

Andréa Aparecida dos Santos

**A ÉTICA TEOLÓGICA E CRISTÃ DA SEXUALIDADE
À LUZ DA ANTROPOLOGIA DO CORPO
NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS**

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2011

Andréa Aparecida dos Santos

**A ÉTICA TEOLÓGICA E CRISTÃ DA SEXUALIDADE
À LUZ DA ANTROPOLOGIA DO CORPO
NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia da práxis cristã

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior.

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2011

Santos, Andréa Aparecida dos
S237e A ética teológica e cristã da sexualidade à luz da antropologia do corpo no pensamento de Emmanuel Levinas / Andréa Aparecida dos Santos. - Belo Horizonte, 2011. 157 f.

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Ética cristã. 2. Sexualidade. 3. Corpo. 4. Levinas, Emmanuel. I. Ribeiro Júnior, Nilo. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 241

ANDRÉA APARECIDA DOS SANTOS

“A ÉTICA TEOLÓGICA E CRISTÃ DA SEXUALIDADE À LUZ DA
ANTROPOLOGIA DO CORPO NO PENSAMENTO DE EMMANUEL
LEVINAS”

Esta Dissertação foi julgada adequada à
obtenção do título de Mestre em Teologia e
aprovada em sua forma final pelo Curso de
Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 1.º de julho de 2011.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior (Orientador) - UNICAP



Prof. Dr. Ulpiano Vazquez Moro - FAJE



Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva - PUC/MINAS

*Ao mestre Javier Martínez, dom e amigo!
Sem o seu constante entusiasmo, afeto e apoio,
esta dissertação dificilmente viria à luz.
A minha gratidão hoje e sempre!*

Agradecimentos

A Deus, que me sustenta e conduz.

Aos meus pais Pedro e Ivone, pelo cuidado e amor incondicional.

Ao Professor Nilo Ribeiro, pelo acolhimento, ensinamentos e disponibilidade em me orientar até o fim – *“Tu te tornas eternamente responsável por aquilo que cativas”*.

À Professora e amiga Maria Inês Millen, pelo apoio decisivo quando a idéia do projeto apenas nascia e o incentivo no caminho.

Ao Seminário Arquidiocesano Santo Antônio de Juiz de Fora, na pessoa do Professor João Justino, pelos meus primeiros passos aprendidos no campo filosófico e teológico.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, com os seus funcionários, administração e direção, especialmente Vanda e Zita, pela acolhida, compreensão e auxílios.

Ao Colegiado da FAJE, na pessoa do Professor Geraldo De Mori, Coordenador zeloso do Programa da Pós-Graduação, pela confiança e compreensão.

Ao PROLIC, Programa de Apoio para o Desenvolvimento de Lideranças Católicas, pela bolsa de estudos, sem a qual não seria possível a realização deste Mestrado fora da cidade de Juiz de Fora.

Aos meus Professores, especialmente Valdir Marques, Manuel Hurtado, João Batista Libânio e Francisco Chagas, pela sabedoria e os bons momentos partilhados.

Às minhas irmãs Christina, Gláucia e Nívea, comunhão de diferenças, pela fraternura e o incentivo confiante durante este trajeto.

Aos meus afilhados Polianna e Vítor, pelo carinho e torcida para ‘dindinha’.

Ao Luís Cláudio, Eliane, Carlos Eduardo, Sérgio Falco, Mateus, Claudinho e Nando, pela força e amizade feita de encontros.

Aos amigos que me interpelaram no Mestrado Elismar, Miguel, Rita, Paula, Carlos, Cacilda, Elizabete e Mila que também trilham este incrível caminho pela Teologia e Filosofia.

À minha equipe de trabalho da RECID-MG, educadores sociais, pela compreensão e apoio.

Do corpo, do desejo e do prazer

Corpo pode ser um manto sagrado,
revelar-se um tesouro escondido,
ou, dependendo das circunstâncias,
ser conspurcado pelas durezas
e tentações da vida.

Não há uma certeza.
O vento ou a tempestade
podem invadir os dias,
às vezes a noite e seus prazeres escondidos
deixam lascas e arranhos,
gemidos e perdas,
insônias e ganhos.

O tempo das coisas
erica a pele e os sentidos.
Um olhar perdido no espaço,
a parte de uma perna
ou um braço que se apresentam ao mundo
fazem-se faísca
que atija uma sensação estranha,
meio medo, meio curiosidade,
parte estranhamento, parte vontade.

A carne é livre ou não.
Vai depender da pessoa e suas relações,
das imagens e suas excitações,
dos querer e desejos
que atravessam o âmago da mente,
o espírito escravo ou liberto,
a casa que habita cada sentimento
e atrai volúpias indormidas,
capazes de levantar a dor,
a consciência latente,
o frêmito e o orgasmo.

O corpo prende e solta.
O corpo trai e atrai.
O corpo é o santuário
do prazer e da alegria
ou da infelicidade
e da escravidão.
Não vale o quanto pesa.
Vale quanto vive e sonha.

Selvino Heck

RESUMO

Esta dissertação visa realizar o estudo da antropologia do corpo no pensamento do filósofo Emmanuel Lévinas a partir da sua obra “Totalidade e Infinito” com o objetivo de apontar a sua contribuição para a ética teológica da sexualidade na contemporaneidade. Pretende-se fazer uma leitura ético-teológica da sexualidade na cultura contemporânea, contextualizando o corpo e o sexo inseridos na cultura somática e do espetáculo. O filósofo oferece uma ética da sexualidade realizada em função da articulação entre a fenomenologia do *eros* e uma ética da alteridade que gira em torno de uma ética do cuidado de si, do outro e da relação. Como não há relação fora do face a face e do corpo a corpo, a ética filosófica da sexualidade se realiza como lugar do cuidado da humanização do *eros*. Desse modo, a abordagem do corpo e do sexo assume a atitude eminentemente ética teológica e tende a recuperar o caráter relacional da pessoa. Torna-se, assim, possível estabelecer uma interface com a ética da sexualidade levinasiana e a visão da ética teológica cristã. Trata-se de chegar com esse estudo, a um sentido novo para a ética da sexualidade incorporada a Cristo, que redescubra o encantamento do encontro com o ‘outro’, a acolhida e o amor pelo ‘outro’.

Palavras-chave: Corpo, Sexualidade, Cultura Somática, Ética, Rosto, Revelação.

RIASSUNTO

Questa dissertazione pretende studiare l'antropologia del corpo nel pensiero del filosofo Emmanuel Levinas a partire della sua opera *Totalità e Infinito* con lo scopo di indicare il suo contributo per l'etica teologica della sessualità nella contemporaneità. Si vuole fare una lettura etico-teologica della sessualità nella cultura contemporanea, contestualizzare il corpo e il sesso inseriti nella cultura somatica e dello spettacolo, descrivere le sue scoperte significative, i suoi limiti e sfide. Di fronte a questo contesto, si presenta la proposta filosofica di Levinas rendendo possibile un dialogo fecondo con la cultura contemporanea, provocando il cristianesimo a rielaborare un'etica teologica della sessualità. Il filosofo offre un'etica della sessualità realizzata in funzione dell'articolazione tra la fenomenologia dell'eros e un'etica dell'alterità, che gira intorno ad un'etica della cura di sé, dell'altro e della relazione. Dato che non c'è relazione al di fuori del faccia a faccia e del corpo a corpo, l'etica filosofica della sessualità si realizza come luogo della cura dell'umanizzazione dell'eros. In questo modo l'approccio del corpo e del sesso assume un atteggiamento etico-teologico e tende a recuperare il carattere relazionale della persona. In questo modo è possibile stabilire un'interfaccia con l'etica della sessualità levinasiana e la visione dell'etica teologica cristiana. Si tratta di arrivare con questo studio a un nuovo senso per l'etica della sessualità cristiana incorporata a Cristo, che riscopra l'incantamento dell'incontro con l'"altro", l'accoglienza, il rispetto e l'amore per l'"altro".

Parole - chiave: Corpo, Sessualità, Cultura Somatica, Etica, Volto, Rivelazione.

LISTA DE SIGLAS

OBRAS DE EMMANUEL LEVINAS

- AE - Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence
(*De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*)
- DEHH - En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger
(Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger)
- EE - De l'Existence à l'Existant (Da existência ao existente)
- EI - Ethique et Infini (Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo)
- EM - Entre Nous: Essais sur le Penser-à-l'Autre (Entre nós: ensaios sobre alteridade)
- HAH - Humanisme de l'Autre Homme (Humanismo do Outro homem)
- NP - Noms Propres (Nomes próprios)
- QLT - Quatre Lectures Talmudiques (Quatro leituras Talmúdicas)
- TA - Le Temps et l'Autre (O tempo e o Outro)
- TI - Totalité et Infini (Totalidade e Infinito)

OUTRAS SIGLAS:

- DV - Dei Verbum (Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina)
- GS - Gaudium et Spes (Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje)
- AIDS - Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (SIDA)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 CORPO E SEXO NA CULTURA CONTEMPORÂNEA	16
1.1 <i>O corpo humano no contexto atual</i>	17
1.1.1 A história do corpo rumo à contemporaneidade.....	17
1.1.1.1 Corpo, mídia e tecnologia	19
1.1.1.2 Corpo e sociedade de indivíduo.....	21
1.1.1.3 A identidade social do corpo.....	24
1.1.2 O paradoxo do corpo na cultura somática.....	26
1.1.2.1 A cultura somática e suas conquistas.....	26
1.1.2.2 A cultura somática e seus limites.....	28
1.1.2.3 A cultura somática e seus desafios éticos.....	31
1.2 <i>O impacto da cultura somática sobre a Sexualidade Humana</i>	34
1.2.1 A história da sexualidade.....	35
1.2.1.1 A cultura do sexo.....	39
1.2.1.2 A identidade sexual na cultura somática.....	41
1.2.2 A ambigüidade da sexualidade na contemporaneidade.....	43
1.2.2.1 A sexualidade e suas descobertas na cultura somática.....	44
1.2.2.2 A sexualidade e seus limites na cultura somática.....	46
1.2.2.3 Desafios éticos para a humanidade da sexualidade.....	49
2 CORPO E SEXUALIDADE NA FILOSOFIA LEVINASIANA	53
2.1 <i>Filosofia da alteridade</i>	54
2.1.1 As influências da Fenomenologia e da Ontologia sobre o pensamento levinasiano.....	55
2.1.1.1 O filósofo da alteridade.....	56
2.1.1.2 Levinas e a Fenomenologia.....	57
2.1.1.3 Levinas e a Ontologia.....	60
2.1.1.4 O pensamento da alteridade e o distanciamento de Husserl e Heidegger... 64	
2.1.2 O corpo na obra “Totalidade e Infinito”.....	67
2.1.2.1 Fruição e Gozo.....	69
2.1.2.2 O sujeito e o rosto do outro.....	73
2.1.2.3 A subjetividade e o Desejo.....	76
2.2 <i>A sexualidade humana no pensamento de Levinas</i>	80
2.2.1 A fenomenologia do Eros.....	80
2.2.1.1 Hospitalidade e Feminino.....	85
2.2.1.2 A Carícia.....	88
2.2.1.3 Volúpia e Fecundidade.....	91
2.2.2 A ética da sexualidade à luz da alteridade.....	95
2.2.3 A ética da sexualidade como “ética do cuidado”	100
3 A ÉTICA TEOLÓGICA DA SEXUALIDADE À LUZ DAS CONTRIBUIÇÕES DE LEVINAS	105
3.1 <i>A Revelação Cristã da Sexualidade frente à cultura somática</i>	108
3.1.1 O corpo e a Sexualidade humana na Criação: Antropologia Bíblica.....	111
3.1.1.1 Basar, Sarx e Soma.....	116
3.1.1.2 Ruah e Pneuma.....	119

3.1.1.3 Corpo e Sexo na Revelação.....	121
3.1.2 A incorporação à Cristo na sexualidade humana: Antropologia Teológica....	125
3.1.2.1 Encarnação e Criação.....	128
3.1.2.2 Redenção e Salvação.....	131
3.2 <i>A (re) significação da ética teológica da sexualidade a partir de Levinas.....</i>	134
3.2.1 A realização humana-cristã da sexualidade à luz da alteridade.....	136
3.2.1.1 Humanização da sexualidade.....	138
3.2.1.2 Salvação e Santificação da sexualidade.....	141
3.2.2 Novo sentido ético teológico da sexualidade humana para a Contemporaneidade.....	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	148
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	152

INTRODUÇÃO

A história humana se faz de encontros e relação com o outro, na busca de si mesmo, na integração e nas descobertas. É nesse caminho dinâmico que nasce a idéia desta dissertação. O tema proposto questiona e proporciona uma análise crítica sobre a forma como a contemporaneidade tem tratado o corpo e vivido o sexo.

A sociedade não só forma a personalidade e o comportamento das pessoas como também a maneira pela qual o corpo e o sexo são vistos nos mais variados meios e relações sociais. No contexto da cultura contemporânea, o corpo reina e padece diariamente. O sexo vincula e, ao mesmo tempo, descompromete. O corpo e o sexo estão sendo apresentados como um ‘estar aí’ sem um ‘estar em relação’.

Nessa perspectiva, uma pergunta se apresenta: como redescobrir e viver, nos dias de hoje, a ética cristã da sexualidade que desafia a valorização da alteridade? Essa abordagem teológica da ética da sexualidade à luz da alteridade leva em conta a historicidade da diferença do ser homem e do ser mulher, a conduta humana, os deveres e os prazeres que se conhecem ou as aspirações, sentimentos e sonhos.

A experiência de alteridade conduz o ser humano a uma constante reflexão, pois ela supõe que, antes de tudo, aceitar e conviver com a idéia de que viver é ‘com-viver’ com o outro, com a outra, com o mundo.

Porém, não se trata apenas de propor, na cultura contemporânea, uma simples experiência de saída de si para ir ao encontro do outro, o diferente, pois a existência humana já é fundamentalmente, abertura para si e, ao mesmo tempo, saída de si mesmo para o ‘outro’, para além de si. Trata-se, então, de propor uma autêntica experiência de alteridade encarnada, vivida no cuidado e na responsabilidade com o ‘outro’, altamente necessária nos dias de hoje.

Considerando tal importância temática, essa dissertação propõe um estudo sobre a antropologia do corpo em um dos maiores filósofos da alteridade: Emmanuel Levinas. A sua antropologia, em meio ao auto-erotismo presente nas relações humanas, possibilita redescobrir o sentido fecundo da sexualidade, superar a visão moralizante e a compreensão equivocada do corpo e do sexo na cultura contemporânea.

Levinas oferece uma ética filosófica da sexualidade realizada em função da articulação entre a fenomenologia do eros e uma ética da alteridade, que gira em torno de uma ética do cuidado de si, do outro e da relação. Como não há relação fora do face a face e do corpo a corpo a ética filosófica da sexualidade se realiza como lugar do cuidado da humanização do eros. Deste modo, pretende-se associar à teologia moral as principais

categorias desta antropologia do corpo, desenvolvida na principal obra levinasiana, ‘Totalidade e Infinito’, e buscar, junto à revelação cristã, um novo sentido teológico da ética da sexualidade humana para a cultura contemporânea.

Nessa dissertação será adotado o procedimento metodológico de três capítulos. O primeiro capítulo consiste numa contextualização do corpo e do sexo na contemporaneidade, descrevendo suas descobertas significativas, seus limites e desafios, em vista de repensar a ética teológica da sexualidade. Será feita uma releitura da história do corpo e da sexualidade até o momento atual, invadido pela cultura somática e pela moral do espetáculo.

A sociedade está diante de um verdadeiro paradoxo em relação ao corpo e de uma ambivalência em relação ao sexo. Busca-se aprofundar os conhecimentos e a compreensão do corpo e do sexo para superar as limitações de períodos passados, porém, corre-se o risco de banalizá-los e desvinculá-los de qualquer valor ou significado real. Releer a história do corpo e do sexo se faz necessário porque torna possível entender hoje a subjetividade contemporânea e deixar para trás equívocos, tabus, desprezos, manipulações e idéias que desfazem o valor positivo da sexualidade.

Portanto, ao contextualizar o corpo e o sexo, visualiza-se, através da história, como o saber do corpo e do sexo constituiu-se e evoluiu, como ele ganhou espaço na formação do sujeito. Ainda nos dias de hoje, diante de uma sociedade individualista e consumista, influenciada pela mídia e pelos avanços tecnológicos, a história pode contribuir para a maior compreensão e vivência do sentido ético da sexualidade na contemporaneidade.

Para tanto, será apresentado, no segundo capítulo desta pesquisa, a antropologia do corpo proposta pelo filósofo Emmanuel Levinas à luz da sua “filosofia da alteridade”. Ele assume a questão do sentido do humano no centro de seu pensamento, ao longo de sua obra “Totalidade e Infinito”. O filósofo propõe uma antropologia do corpo voltada para o reconhecimento da alteridade de outrem e para a primazia da questão ética, como sensibilidade e responsabilidade, que produz o sentido do ‘ser’ bem diferente de um conteúdo de pensamento.

A proposta levinasiana, a partir das suas principais categorias: fruição, gozo, desejo, rosto, hospitalidade, feminino, carícia, volúpia, Eros e fecundidade, visa a valorização do corpo e a relação autêntica de acolhimento, respeito, ternura, cuidado e amor para com o outro. Apesar de derivado de dois grandes referenciais, a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger, o pensamento levinasiano é original em suas proposições, pois, ao constituir suas categorias, rompe com a filosofia ocidental e busca, nas raízes desta, criticar a primazia do conceito do ‘ser’.

Desse modo, tanto o corpo quanto o sexo ganham, no pensamento levinasiano, novas configurações para humanizar as imperfeições do Eros na sociedade contemporânea, especialmente as que a cultura somática e do espetáculo têm desenhado e imposto ao ser humano. A ética filosófica de Levinas abre janelas para uma ética da sexualidade à luz da alteridade. Uma ética do rosto, do cuidado de si e do outro, capaz de interpelar o eu e esvaziá-lo da violência, da posse e do poder que ele pode ter sobre o ‘outro’. Com isso, pode-se recuperar o sentido humano, teológico e cristão da sexualidade.

No terceiro capítulo, a pesquisa deverá mostrar o sentido da ética da sexualidade para a contemporaneidade à luz da revelação cristã articulada, por sua vez, às contribuições do pensamento Levinasiano do corpo e do sexo, isto é, da pessoa como relação com o outro. É o mistério da pessoa que deve estar na base de toda ética teológica cristã da sexualidade. Sendo um bem concedido por Deus, a sexualidade humana não pode ser entendida partindo-se de uma consideração reducionista e redutora, mas destinada a expressar o dom de si através do qual a pessoa na relação com o outro pode realizar-se de maneira verdadeira.

Entretanto, graças a Levinas, que possibilita realizar um diálogo fecundo com a cultura contemporânea, somática, a partir da fenomenologia de Eros associado à ética da alteridade, o cristianismo é instigado a reelaborar uma ética teológica da sexualidade. Ora, a ética da sexualidade cristã é interpelada e instigada a recuperar a dimensão do cuidado que se origina da relação com o rosto/corpo do outro (a), já presente na revelação cristã.

Conforme se verificará, a antropologia cristã do corpo e do sexo encontra uma de suas matrizes na antropologia bíblica, na medida em que nela há uma visão do ser humano corpo-alma-espírito. Então, neste capítulo se buscará articular a visão bíblica do corpo à teologia fundamental, que trata dos eventos da revelação cristã da criação, da salvação e o chamado à santificação.

Se a “cultura somática” e a “moral do espetáculo” reforçam a perda da encarnação da sexualidade, pela humanidade de Cristo pode-se construir ou reconstruir o sentido da ética cristã da sexualidade humana, pois a sexualidade é lugar da criação e salvação. Deus cria a sexualidade. E o ser humano na sua relação com o outro se configura com Cristo, sem sacralizar o sexo.

Desse modo, sabendo que o ser humano não só é um ser com-os-outros-no-mundo, mas antes, um ser-para-o-outro, parece cada dia mais oportuno aprofundar-se no mistério dessa relação. O ser humano pós-moderno, desiludido com a felicidade prometida pela cultura somática e do espetáculo, sente-se impelido a buscar novos rumos para sua vida e a se redescobrir na inter-relação.

Então, Levinas convida o ser humano a se definir e a protestar contra as misérias humanas e rever os valores éticos e cristãos da sexualidade. Seu pensamento desperta cada 'eu' para o cuidado responsável com o outro, pelo sentido da vida que se torna autêntica na medida em que a face do outro se revela como linguagem ética que rompe com o discurso totalitário e o desprezo pela alteridade de outrem.

Portanto, se concluirá que a revelação cristã do corpo e do sexo a qual se exprime na antropologia bíblica e teológica, desvela uma sexualidade voltada para a alteridade do outro e fundamentada no Cristo. A ética teológica concebe verdadeiramente a humanização da sexualidade através do que já é fundante na revelação do corpo e do sexo.

Assim, fundamentada na história da salvação e no evento Cristo, a ética da sexualidade, como ética do rosto, orienta para um 'querer ser' da sexualidade como acolhida do outro e doação a ele, como o cuidado de si mesmo e do outro, cuidar do desejo e do corpo do outro, no absoluto reconhecimento à sua alteridade. Uma ética que investe na ternura e no desejo que não retém o outro como objeto para um gozo egoístico, mas para a partilha de intimidade amorosa, tornando-se fecundo, único e hospitaleiro.

CAPÍTULO 1

1. CORPO E SEXO NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

“O que esculpimos na carne humana é a imagem da sociedade.” (Mary Douglas)

A sociedade está diante de um paradoxo em relação ao corpo e de uma ambivalência em relação ao sexo. Busca-se aprofundar os conhecimentos e a compreensão do corpo e do sexo para superar as limitações de períodos passados, porém, corre-se o risco de banalizá-los e desvinculá-los de qualquer valor ou significado real.

A cultura contemporânea vive novas formas de relação humana e, por isso, percebe-se que ela tem sido um lugar de transformações radicais relacionadas ao corpo enquanto objeto estético e modulador das relações. Assim, questiona-se as práticas corporais ligadas à saúde, ao sexo, à boa forma, à beleza e à performance e surgem a cada dia novas técnicas científicas de aprimoramento e longevidade.

Pensar o corpo numa sociedade individualista e consumista, influenciada pela mídia e pelos avanços tecnológicos, é pensar um corpo a ser transformado em acessório. Essa sociedade, ao exigir uma boa aparência do corpo, faz dele um objeto maleável que, de acordo com o desejo do dono, pode alcançar o modelo ideal e perfeito imposto por ela.

Por isso, neste primeiro capítulo, o objetivo será apresentar o contexto atual do corpo e do sexo na cultura contemporânea. De início, será feita uma releitura da história do corpo até o momento atual, invadido pela cultura somática, que produz uma preocupação do indivíduo com a saúde e com a imagem do corpo a ser exibida.

Em seguida, tendo percebido a intensificação do culto ao corpo e do consumismo nas sociedades contemporâneas, abre-se uma análise sobre as diversas dimensões da sexualidade humana. Pode-se notar que aquela experiência humanizante da sexualidade vivida em outras épocas foi substituída pela performance do corpo e do sexo. A sexualidade aparece hostilizada e necessita de uma (re) significação para a sua vivência.

Por fim, para encontrar essa nova significação da sexualidade será preciso enfrentar o problema da identidade humana sexual. Para tanto, se investigará os vestígios da cultura somática que se desvela na cultura do espetáculo, na qual corpo e sexo são cada vez mais vivenciados como imagens. Diante disso, será preciso avançar no diálogo com a

cultura contemporânea para confrontar essa realidade com uma antropologia que tire a sociedade do paradoxo do corpo e da ambivalência do sexo.

1.1. O corpo humano no contexto atual

Contextualizar o corpo humano na cultura atual é perceber, através da história, como o saber do corpo constituiu-se e evoluiu, como ele ganhou espaço na formação do sujeito. Além disso, mesmo diante da significação do corpo como objeto a serviço do poder, da mídia ou da indústria tecnológica, a história pode contribuir para sua compreensão e sentido ético na cultura contemporânea.

Dessa forma, pensar o corpo no contexto atual da cultura contemporânea é ter presente sua história, as visões e interpretações de épocas passadas. Rer essa história é importante porque possibilita entender a subjetividade contemporânea e deixar para trás equívocos, tabus, desprezos, manipulações e idéias que desfazem o valor positivo do corpo.

No seu percurso, a história do corpo contemporâneo se depara com uma cultura denominada “somática”. Essa tendência tem um traço característico, intimamente ligado à constituição do “moderno”, que é a preocupação constante com o corpo e sua imagem.

1.1.1. A história do corpo rumo à contemporaneidade

Apesar de o corpo humano ser constituído por elementos biológicos, as ciências sociais percebem-no principalmente como uma construção sócio-cultural. O corpo é e sempre será submetido a vários tipos de interdições e transformações, mesmo que para isso, aconteçam algumas mudanças de valores.

A princípio, enquanto objeto de investigação histórica, o corpo assumiu uma conotação de organismo vivo, uma forma biológica que assume uma função social, segundo Durkheim. Com o decorrer do tempo - final do século XVIII e início do XIX - essa definição puramente biologista mostrou-se insuficiente e limitada para explicar o corpo. Isso porque o corpo não se constituiria somente como um conjunto de órgãos arranjados segundo as leis da fisiologia e da anatomia mas, sim, como uma estrutura simbólica, possível de unir as mais variadas formas culturais.

Na Idade Média, o corpo era percebido como centro dos acontecimentos, tendo uma idolatria divina sobre ele e uma conseqüente separação do corpo profano e do espírito

sagrado. A moral cristã tolhia qualquer tipo de prática corporal que visasse o culto ao corpo, pois o mesmo poderia transformar uma alma sagrada em impura.

Já no período renascentista, o significado do corpo passa a ter bases científicas e é tomado como objeto de estudos e experiências, nas quais a disciplina e o controle corporais eram preceitos básicos. A cisão entre corpo-espírito característica do período tornou-se possível com o dismantelamento da estrutura feudal. Em seguida, a própria desestruturação do poder da Igreja Católica proporciona uma reorientação na forma de pensar o homem e sua relação com o corpo já que, conforme Le Breton ¹ “*os anatomistas antes de Descartes e da filosofia mecanicista fundam um dualismo que é central na modernidade e não apenas na medicina, aquele que distingue, por um lado, o homem, por outro seu corpo*”.

Essa visão moderna traz em si um modelo de corpo-máquina, socialmente oprimido e manipulável, visto do prisma do ganho econômico a qualquer custo, uma prática domesticadora que impossibilitava a corporeidade do trabalhador. Também para Foucault, ² o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo e com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica.

Sendo assim, com o passar do tempo, a história aponta os anos sessenta como palco da difusão da pílula anticoncepcional, da "revolução sexual" e do movimento feminista.³ Elementos que contribuíram para colocar o corpo como importante dimensão no contexto de contestação que marca essa década. O corpo é colocado em cena pela contracultura como *locus* da transgressão, do delírio e do "transe", através das experiências do sexo e da droga.⁴

Os anos oitenta do século XX podem ser entendidos como um marco importante na medida em que nessa década o corpo alcançou visibilidade e espaço no interior da vida social. No período anterior, os cuidados com o corpo visavam a sua exposição durante o verão mas a partir da década de oitenta as práticas físicas passam a ser mais regulares e cotidianas. Houve uma proliferação das academias de ginástica por todos os centros urbanos.

Paralelamente a esse processo, acontece o advento da chamada "Geração Saúde", representativa de certa postura frente à vida. Com ela cria-se oposição ao padrão de comportamento das gerações passadas. Levanta-se a bandeira antidrogas, com destaque para o

¹ LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas, SP: Papyrus, 2003, p.18.

² FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p.80.

³ A expressão “revolução sexual” aplica-se às mudanças que ocorreram durante os últimos anos na maneira de entender e viver a sexualidade. As mudanças estavam no ar e foram o estopim dos eventos que marcaram a revolução entre meados dos anos 60 e início dos anos 70. Cf. VIDAL, Marciano. *Dicionário de ética teológica fundamental*. Navarra: Verbo Divino, 2000, p. 565.

⁴ GUILLEBAUD, Jean-Claude. *A Tirania do Prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999, p. 43.

tabagismo e o alcoolismo, ao lado da defesa da ecologia, do naturalismo e do chamado "sexo seguro", fenômeno também fortemente relacionado ao advento da AIDS.⁵

Mas, algo nessa história levou as sociedades contemporâneas a intensificar a preocupação com o corpo e colocá-lo como um dos elementos centrais na vida das pessoas. Essa intensificação pode estar ligada à própria história da moda, que pode ser entendida como as imagens sociais do corpo, o espelho de uma determinada época. Em termos de vestuário, o século XX tem sido marcado pelo desnudamento e flexibilidade cada vez maiores. A aparência física passa a depender cada vez mais do corpo e cuidar dele torna-se uma necessidade, pois cuidar do corpo é prepará-lo para ser mostrado. Entretanto, cada passo que se deu no sentido de desvendar o corpo na história não foi livre de constrangimentos, conflitos e escândalos.

A questão alimentar - ou dietética - também está ligada à atual preocupação com o corpo. Vale lembrar que Mary Douglas ⁶ já aponta para o fato de que "*os princípios de seleção que orientam o ser humano na escolha de seus recursos alimentares não são de ordem fisiológica, e sim cultural. É a cultura que cria entre os indivíduos o sistema de comunicação referente ao comestível, ao tóxico e à saciedade*".

Ao lado da questão alimentar, coloca-se a dos cosméticos que também indica a intensificação da preocupação com o corpo. Esse setor teve um crescimento significativo nas últimas décadas e envolve três segmentos básicos: higiene pessoal, cosméticos e perfumaria. Por fim, não se pode deixar de ressaltar o papel da mídia como importante agente nesse triunfo do corpo.

1.1.1.1. Corpo, mídia e tecnologia

Após a segunda metade do século XX, os resultados das inovações tecnológicas e suas conseqüências para o corpo estão constantemente presentes no cotidiano do indivíduo. Pode-se perceber um grande apelo e idolatria à imagem narcisista. A sociedade detém o fascínio pelo corpo na tentativa de aprimorá-lo, mas se vê diante de vários conflitos existenciais. Com isso, a subjetividade humana se empenha para não perder o seu valor e redefinir a sua relação consigo mesmo e com o corpo.

⁵ PARKER, R., Herdt, G., & Carballo, M. *Cultura sexual, transmissão do HIV e pesquisa sobre AIDS*. In D. Czeresnia (Org.), *Aids: Pesquisa social e educação* (pp. 17-45). São Paulo: Hucitec, 1995.

⁶ DOUGLAS, M. *Les structures du culinaire*. Citado em VICENT, G. *O corpo e o enigma sexual*. In: Ariès, P. & DUBY, G. *História da Vida Privada*, vol. 5, p. 314.

Ao rever o conceito de tecnologia, Jurandir Freire Costa,⁷ entende a série de meios e instrumentos para aumentar a expectativa de vida dos indivíduos, desde as mais simples regras higiênicas e preventivas até as sofisticadas próteses orgânicas – inclusive as genéticas – e inorgânicas. Segundo o autor, o que era interpretado como mera *sobrevida*, agora, é percebido como uma *outra forma da existência humana viabilizada pela plasticidade corporal*.

Dessa forma, a tecnologia invade o corpo e o recompõe de acordo com as circunstâncias da cultura contemporânea. Porém, o corpo não pode ser visto apenas como um acessório da presença a ser retificado, levado a desaparecer para satisfazer àqueles que buscam perfeição tecnológica. Abandonar a densidade do corpo seria abandonar a carne do mundo, perder o sabor das coisas. Somos carne e relação, é preciso (re) significar o corpo mediante todo esse aparato tecnológico que a mídia nos apresenta.

O corpo torna-se um acessório, um objeto imperfeito, um rascunho a ser corrigido. Usa-se a tecnologia para, de fato, mudar o corpo, pois o corpo exaltado, retificado e redefinido não é o mesmo que o corpo real. Assim, há toda uma ideologia do bem-estar e da auto-estima, de ideias de felicidade, símbolos, significantes e significados que orientam práticas e discursos com relação ao corpo.

Por isso, a associação entre a produção de imagens corporais pela mídia e a percepção dos corpos/construção de auto-imagem, por parte dos indivíduos, é imediata. Como o notou Featherstone⁸ “*nenhuma outra sociedade na história, como é freqüentemente dito, produziu e disseminou tal volume de imagens do corpo humano através dos jornais, revistas, anúncios e das imagens do corpo em movimento na televisão e nos filmes.*”

Assim, a mídia cria e recria situações que colocam o corpo em evidência, ela sabe como controlá-lo e mantê-lo dentro dos padrões por ela estabelecidos. Quando isso ocorre, é ignorada a subjetividade do ser humano, a sua identidade social e o corpo deixa de ser um verdadeiro veículo das sensações e do prazer. Em função da facilidade de produzir imagens como mercadoria e da capacidade de fugacidade instalada nessa produção, a fabricação de sistemas de signos e imagens passou a ter um papel muito mais integrador nas práticas sociais e culturais fragmentadas. As identidades estão cada vez mais ligadas aos imperativos simbólicos de diferenciação social modulados pelo consumo.

⁷ COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 209.

⁸ FEATHERSTONE, M. *O curso da vida: corpo, cultura e o imaginário no processo de envelhecimento*. In: DEBERT, G. G (org.) *Antropologia e velhice*. Coleção Textos Didáticos 13, UNICAMP-IFCH, 1994, p. 67.

A retórica contemporânea do corpo ideal, construída pela mídia, procura convencer os indivíduos de seu poder sobre a materialidade, e que sendo sensatos e obedientes, domesticando o corpo, eles podem obter sucesso, poder, amor, felicidade.⁹ Daí, cuida-se constantemente do corpo como uma necessidade pessoal. Cria-se a possibilidade dele se aproximar do padrão de beleza estabelecido pela sociedade e ter a imagem que desejar. Ficar belo e mais desejado é um dos objetivos do ser humano que mais cresce na contemporaneidade.

Assim, os investimentos para alcançar a “boa forma” não se resumem apenas à prática de atividade física e /ou cirurgias, ou ao consumo de cosméticos, de alimentos, roupas, acessórios da moda e outros produtos. Trata-se, além disso, de assumir um modo de vida, calcado em certos princípios morais, em determinadas concepções estéticas, em atitudes e comportamentos específicos.

É preciso levar em conta que esse atual superinvestimento no corpo e na aparência agencia uma variedade de aspectos objetivos e subjetivos presentes na realidade social. A sociedade moderna requer o corpo “reconstituído”, inteiramente adaptado às tecnologias e às súbitas situações e desconexões exigidas pela vida urbana. Dessa maneira, a intensidade de transformações acompanhadas pelo avanço das técnicas não escaparia de deixar marcas no corpo e nas formas de percepção dos indivíduos.

Enfim, pensar o corpo numa sociedade influenciada pela mídia, pelos avanços tecnológicos e de consumo, é pensar um corpo a ser transformado, modelado diariamente conforme o desejado. As mudanças no mundo atual que possibilitaram uma espécie de redescoberta do corpo e um superinvestimento nas práticas corporais ultrapassam o campo específico das técnicas ou das ciências biomédicas, e abrangem de forma significativa o âmbito cultural, social, político e econômico.

1.1.1.2. Corpo e “sociedade de indivíduo”

Conforme demonstra Le Breton,¹⁰ as sociologias nascem de turbulências, de crises, de onde é desenhado o fio condutor do pensamento aplicado na compreensão da sociedade. A sociologia busca encontrar as lógicas sociais e culturais e dar significação à desordem aparente. O trabalho, o mundo rural e urbano, a vida cotidiana, por exemplo, são eixos de

⁹ MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. *Pensar o Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 53

¹⁰ LE BRETON, D. *A Sociologia do Corpo*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 11.

análise para a sociologia “[...] que só conheceram o desenvolvimento integral quando as representações sociais e culturais que os dissolviam, até então, na evidência, começaram a se modificar suscitando uma inquietação difusa no seio da comunidade. O mesmo aconteceu ao corpo”.

