una eclesiología*. Barcelona: Herder, 2005.
- RIBEIRO JÚNIOR, N. O caráter narrativo da normatividade em teologia moral. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.35, p.13-38, 2003.
- RICOEUR, P. A maravilha, o descaminho, o enigma. *Paz e Terra*, Brasil, n.5, p.27-39, 1967.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- RICOEUR, P. *Ética e morale*. Brascia: Editrice Morcellina, 2007.
- RICOEUR, P. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.
- RICOEUR, P. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ROSSI, L. Recensioni di “I rapporti prematrimoniali”. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, n.19, p.450-452, 1973.
- RUBIO, M.; GARCÍA, V.; MIER, V. G. *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido: homenaje a Marciano Vidal*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 2003.

- RUF, A. K. *Curso fundamental de teologia moral: lei e norma*. São Paulo: Loyola, 1991. v.1.
- SALAS, G. L. *Humanismo y cristianismo: ensayo de Antropodicea*. Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1994.
- SCHELER, M. *A posição do homem no cosmo*. São Paulo: Forense Universitária, 2003.
- SCHULTZ, D. P.; SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. São Paulo: Cultrix, 1981.
- SPANNEUT, M. *Os Padres da Igreja: séculos IV-VIII*. São Paulo: Loyola, 2002. v.2.
- TEODORO DE MOPSUÉSTIA: *Homilias catequéticas 12-16*. Traduzido da tradução francesa de G. Couturier e Th. Matura, por Francisco Taborda, S J. Homilia 16, n.31, Belo Horizonte.
- THÉVENOT, X. *Contar com Deus: estudos de teologia moral*. São Paulo: Loyola, 2008.
- THÉVENOT, X. *La bioética*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1990.
- THÉVENOT, X. *Morale fondamentale*. Paris: Desclée de Brouwer, 2007.
- THÉVENOT, X. *Repères éthiques por um monde nouveau*. Salvator: Mulhouse, 1982.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- VAN DE GRAAFF, K. M. *Anatomia humana*. São Paulo: Manole, 2003.
- VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. v.2.
- VÁZQUEZ, MORO, U. O mistério de Deus e os limites do conhecimento humano. *Magis, cadernos de fé e cultura*, Belo Horizonte, n.20, p.3-9, 1997.
- WESTERMANN, C. *Creazione*. Brescia: Queriniana, 1974.
- ZUBIRI, X. *Natureza, história, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010. (Filosofia atual).