Assim, a “sociedade do consumo”, traduzida pelo império das logomarcas, pela produção do supérfluo e do descartável, pela era da imagem e do simulacro, pela estetização do cotidiano e pela valorização da aparência avança enquanto terreno estratégico para a exploração do corpo como objeto rentável. Tal como afirmou o teórico francês Jean Baudrillard ¹¹ “*na panóplia do consumo, o mais belo, precioso e resplandecente de todos os objetos é o corpo*”.

Cada indivíduo tem o seu lugar na sociedade, logo, a “sociedade de indivíduo” se produz através das histórias, das relações sociais, das escolhas que ligam sociedade e indivíduo. Portanto, a sociedade não cria o indivíduo ou o molda, na verdade, o comportamento do indivíduo é que molda uma sociedade. No sentido corrente, pois, o corpo é organismo, organização, forma, sistema. A carne é substância da vida, que se revela ser a substância do indivíduo. Porque a subjetividade é vida, antes de ser consciência, e nesse sentido, pode concordar com Lacroix ¹² quando este reflete que “*a vida é auto-afecção e a subjetividade, auto-revelação da vida a si mesma*”.

Contudo, a sociedade humana consiste em indivíduos distintos e todo indivíduo humano só se humaniza se aprender a agir, falar e sentir no convívio com os outros. As relações que se desenvolvem com os outros modelam o indivíduo, e através deste entrelaçamento de relações de poder e de tensões, de amizade e de alteridade se constrói a sociedade de indivíduos.

Na cultura contemporânea “indivíduo e sociedade” emergem sob novos enfoques que mudam seu significado crítico, histórico e moral. Conforme assinala Bourdieu, ¹³ a partir da década de 1970 observa-se a destruição das estruturas coletivas e a formação de uma nova ordem fundada no culto ao indivíduo, autônomo, cada vez mais auto-regulado e auto-suficiente.

Nesse contexto, o corpo torna-se um empreendimento a ser administrado da melhor maneira possível no interesse do indivíduo e de seu sentimento de estética. O indivíduo

¹¹ BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1975, p. 136.

¹² LACROIX, Xavier. *O corpo de Carne: as dimensões ética, estética e espiritual do amor*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 142.

¹³ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

modela para si diariamente um corpo inacabado. Este corpo que em outros tempos era o suporte da identidade pessoal, atualmente, fica com o *status* de um acessório. Nem o corpo nem o sexo são matérias do sagrado, mas uma matéria para metamorfose na construção de uma nova identidade. A anatomia deixa de ser um destino para ser uma escolha.

Observa-se como o indivíduo constrói o seu “próprio” corpo a partir das condições socialmente dadas, toda humanidade do indivíduo tal como é constitui sua riqueza e beleza. O corpo atual seria diferentemente do corpo “medieval”, seria o centro do cotidiano, em seu anseio de saúde perfeita, juventude eterna e beleza ideal. Esta tríade está diariamente sendo difundida como requisito essencial para “boa vida” e realização completa da “felicidade humana”.

Entretanto, como sustenta Bourdieu,¹⁴ o corpo não é somente um *texto* no qual a cultura inscreve suas marcas e características. Ele é igualmente um lugar prático direto de controle social. Desse modo, através de regras e práticas consideradas banais (normas de alimentação, hábitos de higiene, modos de vestir, formas de lazer), convertidas em atividades habituais, é que a cultura “[...] se faz corpo”.

Na procura do corpo perfeito e da boa aparência, o indivíduo se coloca numa gama de enganos e ilusões, insere o seu corpo numa sociedade individualista e consumista, impulsionadora de novos comportamentos. Cria-se uma imagem ideal do corpo à custa de sacrifícios e controles renovados. Geram-se mudanças na subjetividade humana. Forja-se uma nova identidade. Afirma-se a aparência sobre a realidade.

Deste modo, o corpo é socialmente moldável, ainda que seja vivido de acordo com o estilo particular do indivíduo. O corpo torna-se um acessório da presença, testemunha de defesa usual daquele que o encarna. Conforme Le Breton ¹⁵ “*Se não é possível mudar suas condições de existência, pode-se pelo menos mudar o corpo de múltiplas maneiras*”. E nisso, a indústria do *design* corporal faz a sua vez ao lidar com identidades efêmeras que são construídas de acordo com a exigência do ser para cada ambiente social. Ainda de acordo com o estudioso francês, “*na gama das intervenções, o cliente escolhe a que proporcionará ao seu rosto ou ao seu corpo a forma que lhe convém*”.¹⁶ O indivíduo faz da anatomia não mais um destino, mas um acessório da presença, uma matéria prima a modelar, redefinir e submeter ao *design* do momento.

¹⁴ BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 94.

¹⁵ LE BRETON, D. *A Sociologia do Corpo*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 28.

¹⁶ LE BRETON, 2007, p. 30

Essa incessante corrida em busca da beleza ideal ditada pela supremacia da aparência faz com que os sujeitos se mostrem marcados especialmente pela insatisfação com o próprio corpo e procurem construir identidades e auto-imagens particulares. O corpo orgânico parece estar em profunda crise e tensão capaz de gerar incômodo. A necessidade de modificá-lo a fim de frear o conflito estabelecido se torna um imperativo.

Por isso percebe-se que o corpo lindo, saudável e flexível parece ter sido desconectado da subjetividade enquanto processo, mesmo que ainda seja considerado na sociedade contemporânea, como local de construção de identidades. O problema é que esse local está sendo manipulado de uma forma meramente mercadológica, sendo tratado como um mero objeto de consumo.

Portanto, é preciso recordar que *“antes de ser uma imagem cultural modificada e domesticada pela sociedade e seus valores, o corpo humano é um dado real e natural: ele permite homens e mulheres viver no mundo e encontrar os outros”*.¹⁷ Neste sentido, a mercantilização da subjetividade humana só tornou-se possível devido à sofisticação das técnicas de produção de imagens e sensações. Aos poucos a individualidade de cada um vai sendo “programada” através dessas técnicas que se tornam legítimos meios de dominação e manipulação. Na verdade, o que a indústria cultural faz é lançar no mercado inúmeros modelos e estilos, padronizando a dimensão subjetiva dos indivíduos de maneira a coisificá-los.

1.1.1.3. A identidade social do corpo

Na sociedade contemporânea os sujeitos precisam estar sempre prontos para adquirir o corpo ideal. Por isso a identidade corporal se torna refém do imprevisível, sendo forçada a abdicar da segurança garantida pelos hábitos físicos já adquiridos no passado. Em decorrência disso, “[...] o futuro do corpo é cindido do passado e posto em suspenso, à espera da nova palavra de ordem da moda ou dos mitos cientificistas”.

Desse modo, “[...] as imagens corporais ideais, difundidas pela mídia ou pelos mentores do *marketing* e da publicidade, tem como premissa a obsolescência programada do corpo”.¹⁸ Conforme se verifica, o próprio corpo e/ou partes dele fica preso à lógica da obsolescência na medida em que ele precisa, de tempos em tempos, se adequar às novas regras da moda ou das descobertas da ciência.

¹⁷ MARZANO-PARISOLI, 2004, p. 28

¹⁸ COSTA, 2004, p. 83-84

Douglas Kellner¹⁹ salienta que tradicionalmente as identidades eram construídas em função de algo coletivo, que perpassava por grupos e tribos. Na modernidade ela tornou-se função da criação de uma individualidade particular, já nas sociedades de consumo pós-modernas, em que há um predomínio da mídia, [...] a identidade tem sido cada vez mais vinculada ao modo de ser, à produção de uma imagem, à aparência pessoal. É como se cada um tivesse de ter um jeito, um estilo e uma imagem particulares para ter identidade, embora, paradoxalmente, muitos dos modelos de estilos e aparência provenham da cultura de consumo. Portanto, na sociedade de consumo atual, a criação da individualidade passa por grande mediação.

Portanto, está evidente a importância dada à imagem para a construção da identidade nas sociedades contemporâneas. O indivíduo na sociedade sofre um processo de autotransformação através da moda, dos cosméticos, da dicção e do modo de ser, bem como o grau de mediação da identidade pela imagem e pela aparência.

Em decorrência dos investimentos despendidos no “aperfeiçoamento” da aparência física, a transformação do indivíduo, resulta numa nova personalidade, uma nova identidade. Isso, o capacita assegurar um amor, um trabalho, uma relação social e tornar-se referência de sucesso no mercado da imagem. É bem visto que, quem quiser transformar-se em novo eu, transformar a própria identidade, ser bem sucedido, precisará dar atenção à imagem, à aparência, à moda.

Dessa forma, a cultura da mídia, intensamente presente em nossos dias, assume papel fundamental para a construção de identidades cada vez mais fluidas, instáveis e sem profundidade alguma. A mercantilização de todos os tipos de imagens e simulacros intensifica a fragmentação e a desestabilização de identidades que elas próprias visam estruturar.

Nesse sentido, tanto a moda com suas marcas, grifes e estilos, como os produtos e serviços voltados especificamente ao corpo, que abrangem desde mercadorias mais simples até clínicas e cirurgias estéticas, academias de ginástica, terapias corporais asiáticas, técnicas de relaxamento etc., ganham cada vez mais destaque e se ampliam no mercado formando toda uma complexa rede em torno de uma cultura denominada somática.

Assim, o corpo na cultura contemporânea torna-se algoz e vítima da sociedade. A imagem corporal tem grande importância na constituição da identidade. Este novo modelo de corpo e o modo de organizar a vida repercutem nas subjetividades, muitas vezes sem os indivíduos se darem conta disso. Resultado de um paradoxo do corpo surgido na cultura

¹⁹ KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru – SP: EDUSC, 2001, p. 297.

somática na qual a presença maciça da indústria cultural, ao disponibilizar inúmeras imagens de corpos, afeta a subjetividade humana profundamente. Banaliza-se a identidade a partir da disponibilização de modelos corpóreos, no sentido dos indivíduos verem em seus corpos a possibilidade deste assumir matéria plástica.

1.1.2. O paradoxo do corpo na “cultura somática”

As influências das inovações tecnológicas ocorridas nas últimas décadas contribuíram expressivamente para o surgimento de um novo paradigma do corpo na sociedade. O bem-estar físico com a saúde do corpo, a beleza e a performance se tornaram indícios de responsabilidade e maturidade na capacidade de se autogovernar na cultura somática.²⁰ Esta cultura, definida por Jurandir Freire Costa como um “momento sócio-cultural”, coloca a realidade corporal diante de um verdadeiro paradoxo. Trata-se de uma supervalorização do corpo e uma desvalorização, causadas por este novo paradigma científico que tem invadido a atual compreensão do corpo e do sexo na sociedade.

Esse paradoxo tem submetido o corpo e conseqüentemente o sexo a imposições desta cultura “somática”. Nela o corpo é incessantemente cuidado em busca da saúde, garantia de bem estar e longevidade, mas, também idealizado em sua forma física, irreal e narcísica. O corpo ideal se confronta com o corpo real ao querer seguir as regras culturais e atender o novo modelo de corpo proposto pela cultura. O indivíduo crê que conformando-se a ele as suas relações com os outros e até mesmo a sua avaliação moral pela sociedade, serão facilitadas.

Portanto, a cultura somática, que consiste no atual “culto ao corpo”, esbarra com grandes limites, traz consigo alguns equívocos, distorções e desafios éticos que devem ser superados, porém apresenta significativas conquistas e gera não só a construção das identidades pessoais, mas questões ligadas à felicidade, beleza, auto-estima, prosperidade e sucesso.

1.1.2.1. A cultura Somática e suas conquistas

Os valores que a virada somática produz na cultura, são uma verdadeira revolução na percepção da corporeidade física [...] as sensações corporais se tornaram objeto de curiosidades, admiração e cuidados sutis [...] Antes o corpo era visto como matéria bruta para

²⁰ COSTA, 2004, p. 95

a construção de ideais sentimentais, intelectuais, espirituais ou cívico-morais [...] hoje, o ideal de felicidade é sensorial: criticar para entender o quê, nele, merece ser aceito e melhorado e o que deve ser descartado como inútil ou prejudicial.²¹

A nova visão do corpo na cultura somática o tirou do esquecimento, da marginalização, da repressão, da falta de atenção às suas necessidades, da antiga concepção dualista. Liberou o corpo da pressão normativa vinda das instâncias religião, família e trabalho. Proporcionou o aumento da expectativa de vida e a longevidade. “*O corpo físico, até então reduzido ao silêncio da saúde ou ao ruído da doença, se mostra, agora, loquaz em suas demandas: ele intenciona, age, conhece, sente, julga e, se soubermos escutá-lo, “fala”. As minúcias de seu funcionamento impuseram-se às consciências e já fazem parte das regras de sociabilidade cotidiana*”.²²

Após a liberação do sentimentalismo interior, consequência da cultura somática, busca-se no corpo o justo e o saudável. Trata-se de um corpo sensível e bem mais que mera fisicidade. Um corpo que tem deixado de ser retraído, para ser referente privilegiado na construção de identidades pessoais.²³ Uma construção que revaloriza o corpo, e se dá com o progresso em alguns domínios do saber como a ciência, os avanços das tecnologias médicas, a política, o espiritual, o intelectual²⁴; seguida e estimulada pela expansão de conhecimentos relativos à saúde e bem-estar do corpo nas áreas da estética, da fisiologia, da nutrição, além de técnicas e produtos da indústria da beleza que lhes correspondem. Deste modo, cuidar do corpo vai se tornando, gradativamente, uma necessidade para os indivíduos. Essa necessidade de aperfeiçoar o corpo favorece a compreensão do corpo e, conseqüentemente, do sexo na cultura somática.

O que antes era escondido e, aparentemente, controlado, hoje se encontra sobre vários olhares, representações e contrastes que constituem a relação do indivíduo contemporâneo com seu corpo. O domínio, a consciência do próprio corpo só pôde ser adquirida pelo efeito do investimento do corpo pelo poder. A sua exaltação, os cuidados exagerados, a sua exposição, tudo isto conduz ao desejo do indivíduo com o seu próprio corpo através de uma maior atenção e trabalho insistente sobre o ele.

Embora os conhecimentos tenham como referente o bem-estar físico do corpo, não sucumbe à moral do espetáculo. Eles podem se tornar um meio eficiente para se alcançar uma vida mais justa e feliz ou deixar-se subjugar pela moral do espetáculo.

²¹ COSTA, 2004, p. 95 - 96

²² COSTA, 2004, p. 214

²³ COSTA, 2004, p. 203

²⁴ COSTA, 2004, p. 211

Entretanto, os saberes científicos, filosóficos ou espirituais concedidos na cultura somática são meios para atingir os ideais de desempenho físico menos opressivos e alienantes de épocas passadas. A mudança nesta concepção recupera a dignidade ética, pela revalorização das singularidades físicas, firmando como uma aquisição cultural irreversível.²⁵

1.1.2.2. A Cultura Somática e seus limites

Diante destas conquistas benéficas para o corpo, não se pode deixar de notar entre elas, um desvio desmedido de alguns cuidados com o corpo. Hoje na cultura somática, o corpo venerado tem se tornado muito idealizado, desprovido de todo sinal do tempo e de toda sua história pessoal. O indivíduo não se dá a oportunidade de ver no seu corpo, na sua aparência as mudanças que o tempo traz. “*Seja belo e cale-se*”, tem sido a ideologia reinante ao corpo que deve estar à inteira disposição do sujeito sem que esse receba de sua parte mensagem que exceda o prazer e o desejo.

Pode-se dizer que o corpo, apesar do atual interesse que o cerca, permanece como objeto desvalorizado e não intencional. A maior atenção a ele dedicada e as inúmeras práticas apenas consolidaram seu controle e a sua posição de consumidor de bens e serviços. Esta obsessão crescente de modelar o corpo, de ter um corpo perfeito, torna a auto-estima um produto raro, que aparece sob forma de satisfação pelo dever cumprido; Os encontros possibilitados pela experiência estética tornam-se apenas desencontros, já que não há revelações, mas julgamentos e condenações.

Le Breton aponta as ambigüidades do referente “corpo” e escreve que a própria expressão “corpo” é pouca questionada pelos pesquisadores. Sob esse aspecto, o autor chama a atenção para o fato de que frequentemente se nomeia o corpo “[...] *como se fosse um fetiche, isto é, omitindo o homem que o encarna. [...] O corpo não é uma natureza. Ele nem sequer existe. Nunca se viu um corpo: o que se vê são homens e mulheres. Não se vê corpos*”.²⁶

O fenômeno da cultura somática tomou o corpo como alvo de uma intensa exploração comercial, apoiada no discurso de promoção da saúde. Ele leva o ser humano a um superinvestimento no corpo, na sua remodelação, adequação e controle, tendo em vista o alcance da “melhor” aparência. Essa supervalorização da aparência do corpo no social

²⁵ COSTA, 2004, p. 239-240

²⁶ LE BRETON, 2007, p. 10

responde a uma ação do indivíduo relacionada com o modo de se apresentar socialmente e de se representar no dia-a-dia.

Cada pessoa se torna responsável, não somente por sua conduta, mas também por sua aparência física. A busca pelo corpo perfeito atravessa, contemporaneamente, os diferentes gêneros, todas as faixas etárias e classes sociais, perpassando e compondo, de maneira diferenciada, diversos estilos de vida.

Todavia, o culto ao corpo pode expressar a negação da história orgânica na medida em que as marcas do passado tentam ser esquecidas e corrigidas pelas cirurgias e produtos de rejuvenescimento. O rosto, a fisionomia, todo o corpo, conta a sua história. E com a cultura somática, o corpo entrou em seu período áureo, todos os holofotes estão voltados para ele. Os esforços em torno de um corpo ideal que compõe uma nova utopia são justificados pela sua identificação com um novo arquétipo de felicidade humana. Esse processo constitui a chave explicativa do nascimento da “*cultura do narcisismo*” e da “*era do vazio*”. Cada um vê em si o fim último de investimentos, transformando o corpo físico em um acessório.

Portanto, outro limite do corpo nessa sociedade somática está sendo a consideração do corpo cada vez mais como um objeto passível de modelagem, consumo e transformações, destituído de qualquer valor humano. Consolida-se historicamente a preocupação e obsessão moderna pelo corpo e com a sua forma física. A cultura contemporânea cobra do indivíduo um corpo manuseável, fabricado, reconstruído e adaptável aos avanços científicos. Trata-se de um corpo ‘acessório’, onde grandes investimentos se fazem para alcançar as metas de beleza e saúde perfeita. Uma representação provisória, ‘uma construção, uma instância de conexão, um terminal, um objeto transitório e manipulável e suscetível de muitos aparelhamentos’.²⁷

O corpo como um objeto de consumo privilegiado dentro da sociedade consumista se tornou objeto no capitalismo. A mercadoria-corpo obedeceria à mesma lógica de outras mercadorias. Porém, nesse caso, não se trata de consumir apenas um corpo, mas também a imagem do corpo, não de um corpo real e sim de um corpo ideal, perfeito e “plástico”. Um corpo humano e plástico é aquele que pode ser deformado e modelado pelas significações que se quer atribuir-lhe sem que aconteça a sua ruptura. Uma realidade corporal que deve se ajustar ao modelo imposto a fim de conquistar felicidade, prestígio e bem-estar.

Novas tecnologias tentam mesclar-se ao corpo de modo que os indivíduos obtenham o que eles desejam. Os avanços tecnológicos são considerados bens, meios utilizados para que as pessoas se libertem e apareçam. Mas, toda intervenção sobre o corpo humano se torna

²⁷ LE BRETON, 2003, p. 28

aleatória e a imagem dos modelos eleitos impossível de ser conquistada. O ajuste do corpo real ao ideal nunca se dá por completo. Há sempre uma distinção entre o corpo real e o corpo ideal.

A estética plástica do corpo ideal vai se modificando num movimento contínuo de distanciamento do corpo real. A diferença entre eles pode alimentar a necessidade de aproximação dos cânones estabelecidos, movendo o indivíduo ao consumo de bens que prometem encurtar a distância entre o ideal e o que realmente existe. Como também pode alimentar uma satisfação que nunca será totalmente alcançada, gerando angústias, sofrimentos e crescente busca de adequação.

Nesse sentido, a sociedade tanto cultua o corpo como não cessa de desprezá-lo, comercializá-lo e coisificá-lo. O corpo reina e padece diariamente. Propagam-se as deficiências e os limites corporais, desvalorizam-se as singularidades e potencialidades dos indivíduos e os tornam desnecessários, descartáveis, sem sentido. Simultaneamente, o aclamam, fazendo do corpo o mais sublime objeto de adoração. A mídia e os meios de comunicação asseguram seu sucesso, sua valorização, e colocam a aparência corporal como núcleo do encanto, da saúde e da prosperidade. Valoriza-se mais a sua imagem do que a sua realidade.²⁸ A aparência virou essência.

Sendo a “liberação do corpo” permeada pelos discursos de especialistas disseminados através de diversos meios de informação e comunicação, o controle do próprio corpo é intensificado com o surgimento e divulgação de novas práticas: exercício físico diferente para cada parte do corpo, controle da alimentação, cuidados com a saúde e higiene visando a um aperfeiçoamento constante. Todas essas condutas isolam o corpo como uma matéria à parte que fornece um estado do sujeito, “ser o que se é torna-se uma performance efêmera, sem futuro, um maneirismo desencantado em um mundo sem maneiras”²⁹

Cresce o sentimento de maleabilidade do corpo. Sua transformação em objeto a ser modelado traduz-se de imediato nas propagandas expostas. A saúde fica, muitas vezes, em segundo plano e os riscos de vida nessas intervenções passam despercebidos, pois o principal objetivo é atender a necessidade do momento, que opera no imaginário do indivíduo. Dispensa o corpo antigo e mal amado, e passa a gozar antecipadamente de um novo nascimento, de um novo estado civil. O corpo passa a ser fabricado e incorpora-se como valor.

²⁸ LACROIX, 2009, p. 44

²⁹ LE BRETON, 2003, p. 29

Assim, questiona-se a sociedade contemporânea pelo o que ela tem feito com o corpo, quando este parece estar sendo esvaziado de sua materialidade para emergir como um acessório. A preocupação consigo mesmo, hoje, se traduz na atenção exacerbada destinada ao corpo, no processo constante de sua transformação. “O homem, não podendo mudar o mundo, tenta mudar o corpo”.³⁰ As causas de interesses sociais, que outrora envolviam as pessoas, deram lugar ao individualismo e a cultura somática. Aumentam os desafios éticos na sociedade. O sujeito busca no seu corpo confirmações e verdades sobre si mesmo que a sociedade não oferece. Deste modo, é como se precisasse continuamente reconfigurar o corpo para satisfazer as exigências sociais de uma sociedade que louva a performance e escarnece os que se negam a praticá-la.

1.1.2.3. A Cultura Somática e os Desafios éticos

O mundo da Cultura Somática tem no culto ao corpo e na valorização da aparência um de seus principais valores e traz consigo uma gama de desafios éticos a serem pensados e discutidos. A partir da cultura somática a vida passou a ser permeada por uma era de plasticidade absoluta, na qual o sujeito consumidor pode assumir diferentes formas, representar diferentes papéis. O corpo, imagem de marca, apresentaria o modelo de ser o corpo possível para se viver dentro da sociedade das imagens. Uma sociedade na qual a imagem tem uma profunda predominância, e somente é sujeito quem está dentro das imagens veiculadas pelo mercado.

São evidentes as conseqüências da cultura somática sobre a sociedade, sobre os indivíduos e a qualidade de vida. A concepção do corpo como imagem gera mudanças na subjetividade. “A identidade da pessoa e do corpo deve ser afirmada e negada. Eu sou este corpo, mas sou também a capacidade de me distinguir tanto dele como de sua imagem, mais ou menos bela, mais ou menos sedutora”.³¹ A história no decorrer das décadas apresenta o corpo como marca do indivíduo, lugar onde a relação com o mundo é construída.

Ao analisar a chamada crise de valores do contemporâneo a partir dos fenômenos como o culto ao corpo e à aparência, o consumismo e a cultura da imagem, considera-se, portanto, que a marca do culto ao corpo não reside na quantidade de tempo gasto com o físico, pois saber se o sujeito gasta mais ou menos tempo com o corpo é uma tarefa inútil haja vista

³⁰ ORTEGA, Francisco J. G. *Das utopias sociais às utopias corporais: identidades somáticas e marcas corporais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 49.

³¹ ORTEGA, 2006, p. 138

as cortesãs de Luis XVI e as sinhazinhas de José de Alencar, que poderiam ser classificadas como obcecadas pelo corpo dependendo da perspectiva analítica.

Portanto, o que diferencia a atual cultura do corpo não é a quantidade de tempo despendido nos cuidados corporais, “[...] *mas a particularidade da relação entre a vida psicológico-moral e a vida física*”,³² ou seja, a significação que esses cuidados assumem. Eis um dos grandes desafios éticos que a cultura somática nos apresenta.

Nesse sentido, se a preocupação com a saúde do corpo é uma consequência da preocupação com a imagem a ser exibida, a linha que separa o paradoxo na contemporaneidade é o significado que cada indivíduo dá para o cuidado com seu corpo. Pode-se viver à custa de um tipo de corpo que tem de ser ágil, bem sucedido e de boa aparência física, como se pode também viver o cuidado responsável com a saúde e a vitalidade do corpo. Pode-se cuidar de si, cuidando do corpo físico e do cultivo das sensações, como pode-se tomar demasiado a sério o corpo ficando atolado nele.³³

Há, portanto, nos dias de hoje, um dualismo contemporâneo aliado ao avanço tecnológico que separa o homem de seu próprio corpo e este é transformado em um objeto a ser moldado e modificado, conforme o gosto do dia. Segundo Le Breton, “o corpo é dissociado do homem que ele encarna, e considerado como um em-si. Deixa de ser a raiz identitária indissolúvel do homem ao qual dá a vida. Uma sorte de descontinuidade ontológica os opõe. A versão moderna do dualismo opõe o homem a seu corpo sem permitir-lhe aceitar sua finitude material, seus desejos e suas emoções, e não mais, como outrora, a alma a um corpo”.³⁴

Assim, se em outras épocas o corpo era visto em sua fragilidade, como objeto de um controle rigoroso, hoje, com a cultura somática, o indivíduo se torna responsável pelo seu corpo e pode fazer dele o que quiser. Porém, Marzano-Parisoli, esclarece que o corpo como um simples objeto manipulável não faz dos indivíduos absolutamente livres e autônomos. O modelo do corpo ideal, perfeito, associado à juventude, não permite atingir uma verdadeira autonomia individual. É um ledão engano. O indivíduo passa a ser controlado de outras formas e se torna escravo do ideal. O corpo perfeito, na realidade, jamais pode existir.³⁵

Esse corpo-imagem-ideal, como um dos desafios éticos, constitui o corpo perfeito em sua máxima performance, pois não envelhece, não se cansa, não possui marcas indesejadas e não adocece. Ao analisar a atual conjuntura da predominância das imagens, Contardo

³² COSTA, 2004, p.203 - 204

³³ LACROIX, 2009, p. 36

³⁴ LACROIX, 2009, p. 14

³⁵ MARZANO-PARISOLI, 2004, p. 51

Calligaris considera que o mundo habitado pelos indivíduos está assombrado por um universo “antinarcísico”, visto que os espelhos são eles: vivem em um mundo onde talvez a subjetividade só encontre consistência pelas imagens que o repertório midiático propõe como amáveis. A cada esquina se deparam com espelhos invertidos que não os refletem: são imagens pintadas que os delegam paradoxalmente a tarefa de refleti-las.³⁶

Certamente o modelo desse corpo ideal permeia a sociedade da imagem, sociedade em que a obsolescência, a fragmentação e a reificação das relações sociais pautam não só esse narcisismo às avessas ou o hedonismo contemporâneo como também sustentam o consumismo, o individualismo e uma nova superficialidade que se instala em diversos âmbitos da realidade social.

A cultura narcísica mostra pressupostos de beleza física constantemente valorizados e colocados como padrão estético, tornando o corpo descartável. Na tentativa de fugir desse determinismo e não acatar o que é efêmero, busca-se descobrir o que o corpo sente, usando essas influências para saber o tipo e estilo de corpo que o indivíduo quer. Tudo que é imposto deve ser analisado e, a partir das identificações feitas, criar-se a própria identidade corporal num processo de individuação, sem ser ‘abusado’ pelo ambiente social. Faz-se necessário questionar os valores preestabelecidos como corretos para poder tomar decisões e compreender não apenas as relações entre corpo, desejos, emoções e sensações, mas também, a relação que existe entre corpo, pessoa e o outro.

Ora, no corpo encerra-se a identidade mais profunda do ser humano, nele há história, sentido, desejo, positividade, dignidade, relação. O corpo acompanha a vida do ser humano como ser carnal e faz parte das representações relativas à linguagem do ser-no-mundo. Retomar o lugar do corpo como memória mais profunda do que o ser humano viveu, recebeu e experimentou, é fundamental. Como também superar a tirania de uma cultura da imagem, do consumismo que explora as sensações corporais e do sexo, distorcendo a sua própria imagem.

Todavia, o corpo como fenômeno social, cultural e biológico, eixo de ligação do homem com o mundo, fundamento da existência individual e coletiva, está se constituindo nos dias atuais, como um objeto obscuro, ambíguo e confuso, em razão do discurso da modernidade. Um discurso que prima pela apologia do corpo como um objeto, apoiado numa

³⁶ CALLIGARIS, Contardo. *O antinarciso*. In: Caderno Mais! Folha de S. Paulo, São Paulo, 25 set. 1994, p. 14.

materialidade física, que incorpora em si a forma de mercadoria e não a realização humana e ética.

Assim, diante de uma cultura que intensifica o “culto ao corpo”, pretender compreender e encontrar algumas formas do indivíduo viver a própria subjetividade escapando do paradoxo do corpo adorado e simultaneamente rejeitado no contexto da era somática é um desafio ético. Por isto, se faz necessário esclarecer o lugar do corpo, as relações que ele mantém e as suas experiências individuais, tendo como princípio que o indivíduo é mais do que seu corpo, a sua corporeidade é marcada pela sexualidade.

Desse modo, para avançar no diálogo com a Cultura Contemporânea, será preciso repensar a base da identidade humana sexual, sua história, seus valores e desafios, como também agir frente ao forte impacto que a cultura somática tem exercido sobre a sexualidade humana, no intuito de dar um novo sentido a ética teológica da sexualidade para os dias de hoje.

1.2. O impacto da Cultura Somática sobre a Sexualidade humana

“E sem dúvida o nosso tempo... prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser”. (Ludwig Feuerbach)

A sexualidade pode ser abordada por diversos aspectos, dada sua complexidade e importância em todas as dimensões da vida humana. Para construir uma visão histórico-social, a sexualidade humana precisa ser vista em termos de processo, em contínua transformação.

A vivência da sexualidade humana na Cultura Contemporânea está marcada por significativas descobertas, superações e conquistas que vêm acompanhadas de grandes limites e ambivalência de sentido.

A sexualidade situa-se muito além do natural, sendo mais marcada pela cultura que pela natureza. Longe de ser somente um ato físico, de natureza imutável, a sexualidade é uma enorme rede de concretudes que envolve o fato do humano ser sexual. Ela adquiriu significado simbólico bastante complexo e hoje funciona como uma estrutura social e cultural em si mesma, situada dentro de um sistema de poder.

Observa-se que a sexualidade humana e mesmo a anatomia sexual humana fazem parte da herança biológica do homem. Como a própria teoria da evolução indica, o sexo é anterior ao aparecimento do homem e, portanto, não foi por ele inventado. No entanto, entre

os seres humanos, o ato transformou-se num fenômeno singular, estudado de modo mais objetivo com o desenvolvimento das ciências empíricas, como a Medicina e a Psicologia, e com o enfraquecimento da crença nas religiões e nos códigos morais.

Desse modo, a questão da sexualidade é fundamental no estabelecimento da identidade e da auto-estima de cada indivíduo, ela é o elemento onde libido, pulsões, desejos, prazeres e desprazeres interagem, num contexto de profunda intimidade. Na sua dimensão social, a sexualidade adquire seu caráter forte, constituindo-se zona sensível para a maneira como cada pessoa vive, se vê e vê o mundo.

Entretanto, o indivíduo contemporâneo tem sentido o impacto da cultura somática sobre este potencial da vida, a sexualidade, e as conseqüências de ter se conformado com os modelos propostos por esta cultura. O poder da cultura somática afeta as experiências humanas e dita os imperativos para se cuidar mais do corpo, da sua aparência e a viver a sexualidade de forma mais satisfatória. Porém, a partir deste impacto a sociedade também desperta para uma análise lúcida e questionadora sobre as diversas dimensões da sexualidade humana, busca a sua humanização e personalização.

Assim, discutir sobre a sexualidade na era somática numa perspectiva da ética teológica pressupõe levar em conta o seu sentido, tratar de sentimentos, emoções e afetos fundamentais para o desenvolvimento da vida psíquica do ser humano. Na verdade, a sexualidade como um componente da identidade humana, se reveste de alta subjetividade, constituindo-se como uma forma de satisfazer as exigências psicológicas do indivíduo a partir da vivência do desejo e do prazer inerentes a todo ser humano. Isso significa situar o escopo da sexualidade nas suas dimensões biológica, social, política e, associá-la à vida, à saúde, à alteridade, ao cuidado e ao bem-estar, não a subjugando ao espetáculo que a Cultura Somática convida.

1.2.1. A história da Sexualidade

Em um instigante estudo sobre a história da sexualidade, Michel Foucault mostrou a que ponto a civilização ocidental conteve e incorporou a sexualidade em um interminável discurso. Ela fixou sobre a sexualidade uma avalanche de comentários religiosos, jurídicos, médicos, políticos e pedagógicos com vistas a buscar estabelecer uma “ciência” do sexo que respondesse às exigências do processo de modernização.

Esta ciência opõe ao que se denomina “hipótese repressiva” sobre o sexo. Trata-se daquela que em seu discurso afirma que o sexo sofreu a partir das sociedades industriais

modernas uma espécie de interdição, censura, silenciamento e negação pelos mecanismos de poder. Foucault buscou mostrar que, sobretudo após o século XVII, o que prevaleceu foi uma constante e intensa “colocação do sexo em discurso”.³⁷ Ao invés de sofrer um processo de restrição, o sexo foi submetido a um mecanismo de crescente incitação. Entretanto, ao longo de todo o século XIX, o sexo parece inscrever-se em dois registros de saber bem distintos: uma biologia da reprodução desenvolvida continuamente segundo uma normatividade científica geral, e uma medicina do sexo obediente a regras de origens inteiramente diversas.³⁸

De acordo com Foucault, o discurso que analisa criticamente e denuncia a repressão do sexo faria parte da mesma rede histórica dos mecanismos de poder. Desse modo, busca-se investigar a “hipótese repressiva” para “[...] *recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre o sexo nas sociedades modernas [...] trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder – saber – prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana*”.³⁹

Através de um sistema discursivo semelhante ao de pregação, o homem ocidental tem permanecido atado a uma tarefa que consiste em dizer tudo sobre o seu sexo. Desta forma, tanto os críticos modernos adeptos do argumento da repressão sexual quanto os antigos defensores da moralidade vitoriana, se encontrariam diante da construção de um grande sermão sobre o sexo. Este tem as mesmas bases teóricas e históricas e revela “[...] a ‘vontade de saber’ que lhe serve ao mesmo tempo de suporte e instrumento”.⁴⁰

Sob tal aspecto, considera-se que...

*“... não somente foi ampliado o domínio do que se podia dizer sobre o sexo e foram obrigados os homens a estendê-lo cada vez mais; mas, sobretudo, focalizou-se o discurso no sexo, através de um dispositivo completo e de efeitos variados que não se pode esgotar na simples relação com uma lei de interdição. Censura sobre o sexo? Pelo contrário, constituiu-se uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, susceptíveis de funcionar e de serem efeito de sua própria economia.”*⁴¹

A emergência de uma incitação política, econômica e técnica do sexo não só buscou ir além da ordenação entre o lícito e o ilícito, mas, sobretudo, buscou geri-lo, administrá-lo, inseri-lo em sistemas de utilidade e regulá-lo para o “bem público”. Assim, ao negar a hipótese de que teria havido um grande ciclo repressivo situado entre o século XVII e XX, nota-se uma crescente incitação ao discurso sobre o sexo nesse mesmo período. Assinala-se

³⁷ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 19ª edição. São Paulo: Graal, 2009, p. 16.

³⁸ FOUCAULT, 2009, p. 63

³⁹ FOUCAULT, 2009, p. 17

⁴⁰ FOUCAULT, 2009, p. 18

⁴¹ FOUCAULT, 2009, p. 29

uma vontade de saber sobre a sexualidade, considerada ser peça essencial de uma estratégia de controle dos indivíduos na sociedade moderna, gerenciada por meio do corpo.

Numa releitura histórica encontra-se o percurso deste discurso sobre o sexo. Segundo Eisler:

[...] nossos ancestrais exaltavam o sexo não apenas em relação ao nascimento e procriação, mas como a fonte misteriosa – e, neste sentido, mágica – tanto do prazer quanto da vida. [...] Os mitos e ritos eróticos pré-históricos não eram apenas expressões de alegria e gratidão pela dádiva da vida [...] mas também expressões de alegria e gratidão pelas dádivas do amor e do prazer – particularmente pelo mais intenso dos prazeres físicos, o prazer do sexo.⁴²

Essas noções mais primitivas relacionadas à sexualidade foram incorporadas e mantidas por diversas civilizações do Oriente, mas no mundo ocidental, muitos dos ritos antigos foram completamente modificados e inseridos numa nova lógica, preocupada em satisfazer as exigências da ordem social dominada pelo homem, altamente hierárquica e violenta.

Com a lenta desestruturação do mundo medieval e a ascensão da burguesia, novas concepções acerca da sexualidade vão surgindo, em compasso com os ideais da nova classe dominante: o racionalismo, o empirismo e mesmo a dessacralização. Com o Capitalismo nascente, era necessário reprimir a energia sexual, que precisava ser empregada nas máquinas. *“O princípio do prazer é domado e regulado pelo princípio da realidade, que no mundo burguês é o trabalho alienante e alienado”⁴³*

A nudez, que na época medieval era tida como natural, começa a ser coberta. A linguagem sobre o sexo passa a ser controlada, bem como a informação veiculada nos livros. O sexo é o grande inimigo do trabalho, agora a dimensão mais importante da experiência humana. Instaura-se uma certa negação do corpo e até uma certa negação do “eu”, suprimido em favor da civilidade.

Nessa nova realidade, todo o movimento repressivo da sexualidade desencadeado durante os séculos XVI, XVII e XVIII, entra em fase de profundas transformações. O trabalho de alguns médicos, com destaque para as figuras de Darwin e Freud, os tratados científicos, as transformações sociais e a superação de conceitos mecânicos e equivocados aceleram a transformação acerca dos conceitos relacionados à sexualidade. Freud irá introduzir novas formas de se entender a sexualidade que ainda hoje trazem seus desdobramentos. Ele vai romper com a visão do determinismo biológico, substituindo-a por um determinismo

⁴²EISLER, Riane. *O prazer sagrado: sexo, mito e a política do corpo*. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 1996, p. 81.

⁴³NUNES, César Aparecido. *Desvendando a sexualidade*. Campinas, SP: Papirus, 1987, p. 68.

psíquico, onde a sexualidade é função da história do indivíduo, e, portanto decorrente das condições culturais onde ela se desenrola.

De 1870 até a Primeira Guerra Mundial surge o temor da superpopulação. Foi isso o que colaborou para que as políticas de contracepção fossem adotadas em larga escala, embora algumas religiões, principalmente o Cristianismo, a vejam com reservas ainda hoje. Para Foucault, a descoberta do conceito de população no século XVIII é o que gera as primeiras preocupações políticas e econômicas em relação ao sexo: pela primeira vez, a sociedade, em sua composição mais formal, interessa-se pela forma como cada um usa seu sexo.⁴⁴

É a partir do temor da superpopulação que surgem as preocupações com a taxa de natalidade, a idade do casamento, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a frequência das relações sexuais, a incidência das práticas contraceptivas, o celibato, análise mais profunda das condutas sexuais, de suas determinações e efeitos, no limite do biológico e do econômico.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a sexualidade humana não é inata. Ela é o resultado de uma longa aquisição e de uma história cuja conclusão ocorre na época da pós-adolescência.⁴⁵ Trata-se de um componente do psiquismo humano e, conseqüentemente, um elemento constituinte da identidade do indivíduo, que não pode ser considerada simplesmente como um traço biológico pois há uma formação cultural. A realização plena da sexualidade humana requer uma relação recíproca entre o individual e o cultural, que não se limita apenas a um conjunto de atos e reflexos herdados ou adquiridos na convivência sexual, mas também inclui crenças, valores e emoções.

Se no final do século XIX e início do século XX, a identidade era formada e representada pelas condutas morais, pelos valores cultivados, pelos projetos de vida elaborados por homens e mulheres, hoje, contudo, a identidade se tornou somática, uma bioidentidade, como afirma Francisco Ortega, o que reduz o *self*, que até então era algo interno, à mera aparência corporal: os indivíduos são aquilo que aparentam.

É interessante perceber que com o passar do tempo, os projetos de vida de longo prazo dos indivíduos são substituídos, pelos projetos das academias, das ginásticas, das trocas de sexo custe o que custar. A busca de um ideal profissional ou artístico é agora substituída pela busca do corpo ideal e do sexo confortável. O reflexo dessa relação amor-ódio pelo corpo, herança de toda uma cultura ocidental, tem afetado significativamente a construção da identidade e a formação sexual atual. De acordo com Foucault:

⁴⁴ FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 29.

⁴⁵ ANATRELLA, Tony. *O sexo esquecido*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 116.

*“Não existe uma estratégia única, global, válida para toda sociedade e uniformemente referente a todas as manifestações do sexo: a idéia, por exemplo, de muitas vezes se haver tentado, por diferentes meios, reduzir todo o sexo à sua função reprodutiva, à sua forma heterossexual e adulta e à sua legitimidade matrimonial não explica, sem menor dúvida, os múltiplos objetivos visados, os inúmeros meios postos em ação nas políticas sexuais concernentes aos dois sexos, às diferentes idades e às classes sociais.”*⁴⁶

Nesse processo histórico, vale destacar, ainda, o espaço que o assunto “sexo” conquistou no discurso público. “Em filmes, rádio e televisão, tanto nas revistas e jornais da elite como nas populares, nos livros mais vendidos, na verdade, em quase todas as áreas da moderna indústria da comunicação, o sexo tornou-se um dos tópicos favoritos de discussão”.⁴⁷

Todavia, a história da sexualidade evidencia que o crescimento do papel da mídia na formação de mentalidades mudou as regras de que agora o corpo e o sexo participam do processo de formação de identidades. Em sintonia com a moral do espetáculo, a mídia desvia a atenção do indivíduo da vida sentimental para a vida física.⁴⁸ Ela reforça a cultura do sexo e torna as visões de mundo particulares plausíveis e convincentes, onde a identidade humana sexual é apenas imagem, representação, aparência.

1.2.1.1. A cultura do sexo

Em nenhuma outra época se falou tanto sobre sexo como nas sociedades ocidentais contemporâneas. O sexo tornou-se objeto de estudo e emergiu como fonte de solução aos mais diferentes fins. Manuais de condutas, regulação da população, modelos de posições sexuais, formas de alcançar e oferecer prazer: emerge, assim, toda uma rede de “ciências” em torno do sexo.

Porém, toda essa produção de saberes sobre a esfera da sexualidade, longe de liberar o corpo e de eliminar o controle sobre o sexo, produziu uma crescente normalização de suas práticas ao mesmo tempo em que se instituiu, em todas as partes, um crescente redescobrimto e interesse pelo sexo. Como exemplo, Foucault ressalta: “[...] Em nome do medo da masturbação, foi instaurado na Europa do século XVIII, um controle sobre o corpo das crianças, uma vigilância, uma objetivação da sexualidade com uma perseguição dos corpos. Mas a sexualidade, tornando-se um objeto de preocupação e de análise, como alvo de

⁴⁶ FOUCAULT, 2009, p. 114

⁴⁷ PARKER, Richard G. *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. 2. ed. Tradução de Maria Therezinha M. Cavallari. São Paulo: Best Seller, 1991, p. 137

⁴⁸ COSTA, 2004, pp. 165-166

vigilância e de controle, produzia ao mesmo tempo a intensificação dos desejos de cada um por seu próprio corpo”.⁴⁹

Materialmente o poder se faz corpo: “[...] o domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio”.⁵⁰

No entanto, ao produzir esse efeito de poder sobre os corpos, emerge a reivindicação do próprio corpo contra esse mesmo poder: as lutas feministas, os movimentos de liberalização do aborto, a insurreição do prazer contra as normas morais da sexualidade, do pudor. Portanto, na cultura do sexo o que se observa é uma luta constante no jogo relacional entre poder e corpo. A revolta do corpo sexual constituiria o contra-efeito da ofensiva das instâncias de controle.

Desse modo, as subversões contra os domínios do controle passariam também e necessariamente, sobre o domínio do sexo e dos prazeres. Foucault esclarece, contudo, que há sempre formas de recuperação do poder quando este é atacado pela intensificação do desejo e pela afirmação do corpo. Este responde por meio “[...] de uma exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos. Como resposta à revolta do corpo, há um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: ‘Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado!’.⁵¹

Contudo, se as representações da sociedade contemporânea fazem crer que a sexualidade está liberada, incitando o indivíduo a exprimir-se sexualmente com diversos parceiros, cabe à sexualidade qualificar e enriquecer a intensidade do prazer da relação ligada ao sexo. O sexo não deveria perder sua dimensão social para permanecer mais próximo de suas ressonâncias imaginárias. Pois, o sexo pelo sexo desqualifica o indivíduo. A sexualidade, banalizada e desvalorizada, fixa-se nos prazeres da adolescência: um corpo fragmentado, partilhado apenas com partes do corpo do outro, não faz uma relação.⁵²

Deste modo, por trás das relações infrutíferas, o sexo se torna o sintoma de uma separação, de um afastamento e de uma incomunicabilidade. Separado do corpo, separado do sentimento amoroso, separado do outro, fracassando no real, o sexo se fecha num imaginário

⁴⁹ FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 146-147.

⁵⁰ FOUCAULT, 1979, p.146

⁵¹ FOUCAULT, 1979, p.147

⁵² ANATRELLA, 1992, pp. 15, 86 - 88

afetivamente pobre. E, para solucionar esta problemática, faz-se necessário compreender a identidade humana sexual.

1.2.1.2. A Identidade sexual na Cultura Somática

A identidade humana é algo dinâmico e mutável, considerada como um processo de metamorfose que tende a buscar a emancipação humana. Ela concede a sexualidade como um de seus componentes, um processo humano social, um “dispositivo histórico” normatizado por saberes construídos historicamente

Tendo em vista que como as demais dimensões da identidade, a sexualidade é uma construção, social, histórica e cultural, ela não se refere apenas ao sexo genital ou às relações sexuais. Ela contém a dimensão existencial, original e criativa em sua expressão, consciência e vivência, porém essa dimensão é dinâmica e dialética processual. Nesse sentido, a sexualidade não pode ser vista apenas como uma das dimensões do desenvolvimento da pessoa. Trata-se de abordar a sexualidade nos diversos níveis e nos aspectos biológicos, psíquico, social e político.

Isso implica que a identidade sexual transcende à consideração meramente biológica instintiva. Ela carrega a intencionalidade e a escolha, que a tornam uma dimensão humana, dialógica, cultural e está presente desde o surgimento ou organização da cultura humana. Esta condição é intrínseca à sexualidade.

Vários procedimentos se fazem necessários para a construção de uma identidade sexual, eles atuam no corpo como um processo no qual o indivíduo se autocontrola, autovigia e autogoverna. Tudo incide no corpo, ele torna-se um ‘bem supremo’ na sociedade. Francisco Ortega salienta que, “*a aparência do corpo tornou-se central às noções de auto-identidade. O corpo veio representar a liberdade pessoal, o melhor de nós*”.⁵³ Porém, para o exercício da sexualidade, devem ser levados em conta o ser humano integral e os seus sonhos de felicidade, e não apenas o seu corpo. A sexualidade deve dizer do indivíduo e não transmutar o mundo interno na ‘carne externa’, onde o olhar do outro se torna a certificação da nossa existência.

Deste modo, a sexualidade na formação da identidade deve ser reconhecida como uma dimensão humana que quanto mais se conhece e compreende mais se reconhece a necessidade de ampliar-lhe o sentido. Percebe-se que quando o indivíduo se defronta com a necessidade de

⁵³ ORTEGA, 2006, p. 46

reconhecer quem ele é, ele busca conhecimentos sobre a sua identidade configurada a partir das mais diversas combinações da convivência humana cotidiana.

É, pois, no contexto objetivo de um determinado grupo social e histórico, com suas contradições, suas normas, seus interesses e seus costumes, dentre outros aspectos, que se excursiona no reconhecimento do “eu pessoal” e do “eu social”. Entretanto, é no viés cultural e histórico que as identidades sociais se definem, justamente porque as mesmas constituem os seres humanos históricos e sociais numa sociedade em constante transformação.

Por essa razão faz-se necessário considerar a sexualidade como um elemento básico da individualidade. É ela quem determina no indivíduo um modo particular e individual de ser, de manifestar-se, de comunicar-se, de sentir-se e de expressar-se. “A sexualidade de maneira privilegiada, é este terreno híbrido entre o pessoal e o social, encruzilhada confusa onde se articulam o ser e o existir individual e o coletivo de cada um de nós”. Deste modo, com uma marca humana a sexualidade é vivenciada a partir dos desejos e escolhas afetivas, psicossociais e históricas.⁵⁴ Todos esses aspectos estão relacionados à construção da identidade, pois,

*“... somos sujeitos de muitas identidades. Essas múltiplas identidades sociais podem ser provisoriamente, atraentes e depois, descartáveis. Podem ser rejeitadas e abandonadas. Os seres humanos são sujeitos de identidades transitórias e contingentes. Portanto, as identidades sexuais e de gênero, como todas as identidades sociais têm o caráter fragmentado, instável, histórico e plural, afirmado pelos teóricos e teorias culturais”.*⁵⁵

Admite-se esse caráter fragmentado da identidade diante das narrativas culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que vão interferir, decisivamente, nas mudanças das identidades pessoais. Elas desequilibram a noção que o indivíduo incorpora de si mesmo, como sujeito integrado. A identidade se constitui no interior do ventre materno, porém, uma vez que o indivíduo se interage com o ambiente histórico-social, ela pode sofrer períodos de “crise de identidade”. Estas crises alteram a identidade do indivíduo através de sua subjetividade, inclusive a identidade sexual, resultando um processo de auto-reconhecimento importante na formação da identidade humana.

Nesse sentido, como seres sexuados os indivíduos são também sexualizados. Isto é, envolvidos com a dinâmica e com as características da sexualidade. Portanto, pertencem a uma estrutura social, onde a identidade e o reconhecimento de si mesmo perpassam pela identidade sexual. Diante do contexto da Cultura Contemporânea, nota-se a identidade humana marcada através da identidade das sensações, da fragmentação e das imagens. A

⁵⁴ NUNES, 1987, p. 16

⁵⁵ LOURO, Guacira Lopes. *Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 12.

identidade pessoal submerge frente às identidades fornecidas pelo mercado, principalmente aquelas veiculadas pela publicidade que forjam imagens de masculinidade ou feminilidade, de corpo ideal, de beleza, de sucesso e *glamour*.

Deste modo, para encontrar o novo sentido da sexualidade é preciso enfrentar o problema da identidade humana sexual contemporânea. A atual desestrutura da identidade humana na sociedade revela a necessidade de reconciliar o sentido do corpo com o sexo e vice-versa, tendo em vista a sexualidade não como puro instinto, mas como uma das dimensões constitutivas do ser humano.

Assim, a exigência de humanização da sexualidade na cultura contemporânea interpelada pelo outro, o diferente, leva em conta a historicidade da diferença do ser homem e do ser mulher. Os novos papéis por eles assumidos na sociedade ajudam a compreender e a recuperar a identidade perdida ou confundida. Nela se encerra a realização da dignidade do ser, a sua conduta humana, os deveres e os prazeres que se conhece e aspira, seus sentimentos e sonhos.

A identidade humana sexual, então, pede atenção redobrada para não cair na ambigüidade da sexualidade contemporânea. Há muitas limitações e a contribuição prestada pela mídia tem sido muito aquém das suas potencialidades para a formação de identidades e difusão dos valores humanos. Os conteúdos sobre o corpo e o sexo veiculados por ela aliados à tecnologia influenciam os comportamentos sociais e os padrões de beleza. Eles capturam a vontade do indivíduo para que ele consuma uma falsa identidade. Não impulsionam o indivíduo para os valores que mantêm sua dignidade e sua ética, simplesmente os levam para a sua auto-satisfação e o seu prazer imediato sem nenhuma exigência reflexiva e crítica.

1.2.2. A ambigüidade da sexualidade na contemporaneidade

Existe um enorme fascínio de que a sexualidade possa ser um caminho para a felicidade pessoal e social através do amor. Há, porém, um temor de que essa mesma sexualidade possa encontrar-se na origem de conflitos no âmbito pessoal e social, pois ela pode ser realização ou frustração, vida ou morte. Percebe-se uma evolução no pensamento que vai do corpo à corporeidade, quando se passa de uma concepção de sexo genitalizado para uma concepção de sexualidade como energia que abarca toda a realidade humana.

Tendo presente que na Cultura Contemporânea o corpo humano vive num paradoxo real, a sexualidade por sua vez encontra-se numa ambigüidade do seu sentido humano que compromete a sua compreensão e vivência. Ao longo da história, a sexualidade se apresenta

num clima de enigma e mistério, não se reduz somente à linguagem e ao gozo imediato. Ela consiste numa ação cheia de simbolismo, numa riqueza emotiva, que precisa ser considerada e experienciada, que se manifesta na relação do amor e do desejo entre duas pessoas. “União dos corpos que é expressão da união dos corações”.⁵⁶

Neste sentido, a sexualidade deve ser orientada, elevada e integrada pelo amor, que é o único a torná-la verdadeiramente humana:

“A sexualidade pela qual o homem e a mulher se dão um ao outro pelos atos próprios e exclusivos dos esposos não é algo puramente biológico, mas concerne à pessoa humana no que tem de mais íntimo. Só se realiza de forma verdadeiramente humana se for parte integrante do amor em que o homem e a mulher se comprometem inteiramente, um em relação ao outro, até à morte.” (João Paulo II)⁵⁷

Portanto, a sexualidade constitui-se em uma categoria de análise mais ampla, que pondera as relações de poder, os referenciais de classe, as relações entre os gêneros, a diversidade sexual, os aspectos sociais, históricos, políticos, econômicos, éticos, étnicos e religiosos. Propor uma sexualidade sob um prisma mais abrangente como este, é encará-la

“[...] como a atmosfera difusa e profunda que envolve toda nossa vida (nossas relações com os outros, com nosso corpo e o alheio, com objetos e situações que nos agradam ou desagradam, nossas esperanças, nossos medos, sonhos, reais ou imaginários). Como dimensão simbólica (individual e cultural) que articula nosso corpo e nossa psique, suas máscaras, disfarces, astúcias e angústias”.⁵⁸

Assim, pensar a sexualidade hoje é pensá-la não só como desenvolvimento e identidade, mas como historicidade e relação, permeada por descobertas e limites, que trazem desafios à humanidade da sexualidade e devem ser superados nesta Cultura Contemporânea.

1.2.2.1. A sexualidade e suas descobertas na Cultura Somática

Tanto o corpo quanto a sexualidade são construídos historicamente. A sexualidade se manifesta por meio de padrões culturais historicamente determinados. Da mesma forma que há o culto do corpo há também o culto do prazer sexual. Os seus valores vão do lado do prazer, da transgressão, do transbordamento e da novidade.

Na busca do indispensável equilíbrio, numa sociedade conturbada em suas relações pessoais e sociais, pela procura descontrolada das vantagens individuais e de prazer desmedido, é possível destacar as descobertas e os avanços realizados na história da sexualidade humana contemporânea. Descobertas que trazem mudanças, propõem novos

⁵⁶ LACROIX, 2009, p. 22

⁵⁷ LACROIX, 2009, p. 17

⁵⁸ CHAUI, Marilena. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.30.

horizontes e demandam novas posturas éticas que geram consciência e atitude nas formas do indivíduo se relacionar consigo mesmo e com o outro.

Sendo a sexualidade uma energia que abrange a totalidade da vida do ser humano, se faz necessário destacar que ela é redescoberta hoje, em meio a cultura somática, como um valor da vida humana, uma forma de comunhão íntima, que se volta para a relação/comunhão, para encontros afetivos e ternos que possam ser fecundos e vinculantes.

Vale lembrar que no decorrer da história, vários movimentos de contestação abriram caminho para novas percepções e concepções ideológicas sobre a sexualidade, entre elas: a rejeição gradativa da crença de que o sexo por prazer era sujo e pecaminoso, o empenho pela conquista da independência sexual (expresso pela possibilidade de escolher com quem manter relações e se elas resultariam numa gravidez ou não) e, o esforço de um número cada vez maior de mulheres que exigiam o direito ao prazer sexual e que lutavam pela dissociação entre mulheres sexualmente ativas e prostitutas.⁵⁹

Esses movimentos orientados para o sexo livre tinham muitas facetas e contradições. O movimento *hippie*, em particular, aceitava a sexualidade fora do casamento, a nudez em público, o aborto e a homossexualidade. A libertação sexual era, em muitos casos, o símbolo e o matiz de outras liberdades exigidas.⁶⁰

O capitalismo permanece com suas formas de divisão de trabalho, que vão impactar nos códigos e valores relacionados, pela própria sociedade, ao sexo. Quando as mulheres saem de casa, rumo ao mercado de trabalho, a própria instituição do casamento sofre um abalo. Na cultura atual há várias transformações ocorridas neste sentido com a “emancipação” das mulheres.

Os papéis do homem e da mulher às vezes são trocados, ajustados as circunstâncias e a identidade pessoal tende a ficar confusa. A entrada gradativa da mulher no espaço público foi tendo desdobramentos cumulativos de longo alcance. A prática feminista e os estudos decorrentes começaram a questionar o que era natural e separar sexualidade de gênero, principalmente a partir dos anos setenta.

Na Cultura Contemporânea se destaca o desenvolvimento da tecnologia, que se deu nos anos subseqüentes à Revolução Industrial, especialmente o desenvolvimento das tecnologias ligadas à reprodução humana, tais como as que permitiram a inseminação

⁵⁹ EISLER, 1996, p. 252

⁶⁰ NUNES, 1987, p. 73

artificial, a clonagem de células humanas, as cirurgias transexuais, a popularização dos métodos anticoncepcionais, programas de planejamento familiar, entre outras.

Desse modo, há na cultura somática maior liberdade sexual, espaços conquistados pelas mulheres, pelos homossexuais e outros grupos. Além disso, desde o início do século XX, o que se viu foi o afrouxamento dos mecanismos de repressão tradicionais, com certa tolerância às relações sexuais pré-nupciais e extra-matrimoniais, a certos tipos de perversão e diminuição dos tabus relacionados à sexualidade das crianças. Da mesma forma, os atos orais-genitais foram menos estigmatizados.⁶¹

O uso do preservativo tornou-se imprescindível e o discurso do sexo seguro estabeleceu-se como prioridade em todos os círculos sociais, especialmente os institucionalizados: na escola e na família. O avanço dos estudos sobre a AIDS contribuiu para que fosse menos estigmatizada. Em muitos casos, o discurso científico volta a suplantar outras dimensões da experiência sexual, tais como o afetivo.

Assim, os avanços que a cultura somática trouxe são significativos, alguns exagerados, mas que têm lançado o corpo e o sexo num campo mais aberto e fascinante de compreensão. As descobertas audaciosas nesta cultura são prazerosas, o conhecer melhor o corpo, os cuidados pensando no bem estar e na longevidade, a busca da auto-estima e da beleza, o poder falar e sentir mais o sexo, enfim, tudo que envolve as boas sensações. Deste modo, o prazer que estes avanços proporciona é importante e mesmo fundamental na vida. Mas, não é a finalidade da vida. É meio, um dos melhores meios, mas não o único. Por causa da complexidade da sexualidade humana, delimitar o que é sadio ou patológico nesta sociedade somática, não é tarefa simples.

1.2.2.2. A sexualidade e seus limites na Cultura Somática

Não há dúvida que a Cultura Somática tem deixado muitos vestígios sobre a sociedade contemporânea. Mesmo tendo em vista o bem estar da saúde do ser humano, ela tem oferecido um desequilíbrio em vez de um amadurecimento na questão da sexualidade humana. O desencontro amoroso que marca a nossa era passa pelos sentimentos coisificados e pelos corpos acessórios.

Há uma tendência de consumir o outro, em vez de cuidar do outro. Vê-se uma disseminação entre os indivíduos de uma descrença no encontro prazeroso. O narcisismo

⁶¹ NUNES, 1987, p. 74

cultural que configura como se vive hoje começa a ficar exagerado, gerando prejuízos e sofrimentos. A sexualidade se torna meio de impressionar o outro, o sexo passa a ser performance, despindo do seu caráter misterioso.

Neste contexto, a sexualidade hoje, diante das suas ambigüidades, tem sido redescoberta no seu valor e ao mesmo tempo mantido a imagem de uma sexualidade inofensiva, sorridente, transparente e leve, desculpabilizada, individualizada, sem riscos e liberada. Nota-se que não se está mais na época das grandes paixões e dos sentimentos duráveis. Este tempo é o tempo do efêmero e do relativo. A sexualidade enquanto experiência humana capaz de informar de um modo particular sobre as relações entre corpo e pessoa, tem perdido o seu sentido humano. “Trata-se, sobretudo de experimentar-se a si mesmo por meio do outro, mais do que encontrá-lo verdadeiramente”.⁶²

O cenário atual da sexualidade ainda é marcado pelo controle e pela possibilidade de estabelecer normas, um universo marcado pela transgressão que, em grande parte, marca a própria identidade do indivíduo. A tão esperada libertação sexual, na sociedade atual, encontra-se travestida pela proliferação de discursos sobre o sexo e atos sexuais, que incitam o consumismo, a pornografia e a relação objetual e superficial com a própria sexualidade e a alheia. Para Anthony Giddens, o sexo, na cultura moderna, transformou-se em mercadoria, a sexualidade é o ponto central da nossa sociedade de consumo, caracterizada pelo hedonismo. “A sexualidade gera prazer; e o prazer, ou pelo menos a sua promessa, proporciona um incentivo para os produtos comercializados em uma sociedade capitalista”.⁶³

O fenômeno da exploração do sexo em seu aspecto objetual, no entanto, não foi acompanhada de uma emancipação dos indivíduos com relação aos aspectos que dizem respeito ao próprio corpo e às experiências de sexualidade. É um mito dizer que “os jovens de hoje sabem mais”, esta é apenas uma estratégia que os pais e a sociedade, de forma geral, utilizam para justificar sua omissão.⁶⁴

Se a era somática tem permitido o sexo quantitativo e compensador, ela não prevê a humanização e o sentimento do afeto, da ternura, do cuidado, do respeito à alteridade nas relações. Trata-se de um prazer mecanizado, compulsivo. Há uma nova apropriação dos conceitos ligados à sexualidade que passam a ser manipulados de maneira a integrarem-se à sociedade de consumo. O corpo feminino, por conta dos apelos da mídia, é estigmatizado tornando-se um símbolo do consumismo.

⁶² LACROIX, 2009, p. 32 - 33

⁶³ GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993, p. 194.

⁶⁴ NUNES, 1987, p. 11

Nesse contexto atual, o que se vê é que a família ainda se prende a um discurso dogmático sobre sexualidade, a religião assume discursos muitas vezes contraditórios no que diz respeito à questão, quando não defende um conservadorismo anacrônico. Já o Estado, que controla as escolas, vê a questão menos pela ótica moralista e mais pelo viés técnico, sob o ponto de vista demográfico, biológico, profissional e político.⁶⁵ De qualquer forma, o que se pode concluir é que ainda impera as ambigüidades em relação à sexualidade: nunca se falou tanto de sexo. Mas, de certa forma, a desinformação e a falta de intimidade com o assunto persistem.

Percebe-se na cultura contemporânea, uma forma mais ordinária que assume a desvalorização do ato sexual, a chamada “tagarelice”, fala-se muito, mas sua realidade pouco expressiva como tal. O sexo torna-se explícito, abusivo, mecanicamente obsessivo. Perde todo seu poder e toda sua magia. Fica perfeitamente tedioso.⁶⁶ Pois, não é unicamente a excitação física que nos faz desejar outra pessoa, mas a consciência de uma falta que impele o ser humano a representar as sensações de prazeres e o seu desejo de estabelecer uma relação com o outro. O desejo sexual e seu vínculo com a existência humana corporal é o desejo que permite o ser humano estar presente ao outro e usufruir de sua presença.⁶⁷

Não se pode deixar de mencionar que a epidemia da AIDS segue em expansão neste momento somático, marcada por assimetrias regionais e populacionais e continua a impactar o comportamento sexual do indivíduo moderno. Em contraposição, contemporâneos ainda vêm sua sexualidade de forma fragmentada e imperfeita, levando em conta os conceitos de gênero arraigados à cultura popular, a idéia de renúncia à carne, difundida pela religião, e as normas científicas, que determinam o que é permitido e o que é proibido, definindo alguns desejos como perigosos.

Outras tendências apontam para uma direção diferente. Há grande quantidade de material pornográfico no mercado, descrevendo e mesmo estimulando o sexo compulsivo, mecânico, completamente dissociado da experiência afetiva. Nessa mesma linha, aparecem representações impessoais e objetuais da sexualidade em grande número de propagandas e programas de TV. Em relação à revolução sexual moderna, é importante dizer que permitiu às mulheres um resgate de sua própria sexualidade.

Porém, reprimida como foi durante tantos séculos, é claro que permanecem ainda, muitas delas, incapazes de se expressarem sexualmente e de ter prazer no sexo. Da mesma

⁶⁵ NUNES, 1987, p. 15

⁶⁶ LACROIX. 2009, p. 40

⁶⁷ MARZANO-PARISOLI, 2004, p. 17 - 21

forma, a sexualidade dos homens também foi distorcida de modo que, com toda a obsessão pelo falo, vários homens se mostram, mesmo atualmente, separados da essência do poder sexual: a capacidade de experimentar totalmente o prazer.

Percebe-se que na cultura somática a sexualidade vive um processo marcado por avanços e retrocessos, cheio de desafios éticos para a humanidade da sexualidade. Omitir a originalidade do sexo humano, que se manifesta na relação entre pessoas, é fragmentá-lo, torná-lo agressivo, por não deixar o encontro com o outro acontecer. Reduzir o sexo a uma função higiênica banal gera uma angústia depressiva, por vezes compensada por comportamentos agressivos. Acostumar-se a viver a sexualidade unicamente como um prazer genital torna o indivíduo incapaz de vivê-la como expressão de um compromisso.⁶⁸

Assim, vários aspectos desqualificam a sexualidade humana na cultura somática: o uso do outro como objeto de prazer, a negação da alteridade, a banalização, a obsessão, a exacerbação, que expressa à ansiedade decorrente da falta de um sentido perdido, enfim, formas de vivência que produzem infelicidade e frustração ao invés de realização e felicidade.

1.2.2.3. Desafios éticos para a humanidade da sexualidade

A sociedade contemporânea se tornou extremamente seduzida pelo visual e a imagem do corpo detém prestígio singular devido à cultura somática. Com essa tendência cultural surgem diversos desafios éticos para a humanidade da sexualidade. Parece que o grito visual basta, pois se diz “tudo” com a imagem, inclusive o sexo. Há um verdadeiro jogo de disputa por visibilidade. Cria-se em torno deste aspecto uma cultura na qual a única maneira de ser aceito é estar em cena, captar os olhares, agradar e ser sedutor. A imagem de cada um é que se tornou decisiva.

O consumo evidente de imagens, a exaltação do indivíduo como representante dos mais elevados valores humanos que esta sociedade produziu, se dá a partir do “espetáculo”, um desafio audacioso para a vivência da sexualidade. Esse fenômeno faz com que as pessoas, despojadas ou empobrecidas em sua subjetividade, dedicam-se a cultuar as imagens de outras, habitam-se a deslocar a libido para as representações das coisas. “*Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação*”.⁶⁹ O que realmente interessa é a produção de uma imagem que impressiona e se destaque de alguma forma diante dos outros. Consome-se a imagem espetacularizada de atores, cantores, esportistas e alguns políticos, em busca do que

⁶⁸ ANATRELLA, 1992, p. 261

⁶⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p.13.

se perdeu exatamente como efeito da espetacularização da imagem: a dimensão humana e singular, do que pode vir a ser uma pessoa, a partir do singelo ponto de vista de sua história de vida.⁷⁰

Nessa cultura do espetáculo, o indivíduo tem sua vida transformada pelo poder exercido pela mídia. Assim como o processo de modernização alterou o ritmo e os aspectos da vida no século XIX, as linguagens midiáticas alteraram definitivamente a subjetividade e os modos de viver após a Segunda Guerra. Ao longo do século XX a mídia passou a determinar um padrão de beleza corporal através das atrizes de cinema e das *top models*, cujos corpos se converteram no mais precioso sonho de consumo. A norma estética difundida pela indústria cultural nascente contribuiu para que, ao longo do século, a boa forma corporal se convertesse em instrumento central de trabalho para várias mulheres (dançarinas, prostitutas, atrizes, apresentadoras, modelos), que passavam a receber um “maior valor agregado” correspondente à beleza apresentada.

É sob essa ingerência da mídia que se inscreve a atual obsessão pelo corpo-espetacular. O processo de imitação dos personagens midiáticos é o que resta para suprir a miséria material, espiritual e a vida sem sentido. Os indivíduos, além se serem levados a ver o mundo com as lentes do espetáculo, são incentivados a se tornarem um de seus participantes pela imitação do estilo de vida dos personagens da moda. A imitação, contudo, não pode ir longe. A maioria nem pode ostentar as riquezas, o poder político, os dotes artísticos ou a formação intelectual dos famosos, nem tampouco fazer parte da rede de influências que os mantém na mídia. Resta, então, se contentar em imitar o que eles têm de acessível a qualquer um, a aparência corporal.⁷¹

Em síntese o que se constata é que as imagens passaram a ter um papel novo e central na cultura do consumo na qual tudo se transformou em espetáculo. Debord enfatiza que “[...] o espetáculo é a afirmação da aparência. Ele se apresenta como uma enorme positividade, indiscutível e inacessível. Não diz nada além de ‘o que aparece é bom, o que é bom aparece’.”⁷² A realidade transformada em imagem e o culto ao corpo em espetáculo demonstram o quanto a crise de historicidade promove, cada vez mais intensamente, uma fragmentação total da vida.

Desse modo, o espetáculo fornece as normas morais aos indivíduos do que se deve ser e reordena o mundo como um desfile de imagens que determina o que merece atenção ou

⁷⁰ KEHL, Maria Rita. *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 67

⁷¹ COSTA, 2004, p. 230

⁷² DEBORD, 2004, p. 16

admiração. Assim, a “ajuda” na escolha entre opções e nos caminhos que se deve seguir circula nos mais diversos meios de comunicação de massa: como conquistar um amor; como emagrecer; como vencer no mundo dos negócios; como se tornar bela; como se apossar do segredo da felicidade; quais filmes assistir, quais músicas gostar, quais mercadorias comprar, ou seja, como conquistar o sucesso e dar sentido à vida.

As análises de Jean Baudrillard e Guy Debord ressaltam que a sociedade está sob o império da imagem e que cada vez mais a realidade se confunde com as representações imagéticas. Faz-se necessário pensar acerca de como essa supremacia da imagem, que tanto permeia as manifestações pós-modernas, interfere na vida social em geral e, em particular, nas formas de relacionamento com o corpo e o sexo.

Portanto, o espetáculo, ao mesmo tempo em que restaura a unidade ilusória dos indivíduos com o mundo, reforça a cisão com o real, por conseguinte, impede os indivíduos de reconhecerem-se como agentes do que existe.

Entretanto, essa sociedade do espetáculo está acompanhada de outra faceta: a moral do entretenimento. A vida como entretenimento é uma extensão imaginária da realidade-espetáculo. Em seu cerne, ela consiste em tratar os eventos não apenas como algo descartável, mas como algo que ocorre em um mundo anônimo, estranho aos interesses de qualquer cidadão concreto. A realidade se reduz à espessura da superfície espetacular, depois, por se tornar uma cena-fantasma que o indivíduo protagoniza como se fosse um turista em férias por lugares exóticos. A moral do entretenimento transforma a realidade em um faz de conta com o qual ninguém quer se comprometer.

Nela, a mídia, com seu pretense caráter de neutralidade, tem o papel de apresentar as notícias de forma “digerível”, como forma de *marketing* para agradar a todos os usuários e evitar assim que eles mudem de canal, jornal, revista etc. Portanto, “[...] em vez de informar para comprometer, o que vale é *entretener para vender*”.⁷³ Em decorrência desse entretenimento que constitui a sociedade da imagem e do espetáculo, somado à falta de sentido, é que ocorre um profundo afastamento das pessoas com relação à política, à vida pública, aos princípios de respeito mútuo, às causas coletivas e aos ideais universalizantes, humanizantes.

A moral das sensações, do entretenimento, enfim, do espetáculo leva o indivíduo a perceber bens e corpo como coisas e existências que passam sem deixar história, que duram justo o tempo de sua desagregação material. A influência da moral do espetáculo em vários setores da vida humana, inclusive a sexualidade, provoca a sensação de que tudo o que traz

⁷³ COSTA, 2004, p. 233

felicidade é válido, justificável (consumo de drogas, violência, crimes...), “tudo vale a pena se o prazer não é pequeno”.⁷⁴

Se a sexualidade contemporânea traz consigo os vestígios da cultura somática que se desvela numa moral do espetáculo, esta moral se manifesta no ideal da felicidade das sensações e no da vida como entretenimento e não está desassociada do ‘culto ao corpo’⁷⁵. Mostra-se contraditória, pois, o corpo torna-se ‘acessório’ do ser humano e o sexo não é vivido a partir da relação com o outro, do cuidado por ele, no amor. Trata-se do sexo e do corpo sem intersubjetividade, sem referências, se banaliza a vivência da sexualidade e prioriza o prazer. Assim, se pensar o corpo e o sexo sem as imagens do espetáculo, eles voltam a ter um passado, uma história, uma biografia tecida por lembranças e narrativas que persistem além dos estímulos físicos atuais e do gozo inconseqüente.

Contudo, Jurandir Freire acena para o lado positivo da cultura somática. Influenciado pelos estudos de Foucault sobre a estética da existência, o autor entende que os cuidados com o corpo podem aparecer também como uma preocupação ética. Assim, esclarece que o estilo de viver baseado no compromisso ético para com o outro, embora tenha o bem-estar do corpo como referente, não se submete à moral do espetáculo, revelando-se, portanto, compatível com os interesses comuns e com os ideais de autonomia. [...] Cuidar de si, aliás, pode ser o melhor meio de se colocar disponível para o outro. Pois, como mostrou Freud, as melhores intenções se esfream diante da mais banal dor de dentes.⁷⁶

Portanto, diante de um mundo transformado em imagem, repleto de pseudo-eventos, simulacros e espetáculos que encerram a idéia da falta de profundidade, se faz necessário configurar os valores direcionados ao corpo e ao sexo nesta sociedade. Buscar caminhos e práticas emancipatórias que possam combater a tirania do sexo pelo sexo e da beleza imposta pelos mais diversos segmentos científico, midiático, publicitário, entre outros, para realizar a verdadeira transformação social.

Para isto, no segundo capítulo, será utilizado como referencial teórico a antropologia do corpo proposta pelo filósofo Emmanuel Levinas, a partir da sua Filosofia da Alteridade. O caminho a ser percorrido por esta pesquisa será uma tentativa de aprofundar e orientar um “querer ser” da sexualidade humana como acolhida do outro e doação a ele, como cuidado e ternura, respeito à alteridade e vivência do desejo que comunica e recebe vida.

⁷⁴ COSTA, 2004, p. 174 - 176

⁷⁵ COSTA, 2004, p. 227

⁷⁶ COSTA, 2004, p. 20

CAPÍTULO 2

2. Corpo e sexualidade na Filosofia Levinasiana

Este capítulo tem como objetivo buscar na filosofia da alteridade⁷⁷ de Emmanuel Levinas a contribuição para repensar uma ética teológica da sexualidade capaz de dialogar com a Cultura Contemporânea sobre o corpo e o sexo, revendo valores e fundamentos éticos, superando limites, não abstraindo descobertas e conquistas.

Para tanto, este filósofo franco-lituano assume ao longo de sua obra “Totalidade e Infinito” a questão do sentido do humano no centro de seu pensamento. Propondo uma antropologia do corpo voltada para o reconhecimento da alteridade de outrem e para a primazia da questão ética como sensibilidade e responsabilidade, sua reflexão concebe o sentido do ‘ser’ bem diferente de um conteúdo de pensamento. Ao elencar determinadas categorias - tais como fruição, gozo, desejo, rosto, hospitalidade, feminino, carícia, volúpia, Eros e fecundidade - a proposta levinasiana visa à valorização do corpo e a relação autêntica de acolhimento, respeito, ternura, cuidado e amor para com o outro.

Não obstante a influência da fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger, o pensamento levinasiano é original em suas proposições, pois, ao constituir suas categorias rompe com a filosofia ocidental e busca, nas raízes dessa, criticar a primazia do conceito do ‘ser’. Desse modo, no pensamento levinasiano tanto o corpo quanto o sexo ganham novas configurações para humanizar as imperfeições do Eros. A ética filosófica de Lévinas abre-se para uma ética da sexualidade à luz da alteridade. Uma ética do rosto, do cuidado de si e do outro, capaz de recuperar o sentido humano, teológico e cristão da sexualidade.

Assim, no primeiro momento desse capítulo será apresentado o autor Levinas, abordando o seu pensamento e o seu modo humano de fazer filosofia, o desenvolvimento das suas noções pelo método fenomenológico e pela ontologia, aprendidos com Husserl e Heidegger. Em seguida, será exposta a antropologia do corpo no contexto de Levinas, à luz de “Totalidade e Infinito” com ênfase na articulação das suas categorias para uma cultura somática. Por fim, será mostrada a ambivalência da fenomenologia do Eros em relação ao outro, tendo em vista repensar a ética da sexualidade, a sua significação originária à luz da

⁷⁷ Alteridade deve ser compreendida como: alter = outro, “um diálogo entre um ‘eu’ e um ‘tu’, entre o ‘si mesmo’ e o ‘diverso de si’ (o outro), como primeiro passo. Esse encontro sensível com o ‘outro’ nos leva a criar o espaço para que o ‘tu’ também ‘seja’ e ‘exista’ no diferente/diverso/distinto que ele é”. AGOSTINI, N. *Teologia Moral: o que você precisa viver e saber*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 43.

filosofia da alteridade de Levinas. Essa exigência ética levinasiana se faz responsabilidade e cuidado, caminho e abertura, possibilitando a inovação do sentido da ética teológica e cristã da sexualidade para a Cultura Contemporânea.

2.1. A Filosofia da Alteridade

Diante de fatores históricos e culturais da filosofia contemporânea, Emmanuel Levinas reconhece o perigo da despersonalização da subjetividade e da supressão da alteridade do outro nas relações humanas, e busca vias para a sua superação. A antropologia proposta por ele apresenta a subjetividade como sensibilidade e hospitalidade, numa relação com a alteridade do Outro. Levinas busca em “Totalidade e Infinito” a constituição da subjetividade e mostra que o sujeito se constitui como humano no acolhimento e na responsabilidade pelo Outro. Esse acolhimento do Outro é anterior a sua presença concreta, pois a subjetividade em Levinas é feita de alteridade e possui um corpo ético.

A filosofia levinasiana reconstitui o caminho que vai do nascimento do sujeito como ser-para-si, na fruição sensível das coisas do mundo, até sua definitiva constituição como um ser-para-o-Outro, a ser afetado pela alteridade do Outro e responder por ela. Uma afecção responsiva que ele denomina *vulnerabilidade*, passando pela relação erótica que transita entre a morada mundana, a saída do indivíduo e a epifania do rosto no face a face. Levinas cuida de mostrar que, quer o sujeito frua de si mesmo em sua morada mundana, quer seja afetado pela alteridade do Outro na sua saída ética, não há como decifrar-lhe a constituição sem uma permanente e radical referência ao seu estatuto encarnado e sensível.

Desse modo, na filosofia da alteridade a verdadeira identidade do eu é, em última instância, estar a serviço do Outro, ser responsável por ele. O Outro é uma alteridade que surge em sua própria positividade inaugurando a diferença e a separação. A questão do Outro nasce, no texto de Lévinas, através da descrição do sujeito, do Eu identitário em seu movimento e que, de repente, se percebe rompido pelo aparecimento do Outro. A diferença enquanto alteridade absoluta aparece na exterioridade e atravessa a própria subjetividade. Essa subjetividade é corporal, possui uma pele tocada, ferida pelo Outro, uma pele que expressa a proximidade com esse Outro.

Portanto, Levinas constitui a subjetividade na alteridade e a dispõe em relação de transcendência, na possibilidade de sair para fora de si mesma, garantindo que a individualidade, constituída através da relação frutiva com o mundo esteja apta à abertura ao absolutamente Outro e à ética.

2.1.1. As influências da Fenomenologia e da Ontologia sobre o pensamento levinasiano

*“O outro me importa em toda sua miséria material. Trata-se eventualmente de alimentá-lo e de vesti-lo. [...] O importante é a noção de uma responsabilidade precedendo a noção de uma iniciativa culpada”.*⁷⁸

Emmanuel Lévinas é um dos filósofos mais desafiadores e fecundos do século XX. Seu pensamento ético da alteridade conduz ao limite as análises fenomenológicas da sensibilidade e da inter-subjetividade. Levinas procurou desvendar como a alteridade de outrem significa para a subjetividade algo mais que o saber ou a representação de um *alter ego*.

Para tanto, nomeou a responsabilidade como eixo tanto de sua fenomenologia da subjetividade quanto de sua teoria da alteridade. Ambas se enraízam numa análise rigorosa da sensibilidade e da afetividade sobre as quais se inscreverão tanto a individualidade do sujeito quanto o sentido da transcendência. Ele desenvolveu o conceito de alteridade como a presença necessária do outro, não apenas para a existência e constituição do próprio eu mas, principalmente para a constituição da intersubjetividade, na qual se descobre o vestígio de uma afecção pelo Infinito.

Nesse sentido, a filosofia de Lévinas, em um determinado período, vai na direção de uma metafísica que seja um verdadeiro corte com o ser. Uma metafísica para além do ser, que passa de uma fase de ontologia para uma libertação na categoria de alteridade. Difunde uma nova compreensão do ser baseada na responsabilidade para-com-o-Outro, a Ética. Diferentemente da ontologia tradicional que acaba por objetivar o ente em detrimento da liberdade e da autonomia do ser, Levinas propõe uma nova subjetividade engajada na justiça para com o Outro, no respeito ao Outro enquanto Outro. Trata-se de uma responsabilidade do eu para com o Outro insubstituível, uma relação para com o Outro que o Mesmo pode constituir-se como um ser livre.

Portanto, o outro é aquele que tem uma liberdade exterior à minha, que está fora do meu sistema, com o qual não é possível nenhuma fusão. O humano em Levinas, diferente do homem da tradição filosófica ocidental, será dito homem responsável e interessado não por si, mas pelo Outro, a ponto de se tornar refém do Outro, responsável até mesmo pelas ações que

⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997, p. 32. (DEHH).

o Outro é capaz de fazer, inclusive o mal que o Outro o dirige.⁷⁹ Em Levinas, o que aparece é o fardo de uma subjetividade que suporta em si o Outro. O peso existencial é o peso infinito de ter sobre si não mais o interesse por si, mas o interesse pelo Outro.

A obra “Totalidade e Infinito” irá responder exatamente por essa necessidade de discussão com a tradição ocidental grega, projetando uma intriga elementar ética evocada a partir do encontro com a alteridade na forma de rosto. Esta intriga ética vai desembocar em desejo pelo Outro antes que interesse por si e ainda antes que a questão da intencionalidade e do ser.

Desse modo, a filosofia da alteridade de Levinas instaura um novo humanismo. A perspectiva de seu pensamento abrange fundamentalmente a ética, que parte do reconhecimento da alteridade do outro. É no face a face humano que se irrompe todo sentido. Diante do rosto do Outro, o sujeito se descobre responsável e lhe vem à idéia o Infinito. Segue-se um pouco da vida do autor da filosofia da alteridade e os autores que influenciaram o seu pensamento.

2.1.1.1. O filósofo da alteridade

Emmanuel Levinas nasceu em Kaunas, Lituânia, no ano de 1906 e morreu em Paris, em 1995. Judeu e de família burguesa, foi um estudante assíduo da tradição talmúdica e grande conhecedor da Bíblia. Na livraria de seu pai teve contato com a obra de pensadores e literatos clássicos como Tolstói, Gogol, e, sobretudo, Dostoievski, no qual encontrou inquietudes éticas e metafísicas com as quais se identificou.

Ainda criança experimentou as atrocidades da Guerra Russa. Por conta desse evento migrou para a Ucrânia e ali se dedicou aos estudos. Em 1923, Levinas vai para a França, naturaliza-se e se inscreve no corpo de oficiais franceses. Foi aluno de Husserl e Heidegger em 1928 e 1929. Era um filósofo radicado na tradição filosófica ocidental, nas transformações ocorridas ao longo do século XX, na fenomenologia e na tradição religiosa judaica.

Durante a Segunda Guerra Mundial (1939) Levinas é convocado para servir de intérprete para as línguas russa e alemã. No ano seguinte, 1940, torna-se prisioneiro num campo de concentração na Alemanha. Nessa experiência, Lévinas sentiu no seu próprio corpo a loucura do Eu europeu na sua tentação de destruir a alteridade do Outro. Percebeu todo o

⁷⁹ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o Mas Alla de la Esencia*. Tradução de Antonio Pintor Ramos Salamanca: Siqueme, 1987, p. 197. (AE)

sofrimento, o menosprezo estampado no rosto dos judeus massacrados, o terror, a maldade figurada no rosto dos algozes. Esse isolamento acabaria sendo decisivo para formular sua questão principal, em que propõe uma nova base para o pensamento: a relação com o outro.

Algumas de suas principais publicações foram obras dedicadas ao estudo dos filósofos que o influenciaram. Dentre eles, destaca-se Husserl - com o apelo epistemológico - e Heidegger - e sua exigência ontológica. Em 1961, Levinas publica a sua obra mais conhecida, “Totalidade e Infinito”, na qual estabelece como finalidade principal a primazia da ética como filosofia primeira e não da ontologia. Seu discurso defende um tipo de relação entre o Mesmo e o Outro, segundo o qual a auto-reflexão da razão não consegue assimilar, apropriar e esgotar a alteridade do Outro. O conceito de separação permanece fundamental e uma atenção especial é dada à questão do desejo. Levinas discorre sobre as diversas figuras da alteridade com as quais o Mesmo se defronta: o corpo, o feminino e o rosto que instaura o discurso, chamando à responsabilidade.

Nesse sentido, na filosofia de Levinas o que torna o humano um ser autêntico é o ser-para-os-outros. Um ser-separado é um ser-para-os-outros na medida em que acolhe e serve o próximo. Sua proposta defronta-se com a filosofia ocidental como um todo, pois esta sempre se caracterizou pela redução do Outro ao Mesmo. Porém, para chegar a este nível de pensamento, as tendências filosóficas de Lévinas oscilaram entre Husserl e Heidegger. Inicialmente husserliano, Lévinas criticou depois o mestre com argumentos de Heidegger; mais tarde, irá criticar Heidegger usando-se do instrumental de Husserl. Mesmo assim, irá manter, para o resto da vida, conceitos decisivos de Heidegger, especialmente os de *finitude*, de *estar-aí*, e o conceito de *ser-para-a-morte*.

Segue, portanto, a importância da obra “Totalidade e Infinito”, que norteia toda essa pesquisa. A partir da antropologia do corpo proposta por Levinas e na tentativa de encontrar no face a face humano, na alteridade do Outro e no ser-para-os-outros um novo sentido para a ética teológica cristã da sexualidade nos dias atuais.

2.1.1.2 Levinas e a Fenomenologia

*“Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de trabalhar em filosofia e sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas. Impressão, simultaneamente, de abertura e de método”.*⁸⁰

⁸⁰ LEVINAS, E. *Ética e Infinito*: diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Ed. 70, 1982, p.22. (EI)

Pode-se dizer que a filosofia levinasiana pertence à tradição fenomenológica iniciada por Husserl. Ao analisar a fenomenologia de Husserl, Levinas destaca que nela o Ser é apresentado como ‘sentido’. O Ser é aquilo que está significativamente presente à consciência. A fenomenologia de Husserl é uma ontologia, um estudo do Ser, que concebe o pensamento voltado às coisas como aparecem à consciência.

Deste modo, Husserl se dá conta que o outro é um outro ser que tem uma existência equivalente à minha e que tem uma autonomia como o meu eu tem. Ele afirma que, do mundo como fenômeno, se separa "uma natureza minha própria", que deve permanecer distinta da natureza num sentido mais usual. Na esfera dessa natureza, se encontra o corpo. Não como um simples objeto entre outros, mas como corpo vivo. Ele é captado, de forma distinta dos outros objetos que estão materialmente na natureza. No entanto, não pode existir fora dessa natureza.

Para fazer a distinção da forma como o eu faz a experiência do corpo como próprio e do outro, Husserl diferencia o corpo físico do corpo vivo: "Entre os corpos propriamente captados desta natureza encontro logo, sinalado de um modo único, meu corpo vivo, a saber: como o único que não é mero corpo físico, mas precisamente corpo vivo".⁸¹ Para Husserl o corpo é órgão de livre movimento. Ele move-se espontaneamente no mundo e explora-o a partir de órgãos que também se movem. O corpo é dotado de sensações, e é passível de ser ordenado ou mandado imediatamente: dele é possível se dizer "eu posso", "eu faço". Pode-se dizer que o corpo está no domínio do eu e, com ele, posso "atuar imediatamente".

Ora, a percepção que se pode ter imediata do outro é como corpo que ocupa um espaço aí, ou ali, que tem suas próprias características, seus movimentos autônomos, sua determinação e que compartilha as mesmas condições com outros corpos. Na sua exposição exterior, o eu pode fazer experiência dele.

No entanto, assim como meu corpo tem uma dimensão subjetiva, uma dinâmica interna, uma sensibilidade própria, dessa dimensão interior eu não posso fazer experiência. Quer dizer, não posso sentir, falar, sofrer, gozar, viver a vida de outro. Por outro lado, o eu também não pode introjetar no outro essa dimensão. A experiência do outro só é possível a partir da sua consideração de outro. Mas, se o outro só me é dado perceptivamente como corpo físico, como posso fazer experiência de sua dimensão interior? A saída que Husserl encontra é a experiência do próprio corpo.

⁸¹ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à fenomenologia*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo, Madras, 2001, p. 157

Nesse sentido, Lévinas transfere a intencionalidade husserliana da consciência para a vida, enquanto experiência sensível. Ao mesmo tempo, essa intencionalidade da vida assume um caráter totalmente diferente, pois não apenas mostra um eu capaz de determinar o mundo, consciência representativa, mas é também capaz de ser determinado. Isso se dá porque os elementos do mundo não são coisas, como na representação, possuem uma "alteridade". Lévinas mostra um eu que vive no princípio feliz, em que a vida é puro gozo, onde não existe consciência, apenas sensibilidade intencional, "viver de...". Os elementos estão a sua disposição. No entanto, o mundo que proporciona a felicidade também é o mundo que pode fazer falta. Assim, para Lévinas, a fenomenologia de Husserl tende a apreender o sentido dos objetos, substituindo-os nas intenções em que eles constituem e apreendendo-os assim na sua origem no espírito, na evidência.

Contudo, apesar da admiração por Husserl, Lévinas não usa rigorosamente o método da redução transcendental. Para ele, há uma situação que não se reduz à consciência pura – a descrição do rosto – a significância do rosto não se deixa apreender pela consciência transcendental. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas afirma que “o que chamamos rosto é a excepcional apresentação de si por si”.⁸²

Lévinas observa que a originalidade de Husserl foi ter percebido que a relação com o objeto não é alguma coisa que se intercala entre a consciência e o objeto, mas que a relação com o objeto é a própria consciência. Em Husserl a consciência constitui atividade. A consciência intencional sai de si, ela é transcendente. A intencionalidade permite a corrente da consciência e a inclusão do objeto na própria consciência, na medida em que é próprio do ser dela a relação com o mundo, o estar fora de si porque todo objeto a chama e suscita. A consciência aparece assim como atividade, como espontaneidade, como domínio sobre o objeto.

Em Husserl, tudo fica reduzido à consciência, a consciência é considerada como fonte de conhecimento. A relação que a consciência estabelece com o seu objeto é vista em termos de conhecimento e, no ato de conhecer, a consciência é ativa na própria constituição do objeto conhecido. Lévinas concorda que o sujeito cognoscente seja ativo. Mas, ele se afasta da concepção dominante da tradição filosófica por não considerar que essa atividade seja a essência do eu.

Assim, a visão levinasiana e husserliana é diferente acerca da subjetividade. Levinas se empenha em esclarecer que a subjetividade não é um conteúdo da consciência. Porém,

⁸² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 181. (TI)

afirma que a grande contribuição da fenomenologia husserliana se deve à idéia de que a intencionalidade ou a relação com a alteridade não se constitui na polarização sujeito-objeto. Husserl acaba com o dualismo da relação sujeito-objeto e impede a existência de dois mundos, um em si e outro para o sujeito. Ele defende a tese do caráter transcendente da sensibilidade, mas não limita a transcendência à intencionalidade, e sim parte da noção de proximidade. A proximidade para além da intencionalidade é a relação com o próximo no sentido moral do termo. Para Husserl, a intencionalidade, a consciência e o sentido do ser não se separam. Levinas descobre que, a partir de Husserl, é possível a configuração de uma abertura, que se põe para além das estruturas categoriais cunhadas pelas filosofias já constituídas na tradição. A fenomenologia husserliana tornou-se possível a passagem da ética à exterioridade metafísica.⁸³

Diante do caminho aberto pela fenomenologia de Husserl, Levinas segue uma linha, ao mesmo tempo, de continuidade e ruptura. O pensamento levinasiano se move sob o paradigma da sensibilidade, no entanto, o filósofo judeu retira da sensibilidade o foco gnosiológico em que esta fora considerada até então. Além de re-significar a sensibilidade, Levinas a toma como ponto de partida para um novo aspecto sobre a subjetividade humana em si mesma, a qual nasce e se estabelece como sentimento, afeto e gozo.

2.1.1.3. Levinas e a Ontologia

A diferença entre Husserl e Heidegger para Levinas, reside na iniciativa de Heidegger de principiar sua filosofia no ponto em que Husserl a conclui: a fenomenologia como uma ontologia “eidética” universal. Ontologia interpretada não só como saber que duplica o ser, mas como o último retorno da identidade do ser a si mesma, como retorno ao Uno.⁸⁴ Heidegger ao considerar o método fenomenológico husserliano abstrato faz nascer a questão do ser para um sentido meramente existencial. Substitui a analítica da ‘consciência pura e simples’ para a analítica existencial do “ser aí” - *dasein*. Redescobre a fenomenologia. Se a fenomenologia husserliana se ocupa da descrição da consciência pura, a de Heidegger consiste na compreensão do Ser.

Em sua obra, “*Ser e Tempo*”, Heidegger tem um projeto de superação da subjetividade pela radicalização e adentramento na metafísica ocidental. Apresenta a questão do Ser, investiga seu sentido, procura através da ontologia diferenciar Ser e Ente, e

⁸³ TI, p. 17

⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 200. (EN).

demonstrar o Tempo como horizonte de compreensão do Ser. Ele resgata o Ser do esquecimento. Deste modo, através da ontologia do Ser, Heidegger apresenta uma relação do ser humano com o mundo e com os outros, explicando o Ser a partir do *dasein*.

A proximidade de Lévinas a Heidegger se deve ao comum interesse pelo *dasein*. Em Heidegger, *dasein* constitui-se como Ser-com. No entanto, para Lévinas a hermenêutica do *dasein* reduzira a alteridade ao Mesmo,⁸⁵ pois a relação ética, em Heidegger, o ser-com-outrem, não passa de um momento da presença do sujeito ao mundo. Ela não tem o lugar central. Ser-com é sempre estar ao lado de [...] não é acesso ao Rosto.

Desse modo, Levinas dialoga com Heidegger pondo em questão a noção de totalidade da ontologia, reconhece a sua necessidade histórica, porém aponta suas limitações reflexivas. Insinua um percurso contrário ao pensamento heideggeriano, que vai do existente à existência, que privilegia o Ser e não o Ente. Para ele o que interessa realmente à filosofia não é o Ser, mas o Ente concreto, o ser humano. E esse ser humano, só pode ser pensado suficientemente, sem cair na abstração metafísica, se der conta da alteridade concreta do Outro.

Assim, a oposição fundamental de Lévinas a Heidegger é a de sua incompatibilidade com o anonimato heideggeriano. Os seres, os entes aos quais se pode referir no universo ontológico, não são identificados, não têm identidade, não têm voz, não têm corpo, não apresentam uma face. Heidegger havia dito como primado da sua ontologia, que para conhecer o ente seria preciso ter conhecido antes o ser do ente.

Afirmando que o “ser aí” é visto como algo que tem prioridade em relação ao ente. Alguém, um ente qualquer, subordina-se a um ser do ente, a algo impessoal; em vez de uma relação eu-tu, ética, a relação é com o ser em geral.⁸⁶ Lévinas não propõe apenas uma inversão do modelo de Heidegger, privilegiando agora os entes diante do ser, pretende uma ética que aspira significar as significações muito além da questão ser-ente, isto é, significar no Infinito.

Daí surge a reação crítica de Levinas ao pensamento de Heidegger. Antes, porém, é necessário considerar que Levinas o acolheu e foi, por ele, influenciado, haja vista a importância conferida por ele a sua obra, *Ser e Tempo*. Lévinas esforça-se em distinguir o método hermenêutico-fenomenológico de Heidegger da Filosofia da Existência. Tenta mostrar que a filosofia de Heidegger não comporta o atributo de filosofia antropológica ou existencialista: "A filosofia de Heidegger, não se ocupa do humano por si mesmo. Interessa-se

⁸⁵ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo. Ed. Loyola, 2005, p. 71.

⁸⁶ TI, p. 32-34

inicialmente pelo ser”.⁸⁷ A concepção de existência heideggeriana é enfrentada por Levinas num texto produzido no seu momento de cativo *Da Existência ao Existente*. O texto trata do que ele chama de "Il'y há". Levinas interpreta o "há" como uma experiência horrorosa, de pura impessoalidade: "Há, para mim, é o fenômeno do ser impessoal Il' (il y a)".⁸⁸ Enquanto, indeterminado, vazio, pura impessoalidade e coisa horrível, a experiência do "há" é algo de que se precisa sair. Preocupava-se, assim, em encontrar uma saída, que indicasse uma determinação concreta, encontra a categoria de ente e aponta a hipóstase dos existentes, ou seja, "da passagem que vai do ser a um algo, do estado de verbo ao estado de coisa", como saída do "há".⁸⁹

Nesse momento, Levinas relaciona o ser com os existentes e não consegue tirar o eu da indeterminação. Logo descobre que o eu que existe é assediado por todos os existentes que ele domina. Percebe, então, que, para sair do domínio do Há, era necessário outro movimento, ou seja, fazer um ato de deposição. A deposição da soberania do eu é a relação social com outrem e teria que ser necessariamente uma relação "des-interessada". A descoberta do ente vislumbra, por excelência, este "des-interesse".

O encontro com o ente significa, por conseguinte, o emergir da subjetividade, que, por sua vez, deixa para trás a existência indeterminada e anônima do "há". Muito diferentemente de Heidegger, que situa o drama da existência numa dialética do ser e do nada, concebendo o existir autêntico como êxtase para um fim, Levinas pensa que o drama da existência consiste na luta do ente para manter-se separado em sua individualidade do ser em geral.

A subjetividade, que é tema expressivo do pensamento existencialista, assume, em Levinas, um papel privilegiado, porém numa outra perspectiva, e, portanto, com novos contornos. Levinas faz depender a origem e possibilidade da ontologia da existência do Ente. Essa problemática é radicalizada num outro importante livro de Levinas, *O Tempo e o Outro*. Nesse livro, seu esforço é defender a tese de que o existente se transcende para além da lógica do poder, na sua relação com o Outro. No contexto existencialista, a existência era de algum modo considerada como desespero da solidão ou como isolamento na angústia. Dessa perspectiva, ele não mede esforços em buscar uma saída para o isolamento do existir. Inicialmente, aponta uma saída para o mundo no conhecimento. No entanto, logo percebe que essa via não garantia uma saída real.⁹⁰ A saída que comporta o conhecimento ainda fica no âmbito da solidão e no domínio do ser. A questão não é sair da solidão como tal, mas sair do

⁸⁷ DEHH, p. 93

⁸⁸ EI, p. 39

⁸⁹ EI, p. 43

⁹⁰ EI, p. 49-52

ser. Nesse sentido, a via adequada que ele encontra se configura como sociabilidade: “A sociabilidade será, portanto, uma maneira de sair do ser, sem ser pelo conhecimento”.⁹¹

Para Heidegger, a filosofia não se faz *in abstracto*, mas é somente possível como possibilidade concreta de uma existência. Levinas e Heidegger partem das experiências pré-filosóficas. Dentre estas estão a vida na sua concretude e a linguagem. Enquanto Heidegger descreve a vida como ela é, Lévinas a descreve como deve ser. A partir da linguagem, do rosto e da noção de passividade, Lévinas define a subjetividade como modalidade ética instaurada pela experiência de dizer “*eis-me aqui*” e no pronome reflexivo “se”. Há, por conseguinte, um laço indissolúvel entre ética e linguagem na filosofia de Lévinas.

De acordo com Levinas, a fenomenologia heideggeriana se tornou uma forma de arrancar dos entes o que estava escondido e fechado, fazendo com que seu verdadeiro Ser se manifestasse. Não mais a separação entre sujeito e objeto e a dicotomia entre essência e existência, e sim mediante o *dasein*, o Ser-aí, o Ser-no-mundo. Tanto Heidegger quanto Levinas lançam mão do método da redução fenomenológica para analisar a vida concreta na sua dinamicidade, diferindo de Husserl que tinha uma consideração estática da vida. Levinas percebe que, através da fenomenologia se pode regressar ao ‘ser absoluto, à fonte de todo ser que é a vida’, que pela fenomenologia pode-se chegar ao sentido do ser.

Levinas propõe, então, uma ‘virada ética’ no seio do pensamento heideggeriano. Rompe com Heidegger justamente enquanto estava preso, quando começou a se interessar mais pela relação com o outro. Para Lévinas, a Filosofia se pretende digna de questões maiores, mas esquece que a relação com o Outro seria a base do pensamento. Atribui à fenomenologia aquilo que lhe faltava: a dimensão ética da alteridade do outro. No desenvolver do seu pensamento a ética surge progressivamente como tema central até ser definitivamente estabelecida como filosofia primeira, anterior a qualquer outra filosofia possível. Ela se insere em qualquer relação à maneira de uma anterioridade que significa responsabilidade infinita para com a outra pessoa.

Portanto, a fenomenologia husserliana se ocupa da descrição da consciência pura, ao passo que, para Heidegger, a tarefa da mesma consiste na compreensão da coisa-em-si como ela se apresenta ‘no seu ser’, e não apenas como ela é constituída ‘na e pela consciência’. No entanto, a fenomenologia levinasiana está mais próxima daquela de Heidegger do que de Husserl, ainda que “a ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com

⁹¹ EI, p. 52

o Neutro que é o Ser [...] eticamente indiferente [...] à culpabilidade em relação ao outro [...] e por isso continua a exaltar a vontade de poder.⁹²

Na perspectiva levinasiana, tanto Husserl quanto Heidegger elaboram fenomenologias diferentes, mas basicamente a fenomenologia heideggeriana está em linha de continuidade com a husserliana devido à centralidade que a ontologia ocupa no projeto filosófico dos dois.

2.1.1.4. O pensamento da alteridade e o distanciamento de Husserl e Heidegger

Nota-se que Lévinas, como aluno de Husserl e Heidegger, encontrou-se empenhado nos debates filosóficos do séc. XX sobre a subjetividade e sobre o problema da ontologia. O seu pensamento filosófico nutriu-se constantemente da mediação sobre textos de Husserl e de Heidegger, sobretudo, interrogando-os.

Porém, a filosofia levinasiana vai além destes autores fenomenológicos que foram as primeiras influências fundamentais em sua formação filosófica. Lévinas aceita a fenomenologia como método de pesquisa e utiliza as teorias da intencionalidade, mas ele progressivamente distancia-se da posição de Husserl sobre a consciência teórica e do pensamento do ser neutral heideggeriano,⁹³ divergindo e contestando-os, evidenciando os conteúdos do seu próprio pensamento.

Se Heidegger elabora uma filosofia que se desenraiza da metafísica e se constitui como ontologia auto-sustentada e auto-suficiente, retirando o ser do esquecimento em que caiu na filosofia ocidental, Lévinas, por sua vez, assume uma posição original, aventura-se a dar um novo passo: desenraiza-se das amarras da ontologia para libertar o homem, reinstala uma certa distância entre eu e outro, constitui a ética como filosofia primeira sobre a relação absoluta da alteridade.⁹⁴

O pensamento sobre o ser como essência de si e para si levou Lévinas ao questionamento ético como o centro de seu pensar filosófico. Ele prioriza a questão ética. Defende a necessidade de sair do ser, já que o outro precede o eu. Radicaliza as posições fenomenológicas que consideram a intersubjetividade um falso problema e o fará por um viés específico, realizando a completa inversão do primado do sujeito.

Nesse contexto, percebe-se que, embora Lévinas tenha iniciado seu pensamento filosófico nas correntes da fenomenologia de Husserl e Heidegger, ele foi mais além e

⁹² DEHH, p. 170

⁹³ PAIVA, Márcio Antônio de. *Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade*. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.7, n.88, 2000, p.213-231.

⁹⁴ DEHH, pp. 12-13

emancipou o seu pensamento filosófico estabelecendo o ‘outro’ como a prioridade ética, ‘alteridade’, e a ética como seu fundamento filosófico. Se nem Husserl nem Heidegger consentem a idéia de uma alteridade que oriente o pensamento, nem um nem outro renunciam ao ideal da supremacia do sujeito. Eles se interessam pelos problemas da origem do sentido, não admitem a idéia de uma fonte de pensamento estranha à razão filosófica. As descrições fenomenológicas, iluminadas pela luz que a consciência e a razão trazem ao mundo, ignoram toda a orientação através de uma claridade que os precederia.⁹⁵

Assim, deduz-se que a filosofia de Husserl e Heidegger está fundamentada na idéia do ser para si, egocêntrico e individualista. Enquanto que para Lévinas, o qual iniciou sua fundamentação nos pensamentos de Husserl e Heidegger, mas deles foi tomando distância, a prioridade é o ‘outro’ numa relação ética.

Portanto, a corrente fenomenológica, na qual o pensamento de Levinas se inscreve, fundamenta-se no movimento em direção à alteridade do mundo ou à intencionalidade. Enquanto para Husserl a correlação sujeito-objeto se dá no nível da consciência, para Lévinas essa correlação vai mais além, pois deve vir da exterioridade, o que ele denomina de uma autêntica transcendência, a qual é manifestada no rosto do outro. A interioridade e a individualidade emergem da concreta relação do eu com um mundo exterior, concreto, real, palpável. Levinas apresenta o rosto do outro na negação para ser conteúdo.

No entanto, o outro não é outro com uma alteridade relativa. A alteridade do outro não depende de uma qualidade que o distinguiria do eu, pois essa distinção anula a alteridade. Mas, se a relação entre o outro e eu, não termina em número nem no conceito, o outro permanece infinitamente transcendente, na epifania de seu rosto ele me chama e me interpela.

Na tradição clássica ocidental, de Descartes a Husserl e Heidegger, a primeira relação do ser humano no mundo é de si para si, é gozar a vida, é ser cego e surdo a outrem, egoísta e egocêntrico, é viver para si. Porém, em Lévinas é a partir da experiência da separação e independência egoísta, que o psiquismo pode abrir-se e refletir as situações na qualidade de sujeito concreto e inserido no mundo, realizado na existência econômica. O filósofo lituano resgata o valor do corpo como ponto de partida e base da consciência no mundo. Enquanto Husserl se fundamenta no intelectualismo, Lévinas descreve uma intencionalidade da encarnação, o ser erigido como corpo sobre um mundo de felicidade e sensibilidade. A consciência não encarna, mas é antes uma desencarnação.

⁹⁵ CHALIER, Catherine et ABENSOUR, M. (Dir.). Emmanuel Levinas. *Cahier de L’Herne*. Paris: LGF, 1991, p. 37.

Lévinas descobre na intencionalidade a novidade do método fenomenológico, que visa a não se afastar das coisas da maneira como elas aparecem, mas ao mesmo tempo se deixa influenciar pela ontologia heideggeriana, afastando-se do “idealismo transcendental”. Para ele, Husserl não abordou a “historicidade da consciência”, e teria reduzido os aspectos sociais, éticos e históricos a uma construção intelectual, esquecendo-se do fato de que há um engajamento do sujeito anterior ao pensamento e, conseqüentemente, uma situação excepcional do espírito. Lévinas argumenta que ele não refletiu sobre a relação da socialidade da consciência.⁹⁶

Para Levinas, o mérito de Heidegger em relação a Husserl foi o de ter notado que, se a consciência é a origem do sentido e que, mediante a intencionalidade ela não se relaciona simplesmente à realidade, mas intervém na constituição mesma dessa realidade, isto se dá porque ela é atividade “constituente”, é só na existência que ela emerge.⁹⁷

Num certo momento da história, Lévinas parece estar convencido de que Heidegger havia superado a “metafísica moderna”, indaga se a ontologia é fundamental e reconhece a novidade da ontologia Contemporânea:

[...] Esta possibilidade de conceber a contingência e a facticidade, não como fatos oferecidos à inteligência, mas como ato da inteligência – esta possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a transitividade do compreender e uma “intenção significativa” – possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à inteligência do ser em geral – constitui a grande novidade da ontologia contemporânea. A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia.⁹⁸

Porém, logo irá se distanciar dessa ontologia. O pensamento heideggeriano reduzira à existência, tudo que de outra maneira se poderia chamar de relações. No entanto, Levinas busca libertar o ser humano da ontologia instituindo a ética como princípio da Filosofia sobre a relação absoluta da alteridade.

Desse modo, a relação com o rosto do outro assume um caráter ético e revela a possibilidade de responder eticamente contra a ontologia heideggeriana. A preocupação de Heidegger com o Ser do ente fez com que ele se esquecesse da relação do ente com o ente. E Lévinas vem lembrar que o ser humano só é acessível enquanto rosto. A significância do rosto o conduz à contestação do primado da ontologia e à defesa da ética.

Ora, a ética não se mede pela ontologia. Pois, além da totalidade e da sistematização do ser está a alteridade, como enfatiza Lévinas. É precisamente porque o outro é

⁹⁶ RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 69

⁹⁷ RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 70

⁹⁸ EN, p. 22

absolutamente outro, que a relação ética é diferente de todas as conexões que se estabelecem no interior de um mundo no qual o pensamento como saber pensa à sua medida.

Daí o distanciamento de Husserl e Heidegger, Levinas não pensou a ética como fundamento nem como um princípio ou um conjunto de princípios. Ele a pensou como “modo de relação”. A ética tem na alteridade, em sua exterioridade, a origem transcendente. A relação com outro enquanto outro é somente possível eticamente. Esse tipo de relação terá lugar no nível da consciência. O outro que interpela o Eu, critica-o, questiona-o, e o faz entrar em crise. Lévinas deseja suplementar a fenomenologia com a dimensão ética.

Neste sentido, a consciência não pode abarcar a estrutura da subjetividade como um todo, pois ela repousa sobre um fundamento ético, para além do ser que a constitui. Para Levinas, a subjetividade apresenta-se como transcendência que se converte em movimento em direção ao Outro. Transcender significa sair de si em direção ao absolutamente Outro. Tal Desejo é insaciável, mas não nega a subjetividade do eu. Em Levinas, o Outro é o transcendente, escapando à tematização, pois está para além do ser. Esta ausência de domínio reside no caráter absoluto da alteridade. Vale dizer, a intencionalidade diante da alteridade se apresenta não como apropriação, mas como respeito.

Levinas faz uma leitura surpreendente do sentido da subjetividade, postulando uma inversão da consciência intencional. Assim, a exigência ética não provém de uma livre decisão de um sujeito transcendental, pois Outrem se impõe ao eu antes de toda escolha da liberdade. A responsabilidade pelo Outro é o próprio princípio de individuação do sujeito. Por isso, o que define a transcendência, em Levinas, não é o conhecimento teórico.

Assim, a intenção do pensamento levinasiano é tirar o outro do esquecimento e inaugurar uma ética que anteceda o Ser, a ética da alteridade. A ontologia não é a filosofia primeira, mas antes, a ética, visto que, a crítica levinasiana ao projeto de Heidegger se justifica devido à anulação do outro, adequado e identificado a si mesmo por meio de uma operação do saber. Se a ontologia fosse fundamental seria injusta, visto que o eu exerce um poder de se afirmar e de perseverar como princípio, em detrimento ao outro. Lévinas quer pensar a alteridade como anterioridade, como significação que antecede toda a compreensão. A alteridade interrompe a trama do ser e implanta o movimento de saída do eu para o outro, da ontologia para a ética do amor, do cuidado e da acolhida.

2.1.2. O corpo na obra “Totalidade e Infinito”

Ser corpo é “agüentar-se, ser dono de si” e, ao mesmo tempo, “manter-se na terra, estar no outro”.⁹⁹

A leitura da realidade feita por Levinas, pelo fato de ter vivido longos anos no cativeiro e ter experienciado desumanidades, fez com que ele resgatasse o sentido do humano esquecido. A partir desta experiência Levinas apresentou caminhos mais humanos e uma Filosofia que vai além das influências de Husserl e Heidegger, dedicou-se ao estudo da fenomenologia, da metafísica, da ética, relacionando estes temas à questão da alteridade.

Em sua obra “Totalidade e Infinito” o corpo ocupa um espaço predominante, Levinas descreve um corpo que envelhece, que sente fome, que tem sede. Um corpo que sente prazer, que sofre, que cansa, que ama, que é assassinado e que morre. *“Um corpo que é a própria posse de si pela qual o sujeito se liberta do mundo pela necessidade, uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que se deve viver”.*¹⁰⁰ Levinas busca definir o corpo como uma realidade visível, tocável, mutável, lugar onde todas as experiências pessoais se realizam e se mostram.

O corpo, no entanto, não é um simples modo de ser, um instrumento qualquer que possa ser manuseado. *“O corpo antes de ser regime ou modo de ser, antes de ser instrumento ou símbolo ou sintoma da interioridade, ergue-se como posição material, condição do próprio ser, a partir do qual acontece o eu como ser e como interioridade”.*¹⁰¹ O corpo constitui-se como possibilidade de identificação do eu. É a condição mesma de se poder dizer eu e a interioridade.

Todavia, é importante não pensar que, a partir disso, se pode deduzir que a interioridade assumiu definitivamente uma matéria. *“Não se trata, pois, de interioridade que se corporifica assumindo matéria, mas da materialidade e do corpo material como lugar e base onde jorra interioridade, o eu ou a subjetividade”.*¹⁰²

Nesse contexto, Levinas apresenta a subjetividade como sensibilidade numa relação com a alteridade que é o absolutamente outro. Para ele a subjetividade humana vai se constituindo a partir da relação com o outro. O outro afeta o sujeito pelo corpo e com a sua chegada o toque passa a ser não só das coisas, mas de uma alteridade, de um corpo. A carícia proporciona o encontro com o outro, alguém concreto. Essa proximidade com o outro não faz

⁹⁹ TI, p. 146

¹⁰⁰ TI, p. 102

¹⁰¹SUSIN, Luiz Carlos. *Levinas e a Reconstrução da Subjetividade*. In: Veritas, v.37. n°147, set.1992, p.368.

¹⁰² SUSIN, L. C. 1992, p. 368

o sujeito romper totalmente com a fruição, que Levinas define como sensibilidade, porque encontrando o outro, tocando o outro, ainda se pode fruir e se deixar afetar.

Desse modo, a antropologia do corpo levinasiano abre vias para se pensar os desafios contemporâneos da sexualidade, marcada pela moral do espetáculo e pela conseqüente destituição de toda e qualquer subjetividade soberana, recolocando desta maneira a urgência de um sentido ético. Valorizar o Outro, fundar a ética sobre uma relação irreduzível ao conceito, referir-se ao rosto do Outro como primeiro mandamento ético, tudo isso implica de fato uma saída de si sem retorno ou segurança, uma perda do eu como condição do sentido ético.

2.1.2.1. Fruição e gozo

“Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter a mais nada, em puro dispêndio – eis o humano.”¹⁰³

A primazia existencial conferida ao gozo em “Totalidade e Infinito” tem como principal implicação a revisão do estatuto da subjetividade, agora concebida como sensibilidade e corporeidade. Com efeito, a fruição da vida é sensação e sentimento, antes que representação cognitiva. Uma pura consciência não vive da vida, apenas significa-a; não se satisfaz com o vivido, mas preenche-se de conteúdos intuídos.

“Totalidade e Infinito” desdobra e aprofunda a compreensão da subjetividade em perspectiva intra-mundana, como viver de, ou gozo. Viver no mundo é viver do mundo, extraindo dele não somente o necessário para viver, mas a graça da vida. Antes que objetos de representação, e mais do que meios de vida, as coisas com as quais o ser humano lida se oferecem ao seu prazer: dão gosto à vida, fazem viver.

No caminho lógico de Levinas encontra-se o início como uma criação a partir do nada. A primeira experiência do mundo é a de fruição, da sensibilidade que se relaciona com o mundo como alimento. Nesse momento Levinas faz uma distinção entre desejo, que ele reserva para relação metafísica, com o transcendente e a necessidade. Na origem, há uma dinâmica da necessidade e da satisfação dela, promessa da felicidade.

No entanto, não se pode dizer que o gozo seja inteiramente gratuito, embora sob seu influxo o sujeito comece a sair de si para fruir do vivido pelo vivido, nessa fruição extática o sujeito termina por retornar a si, afirmando-se em e para si mesmo. É por essa circularidade entre êxtase e retorno, transcendência e imanência, oblação e interesse que, para Levinas, o

¹⁰³ TI, p. 118

gozo traz a estrutura da alimentação: O alimento, como meio de revigoramento, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, sustentando o próprio ato que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a energia, a força, eu. Todo o prazer é, nesse sentido, alimentação.¹⁰⁴

Logo, o gozo, “estremecimento” do eu,¹⁰⁵ tece de ponta a ponta a vida no mundo, integrando coisas e atos à vida, cosendo a vida a si mesma: ser saciado por pão e água já é saboreá-los; garantir a vida pelo trabalho é também ocupá-la e satisfazê-la.¹⁰⁶ Todavia, pode-se passar para um nível de economia, porque a relação com o mundo, na dimensão de satisfação, de fruição, de prazer de viver, é muito efêmera e impõe a inquietação do amanhã.

Por isso, em linha direta, se faz um salto de qualidade como suspensão do prazer, da relação com o mundo, como alimento para a boca, para o sabor. Se suspende a boca para começar a relacionar se com a mão, com a economia. Com este salto Levinas entra na lei da casa, na economia, a relação que pode fundá-la, entra a cópula, o casamento, a família, que é, antes de tudo, uma relação com um feminino.

O feminino é apresentado, em diversas passagens do texto de Levinas como equívoco, fragilidade, ambigüidade. É através do feminino que Levinas fala da alteridade, da subjetividade e do acolhimento por excelência. No feminino se encontra a intimidade, essa dimensão de afetividade, que pode criar o lar, um ponto de referência para a economia, para o trabalho, para a posse do mundo. O feminino foi primeiramente compreendido como casa que possibilita a intimidade, a hospitalidade. Depois do verbo fruir, do verbo do gosto, do saborear, do sabor, do prazer, está o verbo habitar. Para poder começar a criar o mundo economicamente trabalhado, possuído, é preciso habitar um lar.

Nessa compreensão, o feminino seria apenas uma dimensão da morada e não a mulher concreta. Levinas aponta o feminino como o Outro concreto que está na casa, seja ele homem ou mulher. Um outro cuja presença é discreta, quase uma ausência, efetivando o acolhimento que a casa potencializa. O que é feminino se faz feminino sem dizê-lo. Não é mais casa que hospeda o outro, é o próprio corpo que acolhe a alteridade. O feminino faz surgir uma subjetividade, um texto e um corpo feito na pluralidade.¹⁰⁷ Se a habitação é a base de possuir, na relação ao invés da boca, são as mãos que ganham o privilégio de serem comum. Porém, não se renuncia à felicidade, só que esta ganha uma nova dimensão. Não é mais simplesmente

¹⁰⁴ TI, p. 97

¹⁰⁵ TI, p. 131

¹⁰⁶ TI, p. 97

¹⁰⁷ MENEZES, Magali M. *A linguagem do dizer em um corpo que se apresenta como ético*. Veritas: revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, ISSN 0042-3955, Vol. 52, Nº. 2, 2007, pp. 74-77.

a felicidade do sabor dos elementos do mundo que dão alegria ao sujeito, de se sentir um vivente, mas é a felicidade de possuir reserva de sabor para o dia de amanhã.

A economia, portanto, se estrutura através do tempo. Consegue sair do imediato, do efêmero, para começar a tornar a experiência humana, temporal. A temporalidade é ligada, primordialmente, à economia. Da economia, Levinas faz um salto para a teoria e procura mostrar como o saber pode ser extensão do ter, do possuir, e da economia. O saber pode ficar dentro da área da economia. O saber ou a teoria seria como uma economia totalizante, que se estende para além daquilo que atualmente a minha mão alcança, mas que eu posso alcançar com os olhos.

A alteridade pode ser um elemento para o meu saber. Pode ser a familiaridade, a afetividade que dá ao sujeito a dimensão de interioridade do lar, da habitação. A alteridade pode ser companheirismo do trabalho e da política, mas sempre abordados como condição de possibilidade, e não alteridades em si mesmos. É a alteridade que vai estar em cumplicidade com o bem além do ser.

Desse modo, o outro, a alteridade, representa um novo começo. O “outro” em Levinas não é reciprocidade, não aceita a simetria. O outro não aceita nem aquilo que é de Husserl, o alter-ego, "o outro é o outro" e, nem tem espessuras da mundaneidade, em termo heideggeriano. O outro é uma outra subjetividade. Para ser, realmente, categoria de alteridade, não tem que portar os verbos que compõem o ser, tem que estar além do ser, está numa relação, ou numa assimetria. Há, portanto, uma espécie de descobrimento feliz da alteridade.

Outra abordagem, que parte do fato que, mesmo para a felicidade, a economia, o trabalho, a teoria, o sujeito precisa de uma relação, e a relação é uma exposição, é correr o risco de ao querer agarrar, ser agarrado. Ao tocar e ser tocado, portanto, desde o ponto de partida, existe uma ambigüidade nessa relação e começa pelo fato de que o sujeito não é pura idéia, puro espírito. Ele é material e corporal. E é por este motivo que pode haver, também, aproveitando a categoria de Heidegger, a sensação de estar jogado no mundo.

Nesse contexto, sentir o mundo é consumi-lo e saboreá-lo. Viver é sempre e de algum modo, fruir do vivido. Se no ato de dar o meu pão ou minha veste, minha casa, meu tempo, meu corpo, eu dou o meu coração, me dou, é porque previamente os gozei, e porque no gozo afundam as profundezas, o “coração” do ser. No gozo o eu desperta, enrola-se sobre si mesmo, traz o mundo para si, firma-se como identidade pela apropriação do mundo. Ora, o mundo é alimento, não apenas instrumento de sobrevivência é também gozo. O sentido do gozo é fazer valer a vida como vida, descobri-la como valor supremo do mundo. Nenhum

bem conquistado compara-se ao bem-viver, nenhuma função transcende a fruição, nenhum interesse intramundano pode visar algo maior do que o recebimento comprazido do vivido.

Gozar a vida é o modo mais simples e profundo de corresponder a ela. Despertada no gozo, a vida descobre-se como jogo – viver por viver, brincar de viver – emancipado do férreo encadeamento de causas físico-biológicas.¹⁰⁸ Desse modo, a subjetividade nasce como evento sensível: o eu vem a si no gozo e se consolida na existência econômica, apropriando-se do mundo pela habitação, pelo trabalho e pela posse. Nenhuma dimensão do humano, inclusive e, sobretudo, a relação ética, que confere sentido ao humano como tal, pode, dissociar-se dessa referência ao sensível e ao econômico.

Portanto, tudo no mundo é alimento, inclusive idéias e música, mas o alimento em estado prototípico são os próprios alimentos dos quais o ser humano vive desde o nascimento. Quando ainda nem abriu os olhos, sem nada saber, já busca, com a boca, o seio materno.¹⁰⁹ A sucção é a primeira fruição.

No entanto, a questão do gozo, não pode ser desenvolvida como se a saída do eu para o Outro pudesse fazer sentido sem uma prévia e rigorosa descrição de sua constituição em e para si. A articulação entre gozo e vulnerabilidade, egoísmo e dom, ser para-si e um-para-o-Outro, ocupa o centro do pensamento de Levinas. A sensibilidade entendida como gozo pode agregar a compreensão do enigma humano, porém não há como estabelecer o sentido ético da subjetividade como um-para-o-Outro sem referir-se ao gozo. Embora necessário, o gozo não chega a consumir o sentido do humano.

Ora, o sujeito já vem ao mundo como corpo “nu e indigente”,¹¹⁰ como forma de se posicionar no mundo, de estar, pisar um chão e, a partir daí, se colocar. Ele, movido pela fome, se deixa penetrar pela exterioridade dos alimentos que consome, transformando-a ao tempo em que é por ela transformado, a partir de um “passado absoluto que não atravessa o presente da representação, e não recebe o seu sentido da memória.”¹¹¹ Este sujeito deve então se separar do mundo, criar uma interioridade, passando a viver sua solidão ao lado do prazer, egoísmo de existir "para si". A ruptura da totalidade que se realiza pelo gozo, ou pela solidão do gozo, é radical. O prazer é a primeira forma de relação com o mundo, e é no prazer que o humano se constrói. O mundo assim subsiste, tem vida própria e não está aí simplesmente em função desse sujeito. Levinas descreve em *Totalidade e Infinito* que:

¹⁰⁸ TI, p. 118

¹⁰⁹ TI, p. 36

¹¹⁰ TI, p. 112

¹¹¹ TI, p. 114

“[...] a fruição, sensibilidade cuja essência ela desenvolve, produz-se... sensibilidade que é a maneira da fruição. [...] A sensibilidade é fruição.. separação do eu...¹¹² [...] Na fruição, o eu apenas se cristaliza [...] A felicidade é um princípio de individuação, mas a individuação só se concebe a partir do interior, pela interioridade.¹¹³

Assim, percebe-se que Lévinas irá descobrir na e sob a sensibilidade da fruição uma orientação ética que o obriga a uma mudança de perspectiva sobre o sensível.¹¹⁴ O sensível é, pois, a passividade do um-pelo-outro, a origem da significação que se inscreve na vulnerabilidade como o para-o-outro da responsabilidade. A vida não é “vontade nua de ser”.¹¹⁵

Não se vive para o ser, mas para a felicidade. Ou antes, viver já é achar-se, pela felicidade, além do puro ser. A fruição é solitária; sua felicidade ultrapassa o ser no gozo, mas esquece ou assimila a alteridade. Na solidão da fruição, pelo padecer e pelo sofrer, desponta a significação ética do sensível: vulnerabilidade na proximidade do rosto.

2.1.2.2. O sujeito e o Rosto do outro

“O imediato é o frente a frente, a interpelação, o imperativo da exigência de resposta...”¹¹⁶

Seguindo o percurso do pensamento levinasiano, entende-se que a subjetividade se submete ao plano da epifania de outrem no rosto. A visão do rosto, em Levinas, não é posse, e sim sensibilidade. O sujeito constituído como sensibilidade fruitiva é surpreendido pela epifania do rosto do outro. A sensibilidade que se descreve a partir da fruição não pertence à ordem do pensamento, mas a da proximidade, do sentimento, da afecção. A relação com outrem não se dá nos termos de uma necessidade como a fruição dos alimentos ou como algo que se havia perdido, e sim como doação, como linguagem, como acolhimento, como desejo. Esta sensibilidade não parte daquilo que o sujeito não tem, mas da capacidade de contentamento diante do semblante do próximo.

No entanto, a visão do rosto é contentamento a partir de seres que se bastam, e não de seres que se possuem. Através dessa concepção do rosto, Levinas busca substituir a noção ontológica de totalidade, em que tudo acaba, a seu ver, por convergir para o Mesmo, pela noção de separação. É a separação que possibilita o face a face.

¹¹² TI, pp.118-22

¹¹³ TI, pp.128-31

¹¹⁴ TI, pp.167-72

¹¹⁵ TI, p. 98

¹¹⁶ TI, pp. 37-39

Lévinas refere-se sempre ao Rosto como uma exterioridade absoluta que transcende e transborda a totalidade do sistema, abala o universo seguro do Eu. A totalidade se vê ameaçada, obrigada a abrir-se, contradizendo-se. Pois, no pensamento levinasiano a significação do Rosto é o infinito, que produz uma linguagem cuja essência é sempre relação com o outro.¹¹⁷

Todavia, o rosto é a própria identidade de um ser. Ele exprime-se sem conceitos, não possui conteúdo, é intraduzível, jamais poderá ser englobado, apossado, compreendido.¹¹⁸ Na linguagem de Lévinas, rosto recusa-se à posse, desafia o poder do eu de poder.¹¹⁹ Ele está aquém do fenômeno, é menos que um fenômeno. O rosto revela uma nudez mais nua que a própria nudez do corpo.¹²⁰ Diz Lévinas, “tudo no rosto me olha”.¹²¹ O rosto do outro é proximidade porque vem do Infinito e o infinito, diz Lévinas, não se enclausura em nada desejável, não remete a nenhum tema, não se iguala ao eu e nem em qualquer fim: ele o faz através de um rosto.¹²²

Porém, o rosto através de sua nudez, é fraco e indefeso, e muitas vezes está exposto a todos os poderes do Eu. O rosto de Outrem está aberto aos múltiplos perigos, ameaçado, como se convidasse a um ato de violência, ou mesmo ao seu assassinio.¹²³ O eu pode matar uma outra pessoa, cometer um assassinato destruindo esse rosto. Contudo, se vê diante do infinito que detém uma infinita resistência ao assassinato. Ele constitui uma defesa ética que paralisa os poderes do eu. Diante de um sujeito que pode assassinar o Outro, o sentido do rosto, que fala, mais do que uma imagem ou uma representação, consiste em fazer um apelo ‘tu não matarás’¹²⁴ Matar significa negar a infinitude do outro reduzindo-o a um mero ente do mundo, significando-o a partir da totalidade.

Por mais paradoxal que possa parecer, esse apelo é também uma ordem, um pedido. O rosto é, ao mesmo tempo, interdito e súplica, majestade e indignação. A ordem é a própria significância do rosto e pode ser descumprida. O eu pode se manifestar indiferente diante da súplica do rosto de outrem. Como pode responder ao apelo do outro acolhendo-o na sua alteridade. Assim, frente ao rosto do Outro, da sua alteridade, a atitude humana deve ser de um “Eis-me aqui”, pois, o rosto conserva sua alteridade como porta de entrada para o

¹¹⁷ MENEZES, 2007, p. 70

¹¹⁸ TI, p. 173

¹¹⁹ TI, p. 176

¹²⁰ EI, p. 80

¹²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Noms Propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976, p. 212 (NP)

¹²² LEVINAS, E. *Quatre Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit, 1968, pp. 89-90 (QLT)

¹²³ EN, p. 216

¹²⁴ TI, p. 178

despertar do desejo do próximo, que interpela o sujeito cria uma situação tal qual o sujeito não consegue escapar do frente a frente ao qual é atraído pelo outro.

Portanto, o rosto não desafia a fraqueza dos poderes do sujeito, mas seu poder de poder. Ele dirige-se ao sujeito convidando-o a uma relação sem comparação com um poder que se exerce, para uma relação que Lévinas chama de frente a frente.¹²⁵ Neste sentido, surge a responsabilidade não como uma retirada da autonomia do sujeito, mas como uma relação de não indiferença ao apelo, uma relação desinteressada, infinita e assimétrica, que se instaura com o acolhimento de Outrem.

Por sua vez, esse acolhimento só se inicia com a consciência moral, a partir de uma recusa do sujeito em usar seus poderes frente a um rosto nu e indefeso, acolhendo o Outro como pobre e se responsabilizando por ele, não lhe sendo indiferente. Com efeito, relacionar-se com Outrem é já assumir responsabilidade por Outrem, ou seja, se o sujeito não assumir sua responsabilidade, ele deixa de acolher Outrem em sua absoluta alteridade e humanidade. Reconhecer a alteridade é reconhecer Outrem como próximo, como aquele por quem sou responsável.¹²⁶

A partir de então, a dimensão da idéia de infinito terá sua abertura na presença do outro, uma vez que é a presença do rosto do outro que despertará no Mesmo o desejo pelo outro. Esse desejo para se tornar ético deverá reconhecer o rosto como absolutamente outro. Só assim poderão ser estabelecidas as bases para uma relação ética entre Mesmo e o Outro. O outro, que é evidenciado e tematizado, por Levinas, pelo rosto não pode ser dominado ou oprimido; ele resiste à apropriação e desafia a opressão, o desejo de dominá-lo e a delimitá-lo. O outro não será jamais posse do eu, ele retira-se em seu mistério.

Nesse contexto, o rosto é quem convida à relação com ele, mais que por fruição e conhecimento, ele convida eticamente. A epifania do rosto é ética.¹²⁷ O simples fato de o Outro existir, e por isso vir ao eu, é ética. Em *Totalidade e Infinito*, o filósofo transmite o alerta de uma emergência ética de se repensar os caminhos da filosofia a partir de um novo prisma, de se partir do Eu em direção ao Outro, encontrar o Outro e recebê-lo em generoso convívio.

Levinas introduz essa temática fundamental do rosto, analisando com profundidade a sua significação, a relação com Outro e as implicações dessa relação para o Eu. Ora, o rosto de Outrem se exprime e ultrapassa a imagem plástica, não se situa diante de mim como uma

¹²⁵ EN, p. 77

¹²⁶ EN, pp. 158-159

¹²⁷ TI, p. 178

entidade definida, tampouco é algo que posso ver ou tocar, Levinas afirma que o rosto é um fenômeno que se mostra, mas que permanece ausente.

Essa proposição ética aparece em Lévinas no momento em que ele diz que “o rosto do próximo me significa uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato”.¹²⁸ Pois, a aparição do rosto desnudo no mundo do eu é a revelação do outro enquanto outro que exige respeito e acolhida, porque é pobre, peregrino, estrangeiro, viúva, órfão, fraco e indefeso.¹²⁹ Trata-se da força imperativa do rosto capaz de chamar à responsabilidade e à consciência o rosto do Outro, fundamental na estrutura da subjetividade. O rosto chama e convoca, promove a liberdade e suscita bondade. A epifania do rosto como rosto abre a humanização.¹³⁰

Dessa forma, se para Levinas a relação entre o eu e o outro é assimétrica e a responsabilidade pelo Outro é infinita, é possível pelo Rosto do Outro descobrir a verdadeira identidade do eu. Assim, perante o Rosto do Outro, eu não o posso negar. A relação face a face apresenta-se como irreduzível, há um reconhecimento do Outro em sua unicidade. Nela não pode haver qualquer forma de assimilação do outro pelo Mesmo. O rosto por ser Infinito transborda toda idéia possível de representação, não se enclausura em nada desejável, nem em qualquer fim, mas introduz no sujeito um Desejo, que Levinas chama Desejo Metafísico.¹³¹

Portanto, não pode haver nenhuma forma de negação e de dominação. O “estar frente a frente ou face a face”, é um acesso ao rosto, que em um primeiro momento, é ético. Esta é uma relação desinteressada. O sujeito não se relaciona com o outro porque quer algo em troca, mas sim pelo simples fato de estar com ele, mantendo uma relação que o constitui como sujeito. Aprender este sentido e o Infinito no rosto do outro é a ética da alteridade.

2.1.2.3. A subjetividade e o Desejo

Em Totalidade e Infinito, Levinas sustenta a idéia de como no desejo do outro está implicada a possibilidade concreta de uma abertura e de um interesse inalienável, ainda anterior à própria preocupação consigo, desde o qual a consciência perde sua prioridade e se abrem perspectivas de poderes novos à alma¹³². Para ele, o desejo revela exatamente os contornos de uma subjetividade desinteressada de si, na forma de bondade e nobreza.¹³³

¹²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978, p. 141 (TA)

¹²⁹ TI, p. 229

¹³⁰ TI, p. 190

¹³¹ QLT, pp. 89-90

¹³² TI, p. 42

¹³³ TI, p. 23

A necessidade ou o desejo é o primeiro movimento do Mesmo em busca da apropriação dos elementos de satisfação que, sendo ou não mediatizados pelo trabalho, levam ao gozo. Esse gozo nasce do desejo da alteridade do outro e se realiza como satisfação de uma necessidade. Uma vez que, a fruição do sujeito no primeiro momento não o satisfaz completamente, ele sai a procura de segurança, acolhimento e proteção. O sujeito encontra o outro, faz contato, afeta e é afetado.

Levinas ao distinguir desejo e necessidade, considera o desejo como uma aspiração animada pelo desejável, nasce a partir do seu 'objeto', não há saciedade, é revelação. Em contrapartida, a necessidade ele apresenta como um vazio da alma, que parte do sujeito, o eu assimila o outro.¹³⁴ Há uma diferença entre a tendência que visa à satisfação, necessidade ou fruição, e o Desejo que vai além das satisfações. É mediante esta segunda dimensão que se torna possível entender que a metafísica é uma forma de transcendência.

Mas tal distinção não é excludente, isto é, a idéia de Desejo não desqualifica nem priva de sentido a fruição. Mais ainda, a fruição, na medida em que determina as relações que se estabelecem no seio do Mesmo, descreve o intervalo da separação. Por isso, a alteridade de Outrem se manifesta precisamente na medida em que o Mesmo está constituído como psiquismo em virtude da fruição. O Desejo do outro enquanto outro é considerado por Lévinas tanto como o Desejo do Invisível, pois desejar o outro que como tal não pode ser visto sob a fenomenologia do olhar, sob a luz da razão, permanece um mistério não profanado; quanto como Desejo do Infinito, pois o outro como outro se revela infinitamente outro não podendo ser aprisionado em um conceito com suas determinações imanentes, manifestando-se sempre como surpresa e novidade; ou ainda como Desejo Metafísico: pois deseja o outro para além da totalidade ontológica de um sentido que a ele se estabeleça previamente em nosso mundo.

Segue-se, então, que o Desejo levinasiano é metafísico, permite “valorizar” o Outro enquanto tal e, conseqüentemente, fundar a ética sobre uma relação irredutível ao conceito. Este desejo implica uma saída de si que não visa ao retorno, à segurança ou à satisfação, ele inverte o movimento do para-si em para-o-Outro.

Em Levinas, o Desejo não se dá sob a forma de busca de satisfação, tampouco se confunde com o amor que deveria preencher uma fome sublime. A alteridade aspirada pelo Desejo não é o si mesmo que se faz outro, nem o outro como um semelhante. Se assim fosse, o Desejo seria apenas um movimento de reconhecimento. O Desejo metafísico, portanto,

¹³⁴ TI, p. 102

tende para o absolutamente outro, mais do que movimento de retorno à terra natal, mais do que nostalgia da totalidade ou identificação do Mesmo, é abertura ao Outro enquanto tal. Assim, o Desejo só pode produzir-se entre termos radicalmente separados, assimétricos. ¹³⁵

Entretanto, em “Totalidade e Infinito” o desejo supera a contradição entre interioridade e exterioridade, não se liga à maiêutica, não participa de nenhuma totalidade, e permanece exterior tal qual a idéia do infinito. A epifania da exterioridade, que acusa o defeito da interioridade soberana do ser separado, não situa a interioridade como uma parte limitada por uma outra numa totalidade. Insere-se na ordem do desejo e na ordem das relações irreduzíveis às que regem a totalidade.

Considera-se desejo a maneira pela qual a subjetividade-hospitalidade responde à transcendência à medida que a acolhe. Certamente, uma inquietação precede e acompanha a significação do outro para o eu e enquanto um Eu. Para Lévinas, “o desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível”. ¹³⁶ Isso implica que o eu seja suscetível de ser afetado pela alteridade e que a alteridade permaneça irreduzível ao conhecimento - na “luz” - e mesmo assim signifique, enigmaticamente, para o eu.

Esse desejo move o Eu e o Outro ao face a face, que se realiza como proximidade em uma relação interpessoal de responsabilidade aberta ao Infinito. Tal desejo não se conclui no gozo, pelo contrário o desejado não satisfaz o desejo, mas o aprofunda. Para Levinas, a metafísica deseja o outro para além das satisfações. Essa metafísica contemporânea elaborada por Lévinas questiona a ontologia. Para ele, a relação ética movida pelo desejo metafísico torna-se anterior a qualquer filosofia, teoria ou projeto político.

Ser-para-o-outro é a própria condição de constituição da subjetividade humana, emergindo da neutralidade de um haver impessoal e da significação neutra dos entes do mundo no horizonte do ser. No entanto, os seres humanos e sua história são reduzidos a movimentos de conceitos no plano do saber, compostos teoricamente em função de projetos que os reduzem a entes manipuláveis, efetivando praticamente inúmeras formas de injustiças.

Nesse sentido, o desejo torna o sujeito insubstituível na responsabilidade pelo próximo. A intencionalidade é também desejo de algo. Graças à dimensão ética, desejar não é exclusivamente usufruir, fruir, possuir. Existem desejos diferentes. Um desejo que se dirige às coisas, obter algo e é satisfeito. Outro desejo é aquele desejo do próximo, este não se satisfaz, pois o outro não é um objeto. O rosto não é um objeto, e sim uma imagem que transborda e se

¹³⁵ TI, pp. 21-22

¹³⁶ TI, p. 22

produz à medida que o sujeito se move pelo desejo do infinito. O desejo é desejo do absolutamente outro.¹³⁷

Ora, para Levinas o ser humano é o ente capaz de desejar, capaz da responsabilidade infinita. O desejo revela-se um movimento exótico de ruptura, um movimento que vem de fora e que remete ao mesmo tempo para fora, no qual se desvanecem as fronteiras do Eu. A partir do desejo a subjetividade tornou-se grandiosa de mais para que a racionalidade e o pensamento pudessem contorná-la. É como se a partir da aspiração desinteressada pelo outro um novo horizonte de sentido do humano se revelasse.

O desejo do Outro é, para Levinas, a indicação da necessidade de quem não mais tem necessidades, é como se pudesse visualizar aí um movimento animado e inspirado que nasce para além de toda falta e satisfação desde o qual repercute todo um novo contexto de sentido do humano, ou seja, um sentido que flui animado para o outro, preocupado com o outro a partir do outro. Levinas fala em Totalidade e Infinito numa relação econômica com o mundo desde a qual surge a morada, instância necessária à implantação do desejo, dimensão no qual pode haver o acolhimento da revelação da transcendência.¹³⁸

Desse modo, o desejo vai representar a ruptura da totalidade e a abertura de uma nova possibilidade de sentido desde o qual a subjetividade se mostrará num contexto ético por excelência. Para isso, é preciso reforçar o fato de que, para Levinas, no desejo explicitam-se laços de uma socialidade e sexualidade que se tecem antes da consciência e em meio à própria separação absoluta dos termos que as constituem. Todo esforço na obra Totalidade e Infinito é para indicar como na socialidade com o transcendente, que é a experiência heterônoma antes de todo movimento cognitivo, inaugura-se uma nova órbita de possibilidades desconhecidas ao ente que frui.

Contudo, sente-se a necessidade de uma “virada antropológica” que transcenda a simples materialidade, descobrindo, a partir do corpo e sexo, a pessoa com sua subjetividade e como dom de si para o ‘outro’. E o fato de o ser humano “ser corpo” ou “ter um corpo” faz parte da sua estrutura de sujeito pessoal e relacional, onde a sexualidade adquire um significado muito mais profundo do que a simples expressão sexual determinante de masculino ou feminino.

¹³⁷ TI, p. 22

¹³⁸ TI, p. 160

2.2. A sexualidade humana no pensamento de Lévinas

*“O amor visa outrem, ele o visa na sua fraqueza... Amar é temer por outrem, trazer socorro a sua fraqueza... A maneira da ternura consiste em uma fragilidade extrema, em uma vulnerabilidade.”*¹³⁹

A sexualidade humana como uma das expressões do corpo em que o sujeito entra em relação com o que é absolutamente outro tem sofrido uma queda na sua significação e valorização. Abordar esta temática é realizar uma tentativa de tirar a sexualidade desta insignificação, no sentido da despersonalização e do anonimato, em que a Cultura Contemporânea a submeteu. Viver a sexualidade hoje, em meio aos fenômenos da Cultura Somática e do Espetáculo, tem exigido do sujeito uma nova compreensão do seu sentido humano, que perpassa pelo amor-eros e pelo erotismo. No amor-eros exalta-se entre os sujeitos uma alteridade, enquanto no erotismo uma frustração que depende de circunstâncias estéticas, materialistas e eróticas. Em Levinas, “a sexualidade não é nem saber, nem poder, mas a pluralidade mesma do nosso existir”,¹⁴⁰ onde o outro permanece outro e jamais se torna meu. A sexualidade visa outrem.

Nesse sentido, ele apresenta a Fenomenologia do Eros, em sua ambivalência, atenta para a vivência da sexualidade na dimensão do amor, da carícia, da ternura, do desejo, da responsabilidade ética, que supere o sentido egoísta do prazer, a incapacidade de amar e o caráter de necessidade. Enfim, uma sexualidade vivida no amor-eros que sabe doar-se, aceita e acolhe outrem na sua integridade com maturidade e situa-se entre a relação da transcendência do desejo e a relação de necessidade da imanência.¹⁴¹

2.2.1. A fenomenologia do Eros

Levinas, em sua obra *Totalidade e Infinito* descreve a Fenomenologia do Eros e apresenta uma relação erótica tratada simultaneamente como necessidade e Desejo. Considerando que, para além da totalidade erótica estabelecida entre o Mesmo e o Outro movido pelo desejo concluindo-se no gozo, pode-se afirmar a transcendência da alteridade movida pelo desejo, sempre insatisfeito e aprofundado à proximidade.

Na fenomenologia do Eros, Levinas constrói uma relação que não se baseia na conquista ou na posse da liberdade do outro. Ele concebe a relação entre seres diferentes,

¹³⁹ TI, p. 235

¹⁴⁰ TI, p. 255

¹⁴¹ TI, p. 234

na qual a individualidade é conservada sem que haja um conflito que termine na objetivação de um pelo outro. Quando duas pessoas se amam, não reduzem a relação a um conteúdo. A relação erótica se estabelece como o jogo do amor. E o jogo do amor é o da carícia, visa o outro na sua fraqueza, uma fraqueza que qualifica a própria alteridade.

No entanto, a carícia constitui uma experiência paradigmática para narrar o encontro com o outro, no qual o eu não pode devorar o outro e regressar a si. A carícia vai além do ente. O sujeito toca o outro sem se apoderar dele e no momento em que toca o outro, toca a fragilidade de ambos.

Nesse sentido, o Eros coloca o sujeito numa posição de ambigüidade no que toca o narcisismo quando se ignora ou busca a alteridade de outrem de modo a preencher uma carência, um vazio, uma necessidade, a finitude do sujeito e, no que toca o Eros na expectativa da transcendência, do amor além do Eros.

No entanto, o conceito de Eros não pode ser reduzido ao âmbito dos fatores biológicos e psicológicos e para o caso da transcendência suprema a que o amor pode conduzir: a fecundidade. O fenômeno do eros em razão de sua própria ambigüidade leva a extremos de intensidade a fruição sensível do Outro, que se revela como alteridade absoluta na epifania do rosto, estendendo-se uma precária e tensa ligação entre egoísmo e alteridade, sensibilidade e linguagem, imanência e transcendência.

Levinas visa, a partir da fenomenologia do Eros e da volúpia, alcançar uma significação ontológica que será concretizada na idéia da fecundidade. A volúpia, como forma do próprio desejo, é profanação e descoberta do escondido.¹⁴²

Enquanto experiência pura, ela revela a face do feminino e possibilita a saída da solidão aprisionante no eu, possibilita a transcendência, alimenta-se da simultânea dualidade da fusão e distinção. O que a volúpia descobre, o corpo do outro e a sua nudez, não se oferece propriamente como significação. Somente o rosto pode fazê-lo. E o feminino oferece um rosto que vai além do rosto. O rosto da amada não exprime o segredo que o Eros e a volúpia profanam, ele manifesta, antes, a recusa do exprimir. A nudez erótica é, assim, insignificância, enquanto que o rosto é significância; sua casta nudez, diz Lévinas, não desaparece no exibicionismo erótico. Só o ser que tem a franqueza do rosto pode se descobrir na insignificância do lascivo.¹⁴³

Em Totalidade e Infinito, a concepção do amor, do feminino e da fecundidade sai completamente do eixo da normalidade do discurso filosófico ocidental. O ser se produz não

¹⁴² TI, p. 238

¹⁴³ TI, p. 239

como uma totalidade, nem mesmo como um neutro; o ser se constitui para além das coincidências da liberdade e da responsabilidade. O eros liberta o sujeito do retorno dele a si mesmo,¹⁴⁴ vai para além do rosto.¹⁴⁵ Deste modo, no eros a transcendência pode ser pensada de maneira radical, levar ao eu, preso no ser, retornando fatalmente a si, algo diferente deste retorno, desembaraçá-lo de sua sombra”.¹⁴⁶ Pois, é no Eros que se constitui a heterogeneidade do eu-outro.

Embora se reconheça a especificidade do fenômeno erótico e lhe dedique especial consideração em razão de sua rica e desconcertante ambigüidade, Levinas não deixa de impugná-lo como uma forma de transgressão da santidade de outrem. Santidade que designa aqui a absoluta separação ou exterioridade do eu em relação a qualquer ordem. Em Totalidade e Infinito “o acontecimento metafísico da transcendência” – acolhimento de outrem, hospitalidade – “não se cumpre como amor.”¹⁴⁷ Em sentido lato, este sequer se dirige apenas às pessoas: ama-se o filho e a amada, mas também um livro ou um projeto. Tanto num caso como no outro, o que qualifica a intenção amorosa é a procura de algo a que se está ligado, como se o amor se impusesse por si mesmo, tecendo um laço à revelia de amante e amado, e como se nele importasse menos a revelação do amado que o próprio movimento amoroso.

Na fruição erótica, torna-se patente a imanência fundamental a que se pode reduzir a relação amorosa, quando outrem se despoja de sua transcendência para tornar-se uma “cara metade” ou “alma gêmea” pela qual, como no mito de Aristófanes,¹⁴⁸ o amante reencontraria sua unidade perdida. Situada no estrito limite de imanência e transcendência, a fruição erótica leva o desejo – “movimento sem termo para um futuro nunca suficientemente futuro”, aspiração ao infinito de outrem – a aplacar-se como a “mais egoísta e cruel das necessidades”.¹⁴⁹

No entanto, ainda quando se torna objeto de fruição, a alteridade de outrem continua a resistir em sua exterioridade, de modo que a ambigüidade subjacente à relação erótica permanece irredutível, quer à pura satisfação sensível, quer à relação ética, sustentando uma tensão que, afinal, jamais chega a desfazer-se.¹⁵⁰

¹⁴⁴ TI, p. 250

¹⁴⁵ TI, p. 242

¹⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1947b: 163-4. (EE)

¹⁴⁷ TI, p. 233.

¹⁴⁸ Mito de Aristófanes no Banquete de Platão: Aristófanes faz de imediato uma denúncia da insensibilidade dos homens para com o poder miraculoso de Eros, e sua consequente impiedade para com um deus tão amigo. Wikipédia, a enciclopédia livre. <http://pt.encyclopédia.org/wiki/ObanquetedePlatão>

¹⁴⁹ TI, pp. 233-234

¹⁵⁰ TI, p. 234

Em sentido estrito, o amor visa outrem, e visa-o em sua “fraqueza”.¹⁵¹ Esta não consiste no grau inferior de um atributo qualquer, como se alguma insuficiência do amado movesse o amante a socorrê-lo. O que faz a fraqueza do amado é a sua própria alteridade: ele é frágil por ser outro, exposto aos poderes que o podem suprimir, vulnerável e mortal, no limite de ser e não ser. E a epifania do amado é o feminino, o qual não vem acrescentar-se a um “Tu” neutro e universal, mas constitui o próprio acontecimento da alteridade no reino do ser, e do pudor na ordem da luz; feminino que é “fuga em si no seio da sua manifestação” e, nessa fuga, o “estranho ao mundo, demasiado grosseiro e ofensivo a ele.”¹⁵²

A epifania da amada “*faz um só com o seu regime de ternura*”: amar a amada é enternecer-se por ela, temer por sua vulnerabilidade, “*levar auxílio à sua fraqueza*”.¹⁵³ No entanto, considerado mais atentamente, no Eros esse compadecimento pela fraqueza da amada não se revela como pura consideração a ela, não responde propriamente à sua fraqueza. Ele é complacência no compadecimento, como se o amante extraísse o seu gozo do próprio desvelo levado à fraqueza da amada e, por isso, precisasse fixá-la em sua fragilidade, a fim de continuar fruindo do jogo que a mantém ligada a si. Eros é uma “compaixão voluptuosa”, que não deseja jamais chegar ao fim da consolação levada a outrem, como se tivesse necessidade de sua fragilidade; é compaixão virada em concupiscência.

Portanto, Lévinas pensa o que seria o Eros, o amor da filosofia grega, pensado praticamente nessa relação com o outro. Ele vai dizer que o problema da Filosofia foi sempre pensar o Eros como sendo dois, quando na verdade o ponto central é a vontade de ser um só. Esse amor de dois afasta o outro, pois quer se tornar um. Isso anularia o outro. Ao dar o primado ao outro, importa, para Levinas, a criação de uma comunidade humana diferente, não mais constituída numa relação eu-tu, mas numa relação que reconhece um terceiro ausente, estranho e excluído dos processos de constituição da sociedade.

Todavia, esta relação com o outro realiza-se como serviço e como hospitalidade, como exercício concreto da responsabilidade do eu pelo outro. O eu só realiza a sua dimensão de sujeito quando se abre e hospeda o outro. Deste modo, no pensamento levinasiano a verdadeira experiência com o outro começa com um terceiro, o filho. O filho seria o amor desinteressado, aquele que você aprende a cuidar. É no terceiro que vai ser passado valor de justiça, ética, caridade.

¹⁵¹ TI, p. 235

¹⁵² TI, p. 235

¹⁵³ CINTRA, Benedito Eliseu L. “*Ternura*”. In: *Éticas em Diálogo – Levinas e o Pensamento Contemporâneo: Questões e Interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp 214-215.

Essa filiação, no contexto da fecundidade, é um ato da criação. Ela aponta para a fraternidade, porque o sujeito se encontra frente a frente com o próximo, para o servir, para ser responsável por ele. Trata-se de uma fecundidade que aponta para a socialidade, para a libertação do egoísmo, considerada como elemento integrante do eu. Ela constitui situações concretas em que o eu transcende sem se perder ou sem voltar a si.

Ora, uma das formas radicais que atingem o sujeito levando-o à “perda do controle” é a alteridade do Eros. Só em Eros, na relação com o outro, que não ocorre pela comunhão, que o sujeito pode invadir o devir. Pois, o Eros não faz fusão, pelo colocar-se em seu lugar, mas pelo mistério. Neste caso, o outro não é um *alter ego*, mas é aquilo que não sou eu e só no feminino a alteridade do outro permanece pura. O outro não será jamais minha posse, ele retira-se em seu mistério. "Só ao mostrarmos aquilo porque o Eros difere da posse e do poder é que podemos admitir uma comunicação no Eros. Não é nem uma luta, nem uma fusão, nem um conhecimento [...]".¹⁵⁴

Assim, o fenômeno ambíguo do Eros presente na Cultura Contemporânea do corpo e do sexo, sofre uma significativa virada em relação ao modo como fora abordado nas primeiras obras de Levinas. Pois, a sexualidade carrega em si mistério, enigma, fascinação, ambigüidade, regressão, rivalidade, violência, sofrimento.¹⁵⁵ Entretanto, esta mesma sexualidade em sua leveza, está sujeita ao erotismo, no sentido negativo do sexo, transformada somente em gozo e banalizada do seu valor.

Porém, a dimensão ética não mais se superpõe à relação erótica, como se os ímpetus da volúpia fossem regidos pela devoção responsiva à alteridade que se anuncia no rosto de outrem. Talvez pela primeira vez na obra levinasiana, o erótico passa a contar como erótico, em sua pulsão libidinal e em sua densidade carnal, como atração afetivo-sexual.

No entanto, nada se afasta mais do eros do que a posse de outrem. A volúpia se extinguiria na posse, pois ela não visa outrem, mas a sua volúpia é volúpia da volúpia, amor do amor do outro.¹⁵⁶ Observa-se que na cultura contemporânea, impõe-se muitas vezes um erotismo contumaz. O encontro com o outro tem se tornado puro prazer egoístico, narcísico, sem nenhum vínculo amoroso. A sociedade vive uma sexualidade recheada de informações, frustrações e falhas. O foco é, unicamente, o gozo momentâneo que se pode obter do outro. Ora, uma sexualidade que não abandona pouco a pouco o caráter negativo do erotismo, tende a negar o Eros, a força vital, o amor relacional, do face a face.

¹⁵⁴ EI, 1982, pp. 59-60.

¹⁵⁵ LACROIX, Xavier. *Le Corps et l'Esprit*. Paris: Vie Chrétienne, 1996, p. 30

¹⁵⁶ TI, p. 244

Deste modo, em vista de recuperar o sentido do desejo, da ternura, da acolhida, do cuidado e da responsabilidade com o outro, no Eros, segue-se as categorias levinasinas que contribuem para o eu descobrir a densidade do corpo e a humanidade do sexo.

2.2.1.1. Hospitalidade e o Feminino

O esforço de Levinas em “Totalidade e Infinito” consiste em reconstruir a subjetividade como relação direta eu-mundo como possibilidade de acolhimento do outro. A subjetividade na relação com outro é capaz de acolher a idéia de infinito. Nessa perspectiva, Levinas “apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consoma a idéia do infinito”.¹⁵⁷

A hospitalidade cava a sua interioridade essencial, capaz de guarida e abrigo. Esta hospitalidade não seria possível sem o habitante “que a habita antes de qualquer outro habitante”, o “acolhedor por excelência”, “acolhedor em si” – o ser feminino.¹⁵⁸ A morada é já intimidade com alguém, habitante que habita esse lugar antes de mim, como se estivesse preparando esse lugar para ser morada. Mas quem é esse alguém que habita a minha morada antes de mim mesmo? Lévinas utiliza pela primeira vez o termo "mulher", como condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação.¹⁵⁹ É na mulher que se abre a dimensão da interioridade, porque ela é a fonte da doçura em si.¹⁶⁰

Ele usa “Rosto Feminino”, e não apenas "feminino" para falar desse habitante, que não invade a Morada de forma violenta, mas que é doçura, familiaridade. O feminino é o outro!¹⁶¹ O Rosto é especificado, adjetivado como feminino. O recolhimento na morada supõe o acolhimento pelo feminino que recebe, protege e sustenta e, nesse sentido, é “solidão em um mundo já humano”.¹⁶² Instalada entre a fruição da vida e a intimidade com o feminino, entre o gozo do eu e a epifania do rosto, a interioridade da morada é, pois, solidão a dois.

Lévinas, em *Ética e Infinito*, destaca que a alteridade pertence à natureza feminina, afirmando uma estrutura ontológica ao feminino que ensina o sentido mesmo da diferença. A questão do feminino pode ser destacada na casa e na relação erótica. Lévinas oferece ao feminino uma abordagem diferente das que até então vinham sendo dadas. O feminino sendo

¹⁵⁷ TI, p. 14

¹⁵⁸ TI, 140

¹⁵⁹ TI, P. 138

¹⁶⁰ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: *L'Écriture et la Différence*. Paris: Seuil, 2004, p. 59.

¹⁶¹ TI, p. 243

¹⁶² TI, p. 138

apresentado como casa não está exclusivamente relacionado à mulher, mas a uma dimensão humana que é dita através dessa metáfora.

Embora fundamente a possibilidade da posse, a casa não é posse “no mesmo sentido das coisas móveis que ela pode recolher e guardar”. Ela é possuída enquanto hospitaleira ao seu proprietário.¹⁶³ A casa é "morada", termo que assume uma significação própria, porque possui a dimensão do feminino. A morada não é um edifício frio, uma coisa entre outras coisas no mundo, mas possui o calor da intimidade, condição de recolhimento. É dessa forma que o Eu conquista sua separação definitiva do mundo, pois a morada, ao mesmo tempo em que marca um limite, possui suas portas e janelas abertas. O sujeito entra na casa porque ela é hospitaleira, contempla o mundo agora através das janelas de sua casa, convite para ficar e gozar verdadeiramente o mundo.

Desse modo, o feminino assegura a pertença do sujeito à morada, na qual se apóia a sua fruição da vida e, ao mesmo tempo o faz deparar-se com uma primeira dimensão de alteridade e mistério que se furta ao seu poder. O feminino também pode vir a converter-se, na relação erótica, em objeto de gozo, integrando-se ao egoísmo do eu. Assim, transitando entre sensibilidade e alteridade, gozo e linguagem, Eros e ética, o feminino articula dimensões fundamentais da condição humana.

Entretanto, o feminino não é apenas uma figura de linguagem, é esse outrem que me acolhe em casa. Mas, ser acolhido pode transformar-se em apossar-se e isso me impedirá de ver as coisas em si mesmas; não devo fruir, não devo me apossar, só preciso saber dar o que possuo.¹⁶⁴

Portanto, Levinas ao utilizar o termo “mulher”, se refere à mulher não empírica. Trata-se da “mulher” como gesto de acolhimento e de hospitalidade que atinge uma radicalidade essencial profunda. Ora, quem proporciona o acolhimento é o ser feminino, não as mulheres empíricas de fato. A forma que a mulher tem de reservar-se possibilita a construção da interioridade do sujeito, desfalecimento do ser, pois o surgimento da mulher não ameaça; ao contrário, se retira para que o outro enquanto mesmo possa nascer. O ser, na relação eros, não tem a mesma intensidade, perde a força, fragiliza-se através da presença ou ausência da mulher.

A fim de afirmar o nível estritamente fenomenológico de seu discurso, Levinas alega que o feminino da casa carrega a presença da mulher, mas, a dimensão da casa não necessita

¹⁶³ TI, p. 138

¹⁶⁴ TI, p. 152

da presença do "sexo feminino" para se dar.¹⁶⁵ Nesta perspectiva, o feminino não é, necessariamente, a mulher, mas aquele que acolhe. O feminino, é um sujeito que se fragiliza e se sensibiliza com e pelo Outro, não mais continua centrado em si mesmo, a multiplicidade não pode mais ser reduzida ao "um", é esse o sentido do "Outro-no-Mesmo".

Lévinas comenta numa entrevista que o feminino supõe uma proximidade,¹⁶⁶ "pôr em lugar de". O feminino é o único capaz de romper a solidão, do sempre presente, da luminosidade da consciência, para apresentar ao Eu um futuro, uma história. Lévinas quando introduz a questão do feminino coloca-o como o outro por excelência.¹⁶⁷ Isso significa que, enquanto o Eu se assume como viril, o feminino é a Alteridade mesma.

Assim, o feminino abre uma dimensão nova no sujeito, mostrando um mundo que não é feito de solidão, nem de terror, anônimo. Se o outro abre o tempo, o feminino como alteridade por excelência é abertura mesma desse tempo. No pensar levinasiano, o encontro com o feminino se dá na relação erótica, que não é fusão de dois elementos, mas proximidade e, ao mesmo tempo, distância.

Nesse sentido, o feminino da mesma forma que a morte, é mistério, foge à luz, é segredo que não se deixa revelar, retirando o Eu de sua solidão. O feminino mantém sua alteridade, permanecendo absolutamente outro. Não como oposição ou complemento, que faz da relação erótica uma fusão de elementos, uma simetria em que a reciprocidade é necessária. O feminino surge apontando uma diferença, que é também sexual, mostrando uma realidade fundamentalmente múltipla em si mesma. "A diferença dos sexos não é mais uma dualidade de dois termos complementares, pois dois termos complementares supõem um todo preexistente [...] o patético da volúpia está no fato de ser dois."¹⁶⁸

Assim, num mundo onde tudo parecia abarcado de alguma maneira pela identidade do sujeito, o feminino surge como a impossibilidade desse não-abarcamento, por ser diferença. O que importa nesta noção do feminino é o seu modo de ser na existência que consiste num acontecimento diferente do da transcendência, numa fuga diante da luz. A maneira de existir do feminino é esconder-se, ou pudor.

Por isso a alteridade do feminino não consiste numa simples exterioridade do objeto. [...] a transcendência do feminino consiste em retirar-se para o outro lado, movimento oposto

¹⁶⁵ TI, p. 140

¹⁶⁶ LEVINAS apud Paulette KAYSER, *Emmanuel Levinas: la Trace du Féminin*. Paris: PUF, 2000, p. 69. Kayser cita um trecho de uma entrevista com Lévinas concedida à revista *Construire*.

¹⁶⁷ EE, p. 145

¹⁶⁸ TA, p. 78

ao movimento da consciência.¹⁶⁹ No entanto, o feminino que se apresentava anteriormente como alteridade; agora alteridade é feminina. Conserva todos os traços do que até então fora dito do feminino.

Enfim, a interioridade se ergue a partir do feminino! Casa, mulher e feminino se misturam, assumindo as mesmas características e ao, mesmo tempo, se separam para assumirem essas mesmas características em diferentes lugares e momentos na obra levinasiana. Não desconsiderando o fato de que, muitas vezes, essa forma de ser do feminino possibilitou certa dominação diante do mundo, Lévinas destaca que é exatamente nessa maneira de se esconder que o feminino assume sua força.

A Amada impede, doce e suavemente, a violência viril do Amado, na medida em que não possibilita o seu retorno a si, obra da identidade. O Feminino é responsável pela transcendência do Eu, pois, acolher deverá ser a primeira atitude ética dirigida a outrem. Perante o rosto, a subjetividade descobre o seu verdadeiro sentido. E nesta relação face-a-face esse sentido emerge.

2.2.1.2. A Carícia

Na perspectiva de Levinas o roteiro da carícia não é traçado pela busca infrene de satisfação, como se a ânsia que a impulsiona caminhasse de gozo em gozo, até desfalecer na saciedade ou no cansaço. A carícia não é movida por nenhuma falta a preencher, e não depara nada que a pudesse aplacar; ela desperta pelo olhar de outrem vindo de mais além. Seu apelo impele o sujeito a aventurar-se pelos vestígios de uma alteridade da qual se torna tanto mais devoto e cativo, quanto menos a pode possuir. A carícia caminha para o infinito em um caminho infinito. Deste modo, no vestígio corporal da relação com o infinito, a carícia é mais face-a-face do que corpo-a-corpo.

Com efeito, diante do feminino, a pessoa que ama se compraz na compaixão e se concentra na complacência da carícia.¹⁷⁰ Para Levinas, a carícia é procura e consiste numa solicitação de algo que sempre parece afastar-se, escapando como se ainda não fosse. Enquanto contato, a carícia é sensibilidade, mas se situa além do sentido e do sensível. O sujeito, neste contato com o outro, “vai além do contato”.

Mas, o próprio da carícia é não ser o acariciado jamais tocável, por mais que as mãos do amante se demorem no calor ou na suavidade de seu corpo. O acariciado escapa a cada

¹⁶⁹ EI, p. 59-60

¹⁷⁰ TI, p. 236

toque, resguarda-se a cada zona do corpo conquistada. O feminino, enquanto vulnerável é capturável, é violável e inviolável,¹⁷¹ ele é membro de uma sociedade a dois, por isso o amor e a carícia, se encerram no mundo dos amantes.

A relação erótica é feita de carícias em que não se toca um objeto ou a si mesmo. Na carícia, o sujeito vai além de si, como se, ao tocar o Outro, tocasse o futuro, o que está por vir e que não tem conteúdo. No entanto, a carícia como a forma de os amantes se buscarem é feita de necessidade e desejo. Do mesmo modo que o amante visa à satisfação, quando se depara com o feminino percebe algo que vai além da necessidade e da consumação de uma necessidade, pois o rosto feminino, não é objeto e nem fonte de conhecimento.

Nesse contexto, quando a descrição de Levinas toca nos aspectos mais concretos, carnis, afetivo-sexuais, da relação erótica e o apelo do rosto, a resposta à alteridade de outrem conduz a busca de saciedade, a retidão subordina o prazer e o ético praticamente superpõe-se ao erótico. A carícia, como todo contato, participa do sensível. É sensibilidade.

Entretanto, o próprio da carícia é transcender o sensível, pois o que ela tateia e persegue nem é propriamente tocável, nem visível. A carícia não é desvelamento, mas procura;¹⁷² a carícia existe na impossibilidade da correspondência. Ela visa “para além de um ente”; por isso mesmo, alimentado “pelo que ainda não é”, o desejo que a alma renasce a cada promessa de satisfação, reconduzindo à virgindade “sempre inviolada” do feminino.¹⁷³

Na carícia, relação “ainda sensível”, o corpo “desnuda-se da sua própria forma, para se oferecer como nudez erótica”, até “abandonar o estatuto do ente”, deixado de contar como coisa entre coisas.¹⁷⁴ Sob a carícia, é como se o corpo se desfizesse em elemento, no qual o amante se abandona e se deixa perder. O corpo acariciado não é coisa nem pessoa, mas o próprio eros vibrando por si mesmo, “um ser que se dissipa como em um sonho impessoal, sem vontade e mesmo sem resistência, numa passividade, num anonimato já animal ou infantil”, ignorando inteiramente o que lhe acontece.¹⁷⁵ “Profundidade vertiginosa do que ainda não é”, nem pretende ser “um avatar do que é”, o terno é o próprio modo como, na relação erótica, o amante se acha em “terra-de-ninguém”, sem se firmar em si e sem se dirigir a ninguém, onde não se projeta a um “futuro do possível”, não atua sobre nem se apodera de coisa alguma e, enfim, perde-se como sujeito: “Um não-eu amorfo arrasta o eu para um futuro absoluto, em que ele se evade e perde a sua posição de sujeito. A sua ‘intenção’ já não vai

¹⁷¹ TI, p. 237

¹⁷² TI, p. 236

¹⁷³ TI, pp. 237-238

¹⁷⁴ TI, p. 237

¹⁷⁵ TI, p. 237

para a luz, para o significativo. Toda ela paixão, acomoda-se na passividade, no sofrimento, na evanescência da ternura”.¹⁷⁶

Portanto, o corpo é enlaçado pela carícia, uma relação sensível que o desnuda da sua própria forma, para se oferecer como nudez erótica. No carnal da ternura, o corpo abandona o estatuto do ente, pois a carícia visa o terno. A ternura é a face sensível, afetiva e sensorial da responsabilidade. “Enternecer-se por outrem é estremecer” ou “ser tocado” por ele; é receber na totalidade vivente da própria carne, corpo-alma, o chamado a responder por sua miséria. A ternura da pele acariciada é uma “disparidade” entre o toque e o tocado, é “suspensão de intencionalidade e teleologia”, dolência de uma ausência que suspende apoio e pouso a quem acaricia.¹⁷⁷ A carícia é esse achar-se a esmo e em suspenso.

Assim, a carícia, descrita a partir da relação erótica, é por vezes apresentada como uma ambígua “complacência no compadecimento”, que se compraz no desvelo levado à vulnerabilidade da amada. A carícia é contato que se alimenta de contato, ou “uma fome gloriosa de seu desejo insaciável”;¹⁷⁸ ela descreve a lacuna entre o contato e a obsessão, a aproximação e o próximo. A carícia é a unidade da aproximação e da proximidade. Nela, a proximidade é sempre também ausência. O que é a ternura da pele acariciada senão o desfazamento entre a apresentação e a presença?¹⁷⁹ Carícia é a não-coincidência do contato consigo mesmo; ela está fadada a não encontrar o que busca, como se a pele acariciada não estivesse aí e não fosse senão um “vestígio” de si mesma.

Para Levinas, a proximidade é um modo de exposição e afecção ao/pelo Outro que “desgarra” a consciência de si mesma e “sujeita” o sujeito à alteridade de quem o chama à responsabilidade.¹⁸⁰ Ao ser exposto e ser afetado, o sujeito perde a iniciativa e o comando da ação, e justamente por isso se vê “desgarrado” de si mesmo por este Outro a quem é exposto e por quem é afetado, vigorando no espaço do exílio ético. “Contato” é exposição ao Outro e não abertura ao ser, e nesse sentido designa a relação direta com a alteridade de outrem, sem possibilidade de escape ou trapaça, sem a qual não haveria relação ética. A carícia traz nova ênfase ao sentido da proximidade, como se mais do que estar junto, importasse tocar e ser tocado pelo próximo, vibrar e estremecer por ele, levando-se ainda mais longe os sentidos de acercamento e não-indiferença implicados na proximidade.

¹⁷⁶ TI, pp. 237-238

¹⁷⁷ AE, pp. 143-144

¹⁷⁸ DEHH, PP. 281

¹⁷⁹ DEHH, p. 281

¹⁸⁰ AE, p. 133

No contato não se trata de investir sobre o Outro para anular a sua alteridade nem para suprimir-se nela, mas ao contrário, quem toca e quem é tocado permanecem separados entre si como se nada tivessem em comum, saltando a impossibilidade de fusão justamente quando maior é a proximidade.¹⁸¹

Nesse sentido, se ser tocado pelo Outro significa despertar para a sua alteridade, tocá-lo constitui a mais inequívoca resposta ao seu apelo, ou o modo mais simples de dizer-lhe: “Eis-me aqui”. A nova ênfase conferida à relação ética pela noção de contato inflete na reposição do sentido da linguagem. Em *Totalidade e Infinito* a linguagem é descrita como “contato através da distância, relação com o que não se toca, através do vazio”.¹⁸²

Entretanto, se Levinas aprofunda o sentido metafórico do contato em chave ética, é porque tampouco descarta o seu sentido literal, sensível e carnal, de con-tato, de gesto tátil, conferindo ao sentido do tato um relevo e, sobretudo, um acento quase desconhecidos no pensamento ocidental. Ao afirmar que a partir do rosto e da pele a ternura se estende sobre todas as coisas, Levinas ousa amplificar o seu discurso a uma inaudita dimensão ontológica, como se o regime de ternura transfigurasse os espaços e as coisas, a Natureza e os utensílios, arrancando o próprio ser ao senhorio do há anônimo e impessoal, tornando a existência, afinal, habitável, ou como se à epifania ética da carne fosse dado o poder de alterar o próprio verbo instaurador da existência.

Nesse sentido, para Levinas, isso somente é possível na medida em que o tato deixa de ser considerado a reboque da visão, ora como uma espécie de visão embrionária, conduzida às tontas e às escuras, ora como extensão da visão, uma forma de capturar pelas mãos o que é previamente captado pela vista. No entanto, sempre como uma apreensão da alteridade do outro pela identidade da consciência, como se não fosse possível se relacionar com a alteridade do Outro sem de algum modo tocá-lo e ser tocado por ele, sem ser de repente atingido e afetado pelo seu corpo “transido” e “nu”. Enfim, sem entrar em um corpo-a-corpo responsivo com esse corpo-Outro vulnerável e despojado, como se tocar e ser tocado pelo Outro já fosse, afinal, se tocar para a sua alteridade.

¹⁸¹ AE, 137

¹⁸² TI, p. 154

2.2.1.3. Volúpia e Fecundidade

A obra *Totalidade e Infinito* apresenta uma volúpia que não acumula desejo, mas que é o próprio desejo. Começa no desejo erótico e continua a ser, em todo instante, desejo.¹⁸³ Uma volúpia que não despersonaliza o eu extaticamente, mas permanece sempre desejo, sempre procura.¹⁸⁴

Desse modo, o eu na volúpia deseja o desejo de outrem, e vice-versa, o que importa é o jogo do desejo em si mesmo, que a ambos envolve e estreita. Os amantes na volúpia não visam propriamente um ao outro, mas o amor que os vincula. Amar a amada é, antes de mais nada, amar o seu amor, não por necessidade de reconhecimento, mas porque o amor compraz-se intrinsecamente nessa correspondência, nutre-se dela. Amar é se amar no amor recebido e, desse modo, regressar a si. A volúpia constitui-se uma “ação comum de senciante e sentido”, ou “um mesmo sentimento substancialmente comum a mim e ao Outro”, sem que esse sentimento consista em um conteúdo objetivo idêntico e extrínseco ou na mera analogia entre o meu sentir e o de outrem.

No entanto, apesar de intimamente estruturada, a volúpia permanece como relação intersubjetiva e jamais se rende à posse. Na volúpia, “o Outro é eu e separado de mim”. A separação do outro no seio da comunidade do sentir constitui a maior intensidade da volúpia.¹⁸⁵

Embora inviolável em seu segredo, na volúpia o feminino retira-se no seu mistério.¹⁸⁶ O feminino se apresenta como se não o fosse e oferece um rosto que vai além do rosto. No erótico, o rosto feminino se desfigura como rosto e supõe que “é preciso que o rosto tenha sido captado para que a nudez possa adquirir a insignificância do lascivo”.¹⁸⁷ No entanto, mesmo tateando de volúpia em volúpia, perde-se nas profundezas elementais do terno, cerrando-se na comunidade de senciante e sentido.

Nas sombras do sem sentido, o amor “afasta-se de si na complacência” e, “para além de todo projeto possível, para além de todo poder inteligente e com significado”, abre caminho ao menos que nada de um futuro absoluto, gerando o filho. A Fecundidade faz-se apelo à alteridade da amada.¹⁸⁸ Pois, o erótico analisado como fecundidade recorta a realidade em relações irredutíveis às relações de gênero e de espécie. Pela sexualidade o sujeito entra

¹⁸³ TI, p. 238

¹⁸⁴ TI, p. 246

¹⁸⁵ TI, p. 243

¹⁸⁶ TI, p. 255

¹⁸⁷ TI, p. 239

¹⁸⁸ TI, p. 247

em relação com o que é absolutamente outro, com uma alteridade, com o que permanece outro na relação.¹⁸⁹ A fecundidade atesta uma unidade que gera a multiplicidade.¹⁹⁰

No pensamento de Levinas a fecundidade traz um sentido que em muito transcende o nível biológico: mais do que legar o patrimônio genético dos genitores aos herdeiros ou garantir a perpetuação da espécie, a fecundidade promove uma fissura no regime autosuficiente do ser. Por essa fissura, o eu do genitor, sem se perder como tal, desdobra-se no eu do filho, é o filho, superando ou ao menos mitigando a sua solidão de hipóstase. Não fosse pela fecundidade que urge à sua própria revelia, a relação erótica se consumiria a si mesma. Mas a relação com o filho “já se desenha na volúpia” e o tempo pode, assim, recomeçar. Pela relação com o filho, outro e eu próprio, o sujeito descobre a mais enfática possibilidade de transcendência anterior à relação ética.

Todavia, a alteridade e identificação pela fecundidade, para além do possível e do rosto, constituem a paternidade. Na paternidade, o desejo mantém-se como desejo insaciável, como bondade. Não se realiza satisfazendo-se.¹⁹¹ A fecundidade do eu não é nem causa, nem dominação. Não tenho o meu filho, sou o meu filho. Pela fecundidade, o eu do pai vai além da própria identidade sem deixar de ser quem é, inaugurando uma via de transcendência no interior da ordem ontológica, outro modo de ser, não ainda outramente que ser, numa “existência pluralista” ou “transsubstanciação”: O paradoxo único da paternidade, e sua maravilha, consiste no fato de que o eu do pai continua no eu do filho, o pai não somente se reconhece nos gestos do filho, mas em sua própria substância,¹⁹² sem que ambos percam sua mútua e absoluta exterioridade. A paternidade é uma relação com um estranho que, sendo embora outrem é eu; uma relação do eu com um si, que no entanto não é eu. A fecundidade do eu é a sua própria transcendência.¹⁹³

Desse modo, a relação do filho com o pai através da fecundidade não se empenha apenas no recurso e na ruptura que o eu do filho realiza enquanto eu já existente. O eu recebe a sua unicidade do eu do Eros paterno. O filho retorna a unicidade do pai e, entretanto, permanece exterior ao pai.¹⁹⁴

Portanto, Levinas concebe a fecundidade como um ensaio da passagem à alteridade de outrem. Na fecundidade o eu transcende o mundo da luz.¹⁹⁵ “A relação com o rosto na

¹⁸⁹ TI, p. 255

¹⁹⁰ TI, p. 252

¹⁹¹ TI, p. 251

¹⁹² TI, p. 245

¹⁹³ TI, p. 257

¹⁹⁴ TI, p. 258

¹⁹⁵ TI, p. 246

fraternidade, em que outrem aparece, por sua vez, como solidário de todos os outros, constitui a ordem social, a referência de todo diálogo ao terceiro, pela qual o Nós – ou o grupo – engloba a oposição do frente-a-frente, fazendo desaguar o erótico na vida social, toda ela significância e decência, que compreende a estrutura da própria família.”¹⁹⁶

Despertado para si no gozo, e eleito na filiação, mas separado dos pais, o eu afinal conhece, no apelo ético inscrito na relação fraterna, uma passagem decisiva rumo à consumação de sua humanidade.

Em Levinas, a entrada do filho acaba por abalar a relação a dois; instaura, por assim dizer, uma contradição nessa relação. Não há apenas Eu e o Outro no mundo. Outrem nunca está sozinho perante o Eu. Daí surge o problema de se compreender uma relação ética que se dá entre várias pessoas, em meio a uma sociedade. Ora, o frente a frente não permite, a priori, pensar a construção de uma sociedade humana, pois é uma relação pensada entre Eu e Outrem apenas. Portanto, Lévinas trata de buscar uma postura mais realista, que venha dar conta da multiplicidade da humanidade em sua inteireza.¹⁹⁷

Com efeito, a relação interpessoal que o Eu estabelece com Outrem, também deve estabelecer com o terceiro, com os outros homens. Mesmo que indiretamente, o Eu deve também responder pelo terceiro ao seu “lado”. “O terceiro é o outro distinto que o próximo, mas também um outro próximo, um próximo do outro e não somente seu semelhante”.¹⁹⁸ O terceiro é a transcendência por excelência. O terceiro provoca a transcendência dessa relação para dimensão social. “O terceiro é a marca da proximidade que permite ser-com-os-outros e ser-para-os-outros”.¹⁹⁹ A chegada do terceiro não pode conduzir o sujeito à irresponsabilidade. A relação de responsabilidade por Outrem deve servir de fundamento para relação entre o sujeito e toda a humanidade.

Como afirma Lévinas: “A minha relação com o Outro, enquanto próximo, confere sentido às minhas relações com todos os outros. Toda relação humana, enquanto humana, procede do desinteressamento”.²⁰⁰ Assim, com a entrada do terceiro, o filho que abre a relação amorosa, fechada ao social, proporciona uma sociedade fraterna, uma consciência aberta à humanização e à universalidade.

Mas essa situação de responsabilidade por todos é inviável para o Eu. Logo, a partir do reconhecimento do terceiro como meu próximo, a relação torna-se problemática. O sujeito

¹⁹⁶ TI, p. 259

¹⁹⁷ PELIZZOLI, Marcelo. *Levinas: a Reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 207.

¹⁹⁸ EN, p. 245.

¹⁹⁹ CARBONARA, Vanderlei. *Justiça e responsabilidade no pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, 2002, p. 66.

²⁰⁰ EN, p. 247

não pode se dedicar a um e deixar outro à sua própria sorte. Nem o Outro nem o terceiro podem ficar à deriva.²⁰¹ O sujeito encara o problema de ser responsável por toda a humanidade, se vê obrigado a distribuir sua responsabilidade entre muitos e busca compreender como deve ocorrer a relação ética a partir da intervenção do terceiro.

Dentro desta perspectiva, o Eu, através do feminino e da fecundidade, vive a diferença em si mesmo, acontecimento que o impede de reunir todas as coisas e elementos do mundo em uma identidade comum, em uma consciência totalizadora. O feminino sensibiliza o Eu para o encontro com o Outro fora da relação erótica como se precisasse passar pelo aconchego da morada, pelo relacionamento com a Amada, que ama o Amado antes mesmo que este venha a amá-la, para viver uma relação em que não se espera absolutamente nenhuma gratidão, entrega absurda em que o Outro pode, inclusive, matá-lo.

2.2.2. A Ética da sexualidade à luz da alteridade

*“A minha tarefa não consiste em construir a ética; tento apenas procurar o seu sentido. [...] Pode-se, sem dúvida, construir uma ética em função do que acabo de dizer, mas não é esse o meu tema próprio”.*²⁰²

Na verdade deve-se esclarecer que Levinas não chega a propugnar explicitamente uma ética da sexualidade. Entretanto, ao desenvolver uma arrojada antropologia do corpo associada à ética do rosto, ele acaba por colocar as bases para que se possa avançar no sentido de pensar uma ética filosófica da sexualidade para o contexto da Cultura Contemporânea. Isto é possível graças ao alcance de sua “ética primeira”, radicada no reconhecimento do ser humano, no Outro, no seu Rosto e na identidade corpóreo-sexuada do eu. Há que se ter presente que Levinas procura outra forma de inteligibilidade e de sentido para o humano para além daquela visão estruturada pela Ontologia, ou seja, o sentido do humano para além da compreensão do ser. Por isso a própria possibilidade de pensar a sexualidade passa pelo crivo de sua crítica à ontologia, isto é, a sexualidade é concebida como outro modo de ser na sexualidade agora referida à ética do rosto.

Em Totalidade e Infinito, Levinas descreve uma ética que se caracteriza pela relação com o outro fruto do encontro do face a face e do corpo a corpo. A relação ética consiste na responsabilidade por outrem a partir do encontro com o rosto de modo que ela pode ser

²⁰¹ PIVATTO, Pergentino Stefano. *A questão de Deus no pensamento de Levinas*. Porto Alegre: 2002, p. 225.

²⁰² EI, pp. 95-96. Resposta de Levinas, quando confrontado por Philippe Nemo, sobre a questão de saber se a descrição fenomenológica da relação ética não deverá implicar, num momento posterior, o estabelecimento de um conjunto de normas, de uma “ética” propriamente dita.

caracterizada pelo contato do corpo a corpo com o outro. Para Levinas, “a proximidade do Outro [...] é possível somente como responsabilidade pelo Outro, e responsabilidade é possível somente como substituição pelo Outro”. Não se pode compreender o ser do próximo sem o envolvimento da questão da obrigação ética ao mesmo.²⁰³

Deste modo, do ponto de vista do sujeito, o foco da ética levinasiana está posta na subjetividade que se constitui no movimento de acolhida do outro e que se mostra contrário à tentativa de posse, domínio ou eliminação da alteridade. A relação com a alteridade, por sua vez, estrutura a subjetividade e garante o cumprimento da ética calcada na relação com o Rosto como lugar da responsabilidade. Quando o eu se depara com o outro sente-se interpelado a estabelecer uma relação de escuta e interlocução com o Rosto. Constitui-se, assim, um convite para se deixar interpelar pelo outro e iniciar um caminho de esvaziamento de si (do ser). Como recorda Levinas em *Totalidade e Infinito*, no contexto em que ele abordava a questão da saída do eu (hipóstase) para encontrar-se com o mundo como lugar da fruição e do viver das coisas dadas para sua satisfação, não tardará para que o outro apareça no mundo da satisfação demandando do eu uma preocupação pela sua vida. O outro irrompe interpelando o sujeito a fim de que esse o acolha e ofereça o mundo para o outro de tal modo que se institui em primeiro lugar na relação com o outro uma moral dos alimentos. No momento em que outrem irrompe diante do sujeito tem origem a “ética”²⁰⁴ propriamente dita. E esta, por sua vez, caracteriza-se como movimento de transcendência²⁰⁵ de um eu satisfeito que passa a preocupar-se pela fome do outro que o rosto mesmo inaugura no encontro. A transcendência se manifesta na epifania do Rosto²⁰⁶, o ser exterior que se apresenta para além de sua representação ao eu interpela o sujeito a cuidar da fome do outro. Este cuidado é nomeado como Desejo do outro.

Nesta perspectiva da ética do cuidado e do desejo, é possível dar um passo e perceber que intrínseco à ética do cuidado é possível estruturar-se uma ética (filosófica) da sexualidade uma vez que o cuidado do outro consiste na preocupação pelo bem do rosto e, conseqüentemente, pelo bem do seu corpo com base no Desejo. Entretanto, trata-se evidentemente não apenas de responder ao apelo de seu corpo faminto, mas de responder ao seu corpo sexuado que vive na e da sexualidade. Deste modo, pode-se notar que a ética da alteridade permite conceber um pensamento da sexualidade fundada no Desejo, o qual se

²⁰³ TI, 197

²⁰⁴ COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma Introdução*. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2000, p. 139.

²⁰⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1993, p. 67 (HAH)

²⁰⁶ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A Relação ao Outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 86.

caracteriza em primeiro lugar pela humanização de Eros naquilo que nele há de ambivalente e potencialmente des-humanizante para o sujeito, para o outro e para a relação que nasce do face a face. A alteridade enquanto saída do “um”, abandono de si, expulsão do si mesmo de sua própria casa com vista a se estruturar como hospitalidade do seu corpo ao outro, permite também pensar que o sujeito em Levinas é constituído como carne desejante que se oferece ao outro. O rosto do outro(a) como alteridade interpela ao eu e o convida à responsabilidade²⁰⁷ e a responsabilidade estrutura-se em função não do dever mas do desejo infinito do outro. Nesta perspectiva, a responsabilidade é concebida como hábil resposta ao outro a partir do desejo: desejar outrem que não se deixa apreender pela satisfação das necessidades de um sujeito que carece de alimento.

Ora, um dos elementos estruturantes da ética da sexualidade é o desejo e este aparece associado à responsabilidade. Portanto o desejo que nasce do contato com o outro e que move a vivência da sexualidade aparece nesse horizonte associado já à responsabilidade. Levinas recorda que “a expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder”.²⁰⁸ O ‘eu’ constitui-se como poder exatamente na medida em que essa condição lhe é concedida pelo outro, e nesta perspectiva, a própria sexualidade humana também é interpelada a ser vivida como esvaziamento de sujeito na entrega ao outro de seu corpo e sexo vividos segundo a dinâmica do desejo do outro posto em mim.

Pode-se afirmar a partir das constatações anteriores que o tema da “alteridade” em Levinas tem suas consequências para uma ética da sexualidade. A alteridade ética não é um bem soberano nem um dado imediato da consciência, nem a lei imposta por Deus aos homens, nem a manifestação, em cada homem, de sua autonomia: a ética é, em primeiro lugar, um acontecimento. É necessário que algo ocorra ao Eu para que deixe de ser uma ‘força que discorre’ e descubra o escrúpulo. Este golpe de efeito é o encontro com o outro homem ou, mais exatamente, a revelação do rosto [...] Encontro e não conhecimento: revelação e não descoberta.²⁰⁹

Nesse sentido, a experiência da culpa e até mesmo o escrúpulo que nasce da relação ética segundo a maneira como o outro é abordado pelo sujeito, repercute também no pensamento de uma ética da sexualidade. Afinal, a experiência da sexualidade gira em torno da própria Lei do Desejo que advém do encontro com o outro. Diante do outro (sexo) o sujeito não pode despregar-se da culpa, não pelo fato de que a sexualidade seja culpabilizante,

²⁰⁷ HAH, p. 16

²⁰⁸ TI, p. 176

²⁰⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: Dez Ensaio sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 237.

mas no sentido de que a sexualidade só tem sentido realmente humana na medida em que é movida pelo encontro, pela acolhida do outro. E isto pressupõe uma disposição do eu de abdicar de sua força de ser por si que tende a tratar o outro como objeto ou como propriedade ou posse, para oferecer-se a si ao outro a fim de que o outro possa viver da oferenda do corpo que sou eu para o outro.

Dito de outra forma, a saída para a reconstrução da subjetividade humana que traduza a disposição de um sujeito voltado para a fruição e o mero gozo dos alimentos do mundo, está alicerçada na ética da sensibilidade do corpo a corpo com o outro na qual o rosto aparece falando e interpelando a cuidar de sua vulnerabilidade. O rosto do outro não é uma visão, o rosto do outro é um ouvir. Ver o outro é ouvir, ouvir o mandamento “não matarás”. Não se pode matar o outro, negando o seu rosto. Não matar implica ser transformador de vida e de liberdade para o outro, perceber a condição do outro a qual o eu não pode negá-lo, porque este transcende os seus poderes e por esta razão não é o Mesmo e sim Outro, plenamente Outro. Nesse sentido, o eu encontra-se diante de um interdito fundamental que se estrutura não apenas em função da ética do Rosto, mas também da ética da sexualidade pensada a partir do encontro com o Rosto. Diante da Lei do rosto que interdita a violência e o assassinato afirma-se ao mesmo tempo a lei do desejo que orienta a relação do corpo a corpo com o outro para o abandono da ambivalência presente no face a face. Do mesmo modo uma ética da sexualidade a partir da perspectiva levinasiana pode estruturar-se em torno da lei do desejo, isto é, da lei que modifica o sentido do querer do eu frente ao outro.

Assim, conceber a ética da alteridade como uma filosofia aberta para as questões da vida do ser humano, é também abri-la para a dimensão humana da sexualidade pensada e vivida de outro modo que o Ser. Pois, pela sexualidade o sujeito entra em relação com o que é absolutamente outro, com uma alteridade que interpela e põe o desejo de acolhimento, de ternura, de hospitalidade, de cuidado do outro como corpo e como sexo. Pela humanização do Eros se permite repensar o sentido da ética da sexualidade, onde aceitar o outro é cuidar, é tornar-se responsável por seu corpo, pela humanidade de Eros a partir da Lei do Desejo do outro. Em Levinas, o encontro que se dá com o outro não é um encontro de interesses, só do gozo, mas de desejo e entrega. Trata-se de recuperar o significado de Eros a partir da própria significação do Desejo que se instaura no face a face.

É, pois, na perspectiva do sentido do Desejo e do cuidado do outro como corpo/sexo que Levinas contribui para a reestruturação ou para a construção de uma nova ética da sexualidade que se contraponha à tendência da nova cultura somática centrada no gozo ou no prazer imediato marcada pelo espetáculo do corpo e pela experiência da sexualidade sem Lei

e sem Desejo. A revelação da alteridade de outrem constitui o evento instaurador da própria ética. Passar ao outro, acolher a sua alteridade, deixar-se calcinar pela severidade de seu olhar que interdita o imperialismo do eu e ordena à justiça, é o mortal rito de iniciação pelo qual o sujeito precisa passar para receber a revelação do sentido do humano.²¹⁰ Ora, no pensamento de Levinas, a alteridade de outrem parece trazer a única interdição ao imperialismo do eu. Tudo o mais é passivo de consumo e apropriação, tudo o mais se integra à espessura frutiva do mundo.

No entanto, é o rosto como o infinito que significa e dá significado à ética da sexualidade cuja estrutura advém do próprio pensamento ético levinasiano. Ora, a ética fundamentada na Alteridade pretende atingir o sentido e o infinito no Rosto do Outro. Na relação, no encontro, o outro é absoluto, ele nunca é reduzido, por isso ele se torna ‘infinito’, cuja idéia mantém sua exterioridade. Em termos de uma ética da sexualidade seria o mesmo dizer que a experiência do corpo a corpo com outro no âmbito da sexualidade é vivida em função da dinâmica do desejo – que é infinito –, de maneira a interditar a força do gozo imediato que o próprio Eros tende a suscitar.

Para Levinas, a “resistência ética”²¹¹ do Outro de modo algum se imporia ao eu pelo fato deste reconhecer ou projetar em sua alteridade uma dignidade semelhante à sua própria. O que nessa alteridade impõe limite à soberania do eu é, antes de mais nada, mas sobretudo, sua transcendência infensa à posse e ao poder, a santidade de sua presença forasteira que ordena o respeito e a justiça, o cuidado e a ternura. Neste viés ético, focado no acontecimento da revelação da alteridade de outrem, este é descrito vindo de cima, ensinando a sua alteridade e ordenando a justiça, e paradoxalmente a sua altura ética se eleva tanto mais majestosa, e tanto mais impõe obediência, quanto mais animada de pobreza e súplica. O Outro é mais do que o eu – pois comanda-o e julga-o – na mesma medida em que é menos – pois suplica os seus recursos. Somente a majestade ética de outrem pode abalar o senhorio ontológico do eu.²¹²

Sem dúvida, Levinas concebe a experiência da sexualidade como abertura permanente e inevitável ao outro, em sua alteridade. O sujeito já não visa o outro a partir de seu mundo, convertendo-o em luz, conhecimento ou em gozo de Eros, mas recebe-o de fora, acolhendo a auto-expressão de sua alteridade. Decorre disso que Eros vem carregado pela exigência de justiça quando passa pelo crivo da Lei do Desejo que tem sua origem na ética do encontro

²¹⁰ PIVATTO, Pergentino. *Ser moral ou não ser humano*. In: Revista Veritas. Porto Alegre, v. 44, n. 2, jun. 1999.

²¹¹ TI, p. 178

²¹² TI, p. 193

com o Rosto. Em outras palavras, como a ética do rosto está enraizada na fenomenologia do rosto/corpo do outro, pode-se afirmar que a ética da sexualidade também caracteriza-se pelo cuidado do rosto como rosto sexuado. Configura-se assim uma ética da sexualidade marcada pelo cuidado de si e pelo cuidado do outro de modo que a significação da sexualidade no amor-eros acontece no seio da relação desejante do sujeito/outrem.

Outra constatação fundamental sobre a ética da sexualidade se delineia a partir da reflexão da ética da alteridade. Levinas faz questão de associar a ética com a humanidade ou com outra forma de humanismo cuja origem fundamenta-se na relação ética. Nesse sentido, a nova concepção de humanismo que nasce da ética do rosto permite fazer estender a compreensão deste humanismo e suas consequências para uma ética da sexualidade. Na verdade seria o mesmo que dizer que a ética da sexualidade consiste na experiência de outro humanismo que nasce do encontro com o Rosto graças ao fato de Eros ser vivido na perspectiva do Desejo. Ora, se a ética da alteridade desperta o eu para a responsabilidade, para o cuidado e esses são vividos como desejo, no âmbito da sexualidade esta mesma responsabilidade começa na ternura e na carícia. Deste modo a ética do rosto esboça uma ressignificação da sexualidade que afeta tanto o sujeito, o outro e a própria relação que nasce do vínculo carnal que se estabelece na relação marcada pelo desejo, pela carícia, pela volúpia que desemboca na ternura pelo outro.

2.2.3. A Ética da sexualidade como Ética do cuidado

“... É na ética entendida como responsabilidade que se funda o próprio núcleo do subjetivo [...]; a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta já existisse nela mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um para si; ela é, ainda uma vez, inicialmente para um outro”.²¹³

No decorrer deste capítulo, insistiu-se sobre a relevância da antropologia do corpo levinasiana, em *Totalidade e Infinito*, como possibilidade ética do ser tornar-se realmente mais humano nas suas relações, acolhendo e descobrindo o outro como dom. No pensamento levinasiano o outro é dado como corpo, próximo, como alteridade, relação ao rosto e contato que se aproxima e desaloja o eu. Esta aproximação do outro faz com que se instale no eu a não-indiferença pelo outro que confere uma forma particular de se conceber a responsabilidade, a sensibilidade, a ternura e o cuidado na relação. Nesse sentido, a

²¹³ EI, p.1. Entrevista a Philippe Nemo, realizada em 1981.

antropologia do corpo que tem origem na relação imediata com a imediatez do Rosto feito carne, repercute sobre a própria compreensão e significação da sexualidade como tal.

Na antropologia que se fundamenta na relação face a face, advém o sentido do ético, a saber, o princípio ético absoluto a partir da relação com outro está posto no ‘cuidado do outro’. Dele decorre uma responsabilidade incondicionada e infinita estruturante da subjetividade humana em todos os níveis de sua identidade. Trata-se do cuidado como fundamento para qualquer compreensão do ser humano, enquanto corpo e sexo. Portanto, este modo de ser mediante o qual o eu sai de si para se tornar humano na hospitalidade e no acolhimento do outro, implica numa “ética do cuidado” que por sua vez, encontra na sexualidade uma forma explícita e concreta de sua realização ética. Se no ‘cuidado’ o eu se centra na relação com outro e a assume como lugar do desvelo e da solicitude, da preocupação e da inquietação, da atenção e da ternura pelo outro e pela própria relação, disso decorre que a ética da sexualidade realiza este cuidado no sentido de fazer com que Eros passe do mero prazer para o Desejo terno pelo outro.

O cuidado se constitui como uma presença ininterrupta, em cada momento e sempre, na existência humana e, portanto, o cuidado significa do ponto de vista sexual, o cuidado pela des-erotização de Eros daquilo que ele tem de desumanizante. Os significantes fundamentais da relação fazem com que o querer concupiscente (que pode ter origem em Eros) se desloque pouco a pouco para o sentido de um querer marcado pelo desejo do outro de modo a se superar toda forma de violência sexual que procede da ambivalência de Eros. Somente a partir da estrutura do cuidado cujo sentido enraiza-se na ética do rosto, pode levar a termo a realização de um humanismo que afete radicalmente o próprio sentido da sexualidade humana. Pois, pelo cuidado se chega a uma sintonia dramática com o outro(a), numa relação amorosa e terna em que a sexualidade jamais perde a tensão que se estabelece em Eros entre a volúpia e o desejo.

Portanto, a partir da ética do cuidado que se desdobra em responsabilidade pelo corpo e pelo sexo do outro desenha-se a possibilidade de a sexualidade afirmar-se como realização da ética do rosto como ternura e fecundidade. Desta forma, o cuidado constitui-se, no nível de Eros ou da sexualidade humana, como abertura e compromisso com os corpos (do eu e do outro), a ponto de se poder superar a banalização, a desumanização e a relativização do sexo pelo sexo. Graças à ética da sexualidade originada do encontro com o corpo do outro o cuidado de Eros configura-se como cuidado da humanidade do sexo do sujeito e da humanidade do sexo do outro.

Afinal o corpo assume uma das suas dimensões fundamentais na própria experiência do sexo e esta se condensa na história de Eros. Esta última por sua vez, diz-se no drama humano vivido de maneira ininterrupta como passagem da volúpia para o desejo e do desejo para a ternura. E a responsabilidade como experiência amorosa da humanização de Eros constitui-se como orientação ou significação última da ética da sexualidade quando pensada a partir da relação com o Rosto. Em outras palavras, graças à ética do cuidado do sexo, o sujeito cuida do desejo de si pelo outro e do outro enquanto desejante a fim de que ele não se trate como objeto na noite escura de Eros. Trata-se, portanto, de uma ética da sexualidade em que a história e as escolhas, os atos e experiências da sexualidade vão se estruturando pouco a pouco em torno do Desejo e da Justiça.

Reconhecer que o rosto do outro é o ponto de partida de uma nova ética da sexualidade significa admitir que a Lei do Rosto que interdita a violência e o assassinato evoca o caráter social da sexualidade como lugar da encarnação da Justiça. A sexualidade é em certo sentido interpelada a ser vivida como experiência da justiça aplicada a Eros. Isto significa concretamente que uma ética da sexualidade centrada na relação com o outro deve também proteger a sexualidade de toda violência presente em Eros. Deste modo a carícia e a volúpia que acontecem na intimidade dos corpos, e cujo sentido aparece no Desejo, evoca a necessidade de que o Desejo se temporalize. E isto só ocorre no âmbito das instituições justas asseguradas pelo Direito.

Neste contexto, a ética levinasiana da sexualidade é vista como algo vivido na sensibilidade corporal de uma exposição constante ao outro e da urgência de se fazer justiça ao rosto e o corpo de outrem, uma vez que Eros pode desfigurá-lo. O respeito ao outro enquanto outro, a alteridade que questiona os “direitos” do Mesmo clamando por justiça, aparece como uma das tarefas fundamentais da ética da sexualidade. Se a alteridade é ponto de partida para a edificação da ética, por outro lado, a responsabilidade e o cuidado pela sexualidade é o ponto de retomada do sentido de Eros. No entanto, diante do risco da injustiça que pode nascer de Eros cabe à ética questionar o reinado absoluto do Mesmo, apontando para uma saída que não seja a redução do outro a objeto de gozo, principalmente quando se trata da sexualidade na qual a volúpia ou o prazer é considerado elemento constitutivo da mesma.

A ética, para Levinas, deve realizar o caminho de transcendência ao infinito que evoca o rosto, ao que não pode ser reduzido à esfera da objetividade. Portanto, a ética da sexualidade derivada do pensamento levinasiano se revela com grande pertinência para a cultura somática e performática do sexo na contemporaneidade. Sobretudo quando o corpo e o sexo insistem

em se tornarem banais, objetos manipuláveis. Não é à toa que Levinas tenha feito grande esforço de associar ao cuidado do outro a dimensão de santidade. Se o outro, a saber, o corpo e o sexo do outro, se desvelam diante do eu como fonte de Desejo e ao mesmo tempo como alvo de direitos – deve ser respeitado, considerado e valorizado como outrem em seu sexo – o outro evoca santidade graças ao fato de ele se dar e se retirar da relação e de tudo que diz respeito à experiência sexual.

A ética do rosto proposta por Levinas, sobretudo em tempos de crítica à técnica, a mídia e à reificação do homem e da mulher, desperta para a valorização do outro como aquele que se retira da relação a ponto de redimensionar toda relação, inclusive àquela que diz respeito à sexualidade. Nesse sentido, pelo fato de o outro ser da ordem daquele que está separado do eu, resta compreender que mesmo na experiência erótica continua aberto um espaço insondável para a relação de modo que o sentido de Eros vem da santidade como caminho em que o outro inspira o sujeito a buscá-lo sem cessar no interior do próprio Eros. Deste modo, a ética da sexualidade a partir do pensamento levinasiano aponta para a dimensão espiritual fundamental da sexualidade humana.

Na ética do cuidado (do sexo) do outro a ética da sexualidade estrutura-se em torno do amor (dom) ao outro pelo fato de o outro separado irromper na relação. Ele inspira o sujeito a transcender o gozo que traz a volúpia para entrar no mundo do desejo que realiza a santidade já presente na própria experiência humana da sexualidade. Como a ética da alteridade é marcada pela visitação do outro, a ética da sexualidade estrutura-se em torno da resposta do ser humano à santidade de outrem. Esta resposta, portanto se diz como amor pelo outro como próximo e distante. Nesse modo de amar, encontra-se a via que conduz o homem e a mulher para a infinitude do amor originado do Desejo. O amor erige-se como crítico de Eros quando este tende a reduzir-se a temporalidade do mesmo ou fixar-se na imediatez do gozo.

O amor do ser humano pelo seu próximo (sexuado) é uma tarefa que redime o eu do gozo de tal modo que amor configura-se como evento da própria redenção do que em Eros há de fatal e violento. É na análise da geração do filho, o terceiro na relação, que Levinas enfatiza o caráter amoroso da sexualidade na qual o sujeito e o outro se voltam para aquele que não é o pai e/ou a mãe. Estes se vêem diante do terceiro, o filho, que como tal é o próximo e o distante (alteridade para o casal) dos seus genitores. Trata-se do filho que completamente outro do eu-tu. Este terceiro interpela constantemente o casal para a fecundidade que deve sobrevir do desejo que move a relação bem como o cuidado amoroso pelo terceiro uma vez que ele anuncia o amor para além de Eros.

Enfim, a ética da sexualidade que tem origem no pensamento levinasiano aponta para a centralidade ao cuidado de si e do outro no âmbito do sexo. Este cuidado é movido pelo desejo e pela justiça a ponto de se poder renunciar à vontade de poder que instaura-se com facilidade no âmbito do sexo em função da ambivalência de Eros. Como já foi assinalado esta vontade de poder sexual sobre si e sobre o outro reduz tudo a objeto de consumo devido a imediatez do gozo como uma das dimensões de Eros. É pois, do cuidado do desejo e o respeito pela diferença do outro (direito e justiça) que vem assegurado o sentido humanizante da sexualidade.

Esta perspectiva aberta pela filosofia levinasiana mostra-se relevante para a compreensão da experiência e dos discursos da sexualidade no contexto da cultura contemporânea. Do mesmo modo, pode-se afirmar que a ética sexual do cuidado e do respeito pelo outro permite refazer o percurso de uma ética teológica (cristã) da sexualidade na medida em que o pensamento levinasiano aponta para os principais significantes e valores inesgotáveis da sexualidade humana quando pensada à luz da relação ética primordial que se estabelece entre mim e o outro.

Tendo presente os elementos de uma ética da sexualidade que se esboça no contexto da ética da alteridade, trata-se agora de dar um novo passo. O terceiro capítulo visa exatamente a refletir sobre o impacto da ética da sexualidade sobre o cristianismo. Procurar-se-á mostrar como a ética teológica da sexualidade no contato com o pensamento levinasiano vê-se interpelada a voltar as suas raízes bíblicas e antropológico-teológicas afim de reconstituir a base de uma ética cristã fundamental da sexualidade que leve em conta os desafios da cultura somática contemporânea e que supere certo moralismo que acabou por comprometer a novidade da visão cristã da sexualidade advinda da Revelação.

Como já salientou-se nos passos anteriores, Levinas ofereceu-nos uma estrutura filosófica da ética da sexualidade articulada em função da interface que o filósofo estabeleceu entre a fenomenologia do eros e a ética do Rosto. Como não há relação fora do face a face e do corpo a corpo, uma ética da sexualidade deve passar pelo crivo do cuidado e da proteção da humanização de Eros. Eis, o horizonte aberto pelo pensamento levinasiano a respeito da significação humanizante da sexualidade. À luz desse horizonte pretende-se repensar o sentido da ética da sexualidade teológica cristã que leve em conta os desafios internos da teologia moral e os desafios que vem do próprio contexto da cultura do corpo e do sexo da contemporaneidade.

CAPÍTULO 3

3. A ética teológica da Sexualidade à luz das contribuições de Levinas

*“Deus não pode dizer-se em plenitude, Deus não pode dizer-se teologicamente em um tempo em que não reina a fraternidade nas relações humanas”.*²¹⁴

O objetivo deste capítulo é refletir sobre o sentido da ética da sexualidade para a contemporaneidade à luz da revelação cristã. Pretende-se articular a essa reflexão às contribuições do pensamento levinasiano sobre o corpo e o sexo, ou seja, da pessoa como relação com o outro.

É o mistério da pessoa que deve estar na base de toda ética teológica cristã da sexualidade. Sendo um bem concedido por Deus, a sexualidade humana é destinada a expressar o dom de si através do qual a pessoa, na relação com o outro, pode realizar-se de maneira verdadeira. Ao ser vivida como dom selado pelo Espírito, a sexualidade se torna um caminho de percepção da presença de Deus e comunhão de amor entre as pessoas. Ela expressa e realiza o mistério integral da pessoa, incorporada a Cristo. Será necessário, a partir desse caminho, dizer a cada ser humano quem ele é e mostrar-lhe a verdade sobre o seu ser à luz do mistério da Criação e da Redenção em Cristo.

Entretanto, a leitura de Levinas possibilita realizar um diálogo fecundo com a cultura contemporânea e somática, e, a partir da fenomenologia de Eros associado à ética da alteridade, perceber como o cristianismo é instigado a reelaborar uma ética teológica da sexualidade.

Nesse sentido, a ética da sexualidade levinasiana oferece alguns elementos indispensáveis para se pensar uma nova visão do corpo e do sexo em função de categorias tais como criação, redenção e santificação. Em outras palavras, o filósofo expõe a dimensão ética da sexualidade humana levando em conta o significado relacional da condição sexuada do ser humano, do caráter ético do cuidado e do respeito pelo outro.

Tendo em vista que a proposta da ética teológica cristã da sexualidade visa à recuperação do caráter relacional da pessoa, é possível estabelecer uma interface entre a ética da sexualidade levinasiana e a visão da ética teológica cristã. Essa interface se deve

²¹⁴ VAZQUEZ MORO, Ulpiano. *El Discurso sobre Dios*: en la obra de E. Lévinas. Madrid: UPCM, 1982, p.93.

primeiramente aos elementos da fenomenologia de Eros como a carícia, o desejo, a hospitalidade, o feminino, a fecundidade, a ternura e o cuidado. Ora, uma ética da sexualidade cristã é interpelada a recuperar esses elementos descritos pelo pensamento levinasiano.

Em segundo lugar, a ética da sexualidade cristã é instigada a recuperar a dimensão do cuidado que se origina da relação com o rosto/corpo do outro (a). Portanto, com este capítulo pretende-se chegar a um sentido novo para a ética da sexualidade cristã uma vez que, na perspectiva levinasiana, a ética da sexualidade está envolta a uma significação profética ou a um alcance messiânico, pois, o filho aparece como o terceiro da relação a ponto de salvar a própria relação de encapsular-se no eu-tu sem eleidade.

Deste modo, a partir do confronto com o pensamento levinasiano da sexualidade a visão cristã do corpo e do sexo poderá voltar às suas raízes bíblico-antropológica e recuperar o sentido da vida e da vocação da pessoa como relação subsistente. A sexualidade, como força da pessoa, como relação corpo a corpo com o outro, abre-se ao dinamismo da maturidade e integração pessoal, edifica o 'eu', tende a realizar a abertura da pessoa ao mundo do 'outro', ao social, às relações interpessoais. Não se pode entendê-la partindo de uma consideração reducionista e redutora. O corpo exprime a pessoa e a sexualidade não é objeto do qual se tem de extrair o máximo prazer possível.

Isso não quer dizer que o prazer não acompanha a sexualidade. *“Toda relação com o ‘outro’ é matizada pelo tom do sexual. A sexualidade humana - por sua peculiaridade extensiva e ‘deslumbrante’ - dá colorido a todas as relações interpessoais”*.²¹⁵ No entanto, uma relação a dois supõe uma linguagem humana de amor, não guiada unicamente pela força do impulso biológico e do legalismo formal, mas assumida pelas camadas superiores da pessoa, *‘personalizada e personalizante’*.²¹⁶ Na sexualidade podem aflorar diversos desvios de sentido e valor que contrariam a verdadeira busca de união íntima, de comunhão, doação, cuidado, responsabilidade e aceitação do outro, o diferente. Todo desvio deste sentido destrói a sexualidade como linguagem de amor.

Assim, este capítulo abordará como a ética teológica concebe a humanização da sexualidade através de seus significantes que, por sua vez, já estão presentes na Revelação cristã e são desenvolvidos na antropologia do corpo de Levinas. Mas, no caso do cristianismo, a Revelação cristã fala do ser humano do ponto de vista não apenas filosófico, mas também teológico, e ao falar do corpo e do sexo não perde de vista a humanidade/divindade de Cristo, plenitude da revelação de Deus. É nesta esteira da interface entre o filosófico e o teológico em

²¹⁵ VIDAL, Marciano. *Para conhecer a ética cristã*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 255.

²¹⁶ VIDAL, 1993, p. 255

função do corpo e do sexo humanos, que se pode avançar e mostrar como a filosofia levinasiana interpela a voltar a novidade da visão cristã do corpo e do sexo. Esta visão, infelizmente, acabou por ser esquecida pela teologia moral da sexualidade na medida em que ela se distanciou da antropologia bíblica e da antropologia teológica que procede da encarnação do Verbo, bem como, do Mistério Pascal de Cristo interpretados na perspectiva de seu impacto sobre a corporeidade e conseqüentemente, sobre a vivência cristã da sexualidade.

De início, se verificará que a antropologia cristã do corpo e do sexo, encontra uma das suas matrizes na antropologia bíblica na qual há uma visão do ser humano corpo-alma-espírito. Em seguida, buscar-se-á articular a visão bíblica do corpo à antropologia teológica que trata dos eventos da revelação cristã da criação, da salvação e o chamado à santificação.

Se a ‘cultura somática’ e a ‘moral do espetáculo’ reforçam a perda da encarnação da sexualidade, por outro lado, graças à humanidade de Cristo pode-se construir ou reconstruir o sentido da ética cristã da sexualidade humana, pois a sexualidade é da ordem da categoria antropológico-teológica da criação e da salvação. Deus cria o ser humano na sexualidade e esta faz parte da criaturalidade enquanto dimensão humanizante e a ser humanizada continuamente com criatividade. E o ser humano na sua relação sexuada com o outro se configura com Cristo, sem sacralizar o sexo. Afinal, o sexo é da ordem da criação e a criaturalidade significa separação/aliança do Criador com a criatura.

Nesta perspectiva, ao encerrar o capítulo, deve-se-á compreender que a revelação cristã do corpo e do sexo expressada na antropologia bíblica e teológica desvela uma sexualidade voltada para a alteridade do outro e fundamentada no Cristo. Retomando a contribuição do pensamento levinasiano da sexualidade que instiga o cristianismo a retomar aquilo que é fundante na Revelação a respeito da própria revelação do sentido do corpo e do sexo na tentativa de, ainda hoje, conceber a ética teológica da sexualidade na medida em que urge superar os dualismos, os tabus e entraves relacionados à sexualidade vividos na cultura hodierna. É possível também enfrentar os desafios da ambigüidade de Eros em busca do novo sentido da ética teológica da sexualidade que não seja idealista ou que não leve em conta que Eros é da ordem do Desejo, mas ao mesmo tempo é da ordem do gozo ou do fechamento egóico do indivíduo que pode fixar-se no prazer imediato ou na aderência à fruição que traz a volúpia.

Enfim, este novo sentido da ética teológica cristã da sexualidade critica ao seu próprio percurso, enquanto distancia-se das fontes antropológicas, bíblicas e teológicas da visão de ser humano da Revelação de Deus em Cristo, passa pelo crivo de ser reconstruída como uma ética responsável diante do rosto de qualquer ser humano, uma ética relacional que implica na

emergência do humanismo, na cumplicidade, na intimidade dos corpos, na ternura, no desejo e no prazer. Pois, lembra Levinas cuja visão é compartilhada pela visão bíblico-antropológica cristã, sem relação e sem o face a face com o outro o corpo e o sexo se desfiguram. Ora, se o corpo/sexo não se relacionam com o outro como corpo/sexo, o sujeito não é capaz de desejar e de amar bem como não permite ser desejado e amado pelo outro. Neste sentido, o corpo e o sexo vão sendo desfigurados e des-humanizados exatamente entrando no movimento que se opõe à visão bíblica e antropológica da revelação cristã..

3.1. A Revelação Cristã da Sexualidade frente à Cultura Somática

À luz do sentido que o corpo e o sexo adquirem na ética da sexualidade levinasiana é possível voltar os olhos para a teologia cristã e procurar recuperar as categorias bíblicas do corpo na tradição judaico cristã a fim de mostrar como elas são fundamentais para reelaborar uma ética teológica genuína e atual da sexualidade.

A revelação cristã bíblico-teológica oferece uma compreensão da sexualidade humana mais harmonicamente integrada à cultura atual. Na sua originalidade, a sexualidade precisou se livrar dos entraves míticos e assumir uma configuração humana já que precisou humanizar o sexual e convidar o ser humano para sair de si mesmo.

Deste modo, a revelação cristã desempenhou uma função desmitificadora, não exatamente em relação aos mitos e ritos de culturas primitivas, mas em relação às formas de ‘neo-sacralização’ do sexo. A valorização da sexualidade aparece tanto na cosmovisão cristã quanto na concepção de Levinas como possibilidade de encontro e de abertura ao outro, de amor e responsabilidade do ser humano diante do ‘outro’, do corpo do outro.

No contexto da sexualidade e da personalidade, o corpo ocupa um lugar central na teologia cristã, pois a partir da encarnação do Verbo, Deus assume um corpo elevando com isso a dignidade da natureza humana.

Porém, diante da visão “pós-moderna” do corpo - apresentada no primeiro capítulo desta pesquisa - parece que está ocorrendo um processo inverso. Aquele corpo humano que foi elevado depois de ter sido rejeitado historicamente e escondido começa a perder não só a sua dignidade, mas as relações da pessoa humana com o mundo e com o próprio corpo são alteradas, não há implicações de compromisso e responsabilidade.

Entretanto, a ética teológica e levinasiana têm procurado resgatar o valor e o sentido da sexualidade, trata-se de entender que “*não pode haver nenhum ‘conhecimento’ de Deus separado da relação com os homens*” e são essas relações que dão “*aos conceitos teológicos*

a única significação que comportam".²¹⁷ Deste modo, como o significado do corpo humano sofre modificações de tempos em tempos e cada uma dessas modificações vem seguida de conseqüências que exercem forte impacto sobre o "imaginário" do corpo e sua compreensão na atualidade, o ser humano "pós-moderno" plasmou e continua a plasmar o significado da sexualidade.

Embora a revelação cristã já traga em si uma condição elevada do significado do corpo e do sexo, é necessário atualizá-lo e (re) significá-lo para a cultura contemporânea, pois, desde o início, o cristianismo coloca o corpo humano como eixo central da salvação. A encarnação do Verbo eleva a natureza humana, e o mistério pascal de Cristo, como doação total de si, abre uma nova perspectiva para o corpo humano - a ressurreição.

Todavia, "*a revelação é sempre acontecimento atual [...]*"²¹⁸, um processo dinâmico de um Deus que se comunica na totalidade feita de alteridade e se serve de situações, características, histórias e categorias humanas. A vivência da alteridade é o grande projeto de Deus para as relações humanas. Durante toda a história da humanidade, Deus serviu-se de situações e de pessoas para comunicar-se, e essa iniciativa torna-se clara quando Ele envia à humanidade seu Filho, Jesus Cristo,²¹⁹ Verbo feito carne e pessoa, enviado como "homem aos homens".²²⁰ Nele, o ser humano é assumido como pessoa e reconhecido como um ser marcado pela relacionalidade, capaz de construir relações e comunhão, mas, também, um ser inacabado, convidado ao crescimento e aperfeiçoamento contínuos.²²¹

Deus se deixa mostrar na pessoa de seu Filho. Com ele, a revelação atinge sua plenitude e o Evangelho cumpre a Escritura. Jesus, em toda sua vida, revela o rosto de Deus, num diálogo progressivo com o ser humano. O Deus revelado por Ele é Trindade, é relação, é comunhão. E essa comunhão só pode ser realizada e vivida entre diferentes, já que alteridade é a maneira de ultrapassar o fechamento de si mesmo.²²² No entanto, o ser humano foi criado para o diálogo, para ser em comunhão, como condição indispensável para a realização de sua própria natureza. A alteridade em Deus é rica de sentidos e introduz o homem e a mulher na dinâmica de um convívio marcado pela fecundidade nas relações da sua existência.²²³

²¹⁷ TI, p. 65

²¹⁸ QUEIRUGA, A.T. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995, p.414.

²¹⁹ Hb 1,1-2

²²⁰ BECKHÄUSER, A. (org.) *A carta a Diogneto*. Traduzido do grego pelas Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria. 2. ed. São Paulo. Petrópolis: Vozes, 1984, p.24.

²²¹ AGOSTINI, N. *Introdução à Teologia Moral: O grande sim de Deus à vida*. 2ª. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 99.

²²² EI, pp. 48-49

²²³ DV, 2

Na perspectiva do pensamento levinasiano, a categoria do outro enriquece a teologia ao enfatizar que o ser humano só se constitui como tal no face a face e no corpo a corpo com o outro. Desta relação decorre um projeto de justiça na partilha do mundo pois, deixar que o outro se mostre e o interpele é entrar na dinâmica da manifestação do Outro divino, do Deus criador.²²⁴

Desse modo, a suprema revelação da sabedoria de Deus na história da salvação encontra a plenitude no homem Jesus de Nazaré. “*Ele é a Imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a Criatura*”.²²⁵ Com a revelação em Cristo, a sexualidade se revela e há uma ruptura com certa forma de sacralização do corpo ou das forças vitais. O corpo e a sexualidade são remetidos à responsabilidade do ser humano: entram em uma história e, não são compreendidos como estranhos à vida divina, pois Deus não cessa de se relacionar com esse ser, que suscitou fora dele.²²⁶ A sexualidade humana se revela como uma força de encontro, um dinamismo de abertura, comunhão e de criatividade.

Hoje, no contexto da Cultura Somática, nota-se que existem muitas frentes de debate sobre as questões da sexualidade. É fácil ver como elas interpelam a revelação e a ética cristã, ou cristianismo, seja porque exigem uma intervenção a respeito da superação da visão reducionista da sexualidade na moral cristã, seja porque muitos tabus a respeito da sexualidade que foram reforçados pela moral sexual católica é colocada hoje em questão pelos próprios fiéis quando lhes toca viver de maneira fecunda a sexualidade segundo as categorias antropológico-teológicas da revelação cristã. Porém, há claros sinais da moral renovada de apresentar a ética da sexualidade teológica de maneira a recuperar com coragem o valor do prazer, a beleza e a importância do corpo no contexto da história de Deus com os homens. Neste sentido, a ética filosófica da sexualidade Levinasiana não deixa de ter exercido forte influência sobre a volta à visão bíblica e teológica da sexualidade na medida em que Levinas também foi influenciado pelo Talmude e sua tradição ética de interpretação dos relatos da criação do Antigo Testamento.

Por outro lado, se hoje a mídia e a publicidade insistem em minar a percepção da grandeza do homem e da mulher, sem parecer ser ofensiva, urge personalizar o próprio ser humano e encará-lo dentro da “revelação cristã” como ser único, digno e sujeito ao processo de amadurecimento.²²⁷ Um ser relacional, que pode cuidar de si e do outro, se libertar do

²²⁴ AGOSTINI, N. *Teologia Moral: o que você precisa viver e saber*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.44.

²²⁵ Col 1, 15

²²⁶ LACROIX, 2009, p. 151

²²⁷ MOSER, A. *O enigma da esfinge: a sexualidade*. Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 67-76.

prazer da escravidão biológica finalística e orientar esta libertação para a produção de vida humana mais plena na dinâmica pessoal e na vida de intersubjetividade.

Portanto, pelo corpo, homem e mulher se oferecem mutuamente, numa entrega que vai muito além do prazer físico, que abraça o todo da pessoa. O Criador, ao fazer o homem e a mulher à Sua semelhança deu-lhes um corpo distinto para que cada um, na sua unidade, possam se oferecer ao outro.

Na fenomenologia do eros, pensada a partir da ética da sexualidade levinasiana, homem e mulher se unem para constituírem uma comunhão aberta à vida, na carícia, no desejo, na ternura, no cuidado e na concretização da sua verdade como imagem e semelhança de Deus. Os corpos que se unem na atitude de oferta recíproca também são fonte de prazer, mas não se pode pensar que seja verdadeiro um prazer desligado do resto dos sentimentos e aspectos de cada pessoa envolvida. O verdadeiro gozo abraça a pessoa toda e nunca apenas o seu corpo. O corpo é sacramento da pessoa. E não é plenamente humana a relação sexual que não envolva a pessoa toda, com sua maturidade, história e valores.

Na revelação cristã da sexualidade não se pode desligar o agir do seu significado, o prazer corporal do sentido da vida, o corpo da vontade, a sexualidade da personalidade. Tudo o que seja verdadeiramente humano só pode ser vivido plenamente através da graça redentora de Cristo.

3.1.1. O corpo e a Sexualidade humana na Criação: Antropologia Bíblica

*“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”.*²²⁸

Levinas ao pensar o humano à luz da fé bíblica²²⁹ e como sentido primeiro, mostra a ética como revelação do humano, corpo e sexo, valorizando toda ação pedagógica de Deus na criação.

A ética teológica cristã pode recuperar esta perspectiva ao recordar que Deus, na sua totalidade, cria por amor o homem e a mulher à sua imagem e semelhança para a comunhão,

²²⁸ Gn 1,26-27

²²⁹ Levinas, filósofo judeu, mantém sempre um discurso filosófico, mas o seu pensamento faz referências à Bíblia (Torah) no texto hebraico e à Tradição rabínica. VÁZQUEZ, Ulpiano Moro. Síntese. Belo Horizonte, v. 32, n. 102, 2005, p. 86.

visando uma doação de si que não o enriquece, mas derrama riqueza. O ser humano surge como ponto culminante de todas as coisas criadas, completa a criação. Deus cria o homem e a mulher, como seres sexuados, diferentes e capazes de uma relação especial com Ele, uma verdadeira comunhão. Criando-os, corpo e sexo, manifesta-se o ser pessoa, homem e mulher, com o valor e a dignidade da sexualidade humana. Essa identidade sexual é determinante para que o ser humano possa se sentir diante de alguém que, embora “carne da mesma carne”, é diferente.

No entanto, se o ser humano é imagem e semelhança de Deus, ele é uma unidade composta, total, com um sentido teológico, que espelha a Beleza e a Verdade de Deus. É possível e necessário, nessa perspectiva, falar do corpo como sacramento da pessoa, ou seja, tudo no homem, na unidade que o constitui é chamado a tornar visível o Mistério invisível de Deus. Qualquer falar sobre a sexualidade que não afirme que tudo que se refere a qualquer aspecto do homem, só tem sentido quando leva em conta a dignidade e a totalidade da pessoa, teria dificuldade em perceber o seu significado

Assim, a sexualidade apresenta-se como algo a ser acolhido como dom do Criador e a ser vivida conforme o desígnio ou projeto de Deus. O relato inicial da criação tenta desmistificar a sexualidade e apresenta o sexo como um presente de Deus, não pertencente ao mundo dos deuses, nem considerado um dado profano, mas vinculado ao Criador.²³⁰

Neste contexto, a criação do ser humano surgiu como fruto de uma decisão de Deus, um desejo profundo, como toda a natureza o é. Somente com a criação do homem encerrou-se o primeiro ciclo criador de Deus. Quando olhou para o resultado, Ele se alegrou.²³¹ Esse princípio da criação pertence a uma antropologia adequada e leva ao tema da “pessoa” e ao tema do “corpo-sexo”.

Se, de fato, a revelação tratar do sexo sem a pessoa, fica destruída toda a adequação da antropologia, que se encontra no livro do Genesis. Há uma relação entre o mistério da criação como dom que brota do Amor e aquele “princípio” beatificante da existência do ser humano como homem e mulher, em toda a verdade do corpo e do sexo em ambos, que é pura e simples verdade de comunhão entre as pessoas. Quando o primeiro homem, à vista da mulher, exclama: “*é osso dos meus ossos e carne da minha carne*”²³² afirma simplesmente a identidade humana dos dois.

²³⁰ AZPITARTE, Eduardo Lopez. *Simbolismo de la sexualidad humana*: critérios para uma ética sexual. Santander: Sal Terrae, 2001, p.61.

²³¹ Gn 1,31

²³² Gn 2,23

Esse início beatificante do ser e do existir do homem, como homem e mulher, está ligado à revelação e à descoberta do significado do corpo, oportunamente chamado de “esponsal”. Consiste em apresentar o homem e a mulher, em toda a sua realidade e verdade do seu corpo e sexo, “estavam nus”, e, ao mesmo tempo, na plena liberdade da constrição da sua sexualidade. O corpo humano, com o seu sexo, a sua masculinidade e feminilidade, visto no mistério da criação é, não só a fonte de fecundidade e procriação, como em toda a ordem natural, mas também acolhe em si - desde “o princípio” - o atributo “esponsal”, ou seja a capacidade de exprimir o “amor”, aquele amor em que a pessoa se torna dom e – através deste dom – atua o sentido do seu ser e existir.

Se o corpo humano exprime a dimensão essencial da pessoa é porque também ele é reflexo do amor criador. Assim, a Criação - mais do que um momento de revelação divina - tornou-se um processo que conta com a participação humana, um desdobramento de uma aliança e de um compromisso. Nela, a diferença sexual está no âmbito da lógica do amor como oferta. Isso implica que a consciência da diferente corporeidade de homem e mulher conduz à mútua atração e, no plano de Deus, não há nenhuma constrição, só se realiza plenamente na mútua doação. Fruto da vontade inteligente do ‘eu’ que encontra no outro aquele a quem se pode oferecer e com quem pode realizar uma nova unidade. Na base dessa comunhão está o amor recíproco entre a pessoa homem e a pessoa mulher. O corpo exprime a pessoa e a unidade das pessoas também se exprime na unidade dos corpos.

Deste modo, a unidade que se realiza através do corpo indica, desde o início, não apenas o corpo, mas também a comunhão encarnada das pessoas, a nova consciência do sentido do próprio corpo, sentido que se pode considerar como enriquecimento recíproco. Pensar esta comunhão de pessoas implica que, entre elas, haja a consciência da vontade de enriquecerem uma a outra e uma disposição concreta, humanamente decidida, de se oferecerem. A partir do fato de existirem criaturas, onde se conclue a gratuidade com que Deus criou tudo e, em especial, o ser humano, sobressai a convicção de que o específico da imagem de Deus é a oferta gratuita do ser e a possibilidade que desse amor surjam novos seres. Se tudo foi criado por amor, também o homem e a mulher encontram a sua plena humanidade no dom recíproco e fecundo.

Portanto, o sexo é inerente ao corpo e não pode ser entendido como um aspecto exterior da pessoa à maneira do platonismo que o trata como um peso, nem na perspectiva materialista que o trata como o tudo da pessoa. Ao falar do corpo, se fala da unidade complexa que constitui uma pessoa humana. Desde sempre o mistério do ser humano está no fato dele ser como que uma criatura intermédia: como os animais, vivem num corpo; como os

anjos, louvam a Deus. Com frequência pensou-se nessa complexidade numa perspectiva dualista, mas alma e corpo não são duas partes do homem, são o mesmo ser, a mesma unidade complexa. São Tomás confirma essa perspectiva ao afirmar que “*o homem não é apenas uma alma espiritual, nem apenas o seu corpo. Ele é um ser composto de um corpo, como princípio material, e de uma alma, como princípio formal. A união destes dois princípios é imediata, pois assegura a existência de uma substância una e única, não apenas a união e a colaboração de dois seres.*”²³³

Contudo, uma nova maneira de olhar para o corpo mostra a sua importância e faz ver como qualquer dos dualismos - o espiritualista e o materialista - são contrários à verdade do homem. “*O homem é um sujeito não só pela sua autoconsciência e autodeterminação, mas também na base do próprio corpo. A estrutura desse corpo é tal que lhe permite ser autor de uma atividade explicitamente humana. Nessa atividade o corpo exprime a pessoa.*”²³⁴

Assim, a interpretação judaico-cristã exclui o dualismo grego de corpo e alma. O corpo não é a fonte do mal, algo a ser evitado ou negado ou afligido. A noção de que a alma é uma entidade imoral que entra no corpo no nascimento e o deixa após a morte é estranha ao relato bíblico acerca do homem. Antes, o ser humano é uma unidade, em que alma, corpo, carne, mente, espírito, estão juntos para constituir um ser completo.

Desse modo, o ser humano não tem corpo, alma, espírito. Ele é corpo, alma, espírito. Pode-se pensar num ser humano dicotômico - corpo e alma - ou tricotômico - corpo, alma e espírito - apenas didaticamente, apenas para entender as dimensões da complexidade humana. Está cada vez mais clara a interação corpo e alma na nossa experiência cotidiana.

A sexualidade não é apenas expressão do corpo biológico, não é apenas resultado do funcionamento glandular. Ela é a expressão do ser que deseja, escolhe, ama, e se comunica com o mundo e com o outro. Ela é uma ‘linguagem’ que será tanto mais humana quanto mais pessoal for.²³⁵ A sexualidade é o que faz com que o homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem dá a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem se projeta sua maneira de ser com relação ao mundo, isto é, com relação ao tempo e aos outros homens.²³⁶

Embora cada indivíduo humano seja uma criatura física, parte integrante do mundo material, não é a partir de um modelo terreno que o homem se compreende, mas divino. O ser

²³³ AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. V.2. São Paulo. Loyola, 2000-2003.

²³⁴ BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica ‘Deus caritas est’*. São Paulo: Loyola, 2005.

²³⁵ ARANHA, M. L. A. de; MARTINS, M. H. P. *Filosofando: Introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1981, p. 348.

²³⁶ MERLEAU-PONTY. *O visível e o invisível*. 1971, p. 168.

humano não se reduz ao mundo. “Então, Javé Deus modelou o homem com o barro da terra; insuflou em suas narinas um hálito de vida. E o homem tornou-se uma alma viva” – *nephesh*.²³⁷ O homem é suscitado para a vida por um sopro de Deus *ruah*. Todo ser humano vivente, *nephesh*, é uma palavra de resposta, criatura que se auto-apresenta diante de quem a inspira, dizendo como primeiro som, primeira palavra, o pressuposto levinasiano de um não ‘eu’ mas um ‘eis-me’. Desde o início, eu é resposta e responsabilidade diante de quem o chamou à existência antes mesmo de ser.²³⁸

E para chegar à unidade deste ser humano vivente, se faz necessário recuperar o sentido dos termos *basar*, *sarx*, *soma* e *ruah*, pois na antropologia bíblica há uma visão unitária do ser humano: corpo-alma-espírito. O *nephesh*, vivente, e o *ruah*, sopro e espírito, convém ao ser humano de forma receptiva, porque ele é sempre *basar*, carne frágil e efêmera, mas capaz de receber e de ser sensibilizada por *ruah*, carne que pode se fazer palavra. Sem o *ruah* o complexo *nephesh-basar* não viveria, seria apenas carne e, sem Deus o homem não pode ser *basar*. Contudo, *nephesh* pode significar também ‘boca, palavra e desejo’, todas as formas de comunicação e de auto-transcendência em direção a quem chamou e espera resposta e responsabilidade.

No capítulo dois de Gênesis temos a criação do homem narrada de outro modo, a partir da seguinte síntese: “Então, o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e soprou em suas narinas o fôlego de vida, e o homem se tornou um ser vivente”.²³⁹ Este versículo recorda que o ser humano é um corpo - *basar*- e uma alma – *nephesh* - criados ao mesmo tempo pelo Criador de modo que não há lugar para o dualismo entre corpo e alma.

No entanto, o ser humano é desafiado pela revelação bíblica a pensar holisticamente. O dualismo corpo-alma, encontrado na teologia e na prática dos cristãos não está presente na Bíblia. Na revelação bíblica, o ser humano pensa, sente, deseja e age. A idéia da natureza humana implica em unidade, não em dualidade. Não há um contraste entre corpo e alma.

Assim, ao manter a palavra *alma* para falar do ser humano, como sinônimo de vida e vitalidade, de interioridade ou intimidade, de princípio formador e centro irradiador da vida humana, deve-se manter o caráter receptivo de uma relação, de uma hospedagem e de uma visitação portadoras de vida. Tudo no humano é criado, recebido e começado desde um Criador. Portanto, tudo pode ter fim. Assim, além de ser *Adam*, feito da terra, do pó e da argila, o ser humano é *basar*, *nephesh* e *ruah*.

²³⁷ Gn 2,7

²³⁸ SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Petrópolis: Vozes, 1984. p. 309.

²³⁹ Gn 2,7

3.1.1.1. *Basar, Sarx e Soma*

Talvez o aspecto mais óbvio do ser humano seja seu aspecto físico. Ele é feito de matéria. A língua hebraica do Antigo Testamento não tem outra palavra para corpo, senão *basar* - carne - que significa propriamente o tecido muscular, mas pode indicar também o homem todo.

No livro Genesis essa matéria tem o nome de “o pó da terra”²⁴⁰ e estabelece um vínculo entre o homem e a própria terra. A palavra *basar* talvez seja a mais indicada para falar desse aspecto do homem. Trata-se da carne animada, vida, alma, sopro criador. Carne e alma ao mesmo tempo. *Basar* designa algo que, em grande escala, é próprio do homem como do animal. Tanto o homem quanto o animal possui *basar*, carne, no sentido de corpo físico.

A Bíblia vê a pessoa humana numa grande unidade. Ela não tem um termo para alma sem corpo, nem para corpo sem alma. Cada conceito que se faz da pessoa humana compreende a pessoa toda inteira. O Antigo Testamento não se interessa em fazer uma descrição exata e nítida das “características” do homem e da mulher e, certamente não procura descrever o ser humano em termos de “dicotomia” ou “tricotomia”. O que se encontra nos textos são palavras diversas que descrevem os vários aspectos do ser humano e como ele se sente, age e reage em determinadas situações. Uma dessas palavras importantes é *basar*.

O Antigo Testamento usa a palavra “carne” para destacar a diferença entre Deus e o homem²⁴¹. O *basar* do ser humano também descreve o homem na sua condição transitória. A carne do homem é sujeita à deterioração e à morte²⁴².

Portanto, *basar* refere-se à pessoa em sua existência terrestre empírica, gerada em contato com duas carnes que se fazem uma²⁴³. Homem-carne é o homem biológico dos órgãos e dos sentidos que está em contato com a terra. É um ser-carência, sujeito ao pecado e à morte²⁴⁴. Fala-se em homem-carne quando ele se fecha sobre si mesmo. Uma existência carnal é a do “homem-sem-Cristo”, ou inautêntica²⁴⁵, pode-se dizer também que “*Tudo isso é carne*”²⁴⁶. No entanto, o termo *basar* no Antigo Testamento nunca é empregado para dizer

²⁴⁰ Gn 2,7

²⁴¹ Gn 6,3; Is 31,3

²⁴² Jo 34,20; Sl 78,38

²⁴³ Gn 2,24

²⁴⁴ Rm 7

²⁴⁵ Boff, 1971, p. 62

²⁴⁶ Gl, 5,18-21; 1Cor 1,26; Rm 8,2s.

da união carnal. Essa expressão designa, primeiramente, a união das duas pessoas em sua totalidade, união de duas histórias.²⁴⁷

No pensamento israelita o corpo não é concebido como uma totalidade unificada, mas como uma coleção das partes e órgãos que são sede das várias atividades psíquicas. Para os israelitas a relação entre carne e alma não é de oposição, mas de justaposição, como de dois elementos de igual valor atribuindo-se a ambos pensamentos e sentimentos²⁴⁸. O israelita não fala em criação do corpo, mas do homem.

O Novo Testamento conservou a terminologia do Antigo Testamento; o corpo é muitas vezes chamado “carne”. De outro lado há certa oposição entre corpo e alma,²⁴⁹ como entre o mortal e o imortal. Na teologia de São Paulo, o corpo é um conjunto de membros diferentes e de desigual valor, composto por Deus²⁵⁰, e que tem de servir para glorificá-Lo. Deve também tornar-se o instrumento de uma vida humana submissa a Deus e dirigida segundo a vontade de Deus.²⁵¹

Para o apóstolo Paulo, o corpo e a pessoa se tornam noções equivalentes. Nesse sentido, a expressão “*vosso corpo é o templo do espírito de Deus*”²⁵² é equivalente a “*vós sois o templo de Deus, e seu espírito mora em nós*”.²⁵³ Da mesma forma, dizer “*os vossos corpos são membros de Cristo*”²⁵⁴ equivale a “*vós sois membros do corpo de Cristo*”.²⁵⁵

Por isso, a redenção, vitória sobre o pecado e sobre a morte, não estaria completa, se não incluísse o corpo pela ressurreição²⁵⁶, na qual o corpo, que antes era perecível, fraco e desprezível, ressuscitará em incorruptibilidade, glória e força. De psíquico, isto é, vivificado pela alma, tornar-se-á pneumático, penetrado e dirigido pelo espírito.²⁵⁷ Sendo criatura de Deus, o corpo não é mau em si. Mesmo assim, Paulo considera-o sede e instrumento do pecado²⁵⁸ chamando-o de corpo do pecado, da morte, da carne.²⁵⁹

²⁴⁷ LACROIX, 2009, p. 213

²⁴⁸ Sl 63,2; 84,3; 16,9

²⁴⁹ Mt 10,28

²⁵⁰ 1Cor 12, 12-14

²⁵¹ 1Cor 6, 12-20

²⁵² 1Cor 6,19

²⁵³ 2Cor 6,16

²⁵⁴ 1Cor 6,15

²⁵⁵ Ef 5,30

²⁵⁶ Rm 8,11

²⁵⁷ 1Cor 15, 42-44

²⁵⁸ Rm 7, 18.23.25

²⁵⁹ *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Vozes, Petrópolis, 1971, p. 306.

No Novo Testamento existem duas palavras principais que traduzem o sentido de *basar*. A primeira é a palavra *soma*. *Soma* é um sinônimo da palavra *basar* e pode significar um corpo morto²⁶⁰ ou os aspectos físicos do corpo.²⁶¹

Em Mateus²⁶² é a palavra usada para se referir ao corpo de Jesus. Esse termo grego *soma* encontra-se no Novo Testamento em contextos que dificilmente poderiam ser traduzidos para o hebraico ou aramaico em virtude da influência da mentalidade e do pensamento grego. *Soma* refere-se ao corpo de carne no seu psiquismo, personalidade, relacionalidade, história, narrativa, corporeidade. Assim, a sexualidade é da ordem da *soma*.

Nas cartas de Paulo, *soma* pode referir-se à pessoa na sua existência humana. Paulo exortou os romanos, dizendo “*não permitam que o pecado continue dominado os seus corpos mortais.*”²⁶³ Encorajou os Coríntios a perseverar usando a vida dele como exemplo: “*Mas esmurro o meu corpo e faço dele meu escravo, para que, depois de ter pregado aos outros, eu mesmo não venha a ser reprovado.*”²⁶⁴ Aqui, a palavra *soma* tem a conotação que vai além dos aspectos meramente físicos. Pode ser entendida como a pessoa completa e não somente um aspecto da pessoa. Por isso, quando Paulo falou da ressurreição, falou em termos da ressurreição do *soma*. O Novo Testamento não apresenta a vida sem *soma*.

A segunda palavra é *sarx*. Do grego, *Sarx* traduz também a palavra hebraica *basar*. A tradução mais comum da palavra *sarx* é “carne.” A marca distintiva de *sarx* é a transitoriedade e denota o corpo de animais e seres humanos. Nesse sentido, pode ser um sinônimo de *soma*. No entanto, *Sarx* é carne, finitude, mortalidade, corporeidade, caráter exterior, viver “na” carne. Há um movimento de santidade, ou seja, não ser *Sarx* só, mas manter a relação com o santo, o *pneuma*. Não é sacralidade. Deus está em relação com a sua criatura, num diálogo. A carne vai se fazendo no dia-a-dia. Na sexualidade, passa-se da sacralidade à santidade com o outro. O corpo se torna lugar de santidade ao tornar-se relação com o outro graças ao sopro do criador.

Em Mateus,²⁶⁵ *sarx* denota a diferença entre Deus e homens e em Marcos²⁶⁶ significa a diferença entre a vida física e espiritual. Na literatura paulina, a palavra é usada tanto para o aspecto físico do homem²⁶⁷ como para indicar as suas inclinações carnis e pecaminosas.

²⁶⁰ Mt 27,52

²⁶¹ Mc 5,29

²⁶² Mt 27,52

²⁶³ Rm 6,12

²⁶⁴ 1Cor 9,27

²⁶⁵ Mt 16,17

²⁶⁶ Mc 14, 38

²⁶⁷ Gl 4,12

Para Paulo, nada de bom reside na sua carne que pode ser instrumento de pecado.²⁶⁸ Vivendo de acordo com a carne produz a morte porque “quem semeia para a sua carne, da carne colherá”.²⁶⁹ O ser humano na sua condição física é muito mais do que meramente carne e osso. De acordo com Gênesis,²⁷⁰ o homem que Deus formou do “pó da terra” foi animado pelo “fôlego” de Deus e o homem se tornou uma “alma vivente.” A expressão traduzida “alma vivente” é *nephesh*, pode se referir à vida da pessoa e especialmente o sopro.

Desse modo, a palavra *basar* é a única dos vários conceitos hebraicos relacionados ao corpo que rigorosamente jamais é aplicado a Deus. A carne é símbolo da humanidade em sua dimensão de transitoriedade que contrasta nitidamente com a imortalidade das ações divinas: “Toda carne é erva e toda sua constância é como a flor dos campos: a erva seca, a flor fenece, quando o sopro do Senhor vem sobre elas em rajada”.²⁷¹ Com efeito, sob o domínio da carne tende-se para a morte, mas, sob o domínio do Espírito, tende-se para a vida e a paz: “Pois se viverdes segundo a carne, morrereis, mas se pelo Espírito fizerdes morrer as obras da carne, vivereis”.²⁷²

Contudo, em toda a Bíblia, a caducidade e a mortalidade de toda carne não são vistas como algo que impeçam a plenitude do ser humano. Se o ser humano estiver aberto à ação do Espírito em sua carne estará se colocando dentro da tradição de todas as pessoas que crêem na vivificadora *ruah* de Deus e numa vida em plenitude antes da morte.

3.1.1.2. *Ruah e pneuma*

O corpo, na sua masculinidade e feminilidade, é “desde o princípio” chamado a tornar-se a manifestação do espírito. *Ruah* é o termo hebraico que significa o hálito,²⁷³ sopro de Javé, o espírito se torna um agente de poder; é a ordem criadora de Javé. O espírito é o princípio da vida e da atividade vital; o espírito da vida é o hálito.²⁷⁴ A respiração se refere ao hálito de Deus, o sopro comunicado ao homem por insuflação divina,²⁷⁵ na qual a palavra espírito não é usada.

²⁶⁸ Rm 7,18

²⁶⁹ Gl 6,8

²⁷⁰ Gn 2,7

²⁷¹ Is 40, 6-7

²⁷² Rm 8,13

²⁷³ Jo 15,30; 19,17

²⁷⁴ Gn 6,17;7,15.22

²⁷⁵ Gn 2,7

A respiração é o sinal da vida. Por isso, o hálito é considerado como princípio da vida: o *ruah* é o sopro da vida²⁷⁶ tanto para o homem como para o animal. *Ruah* é sempre um poder que sai de Javé, e pelo qual Javé opera nas suas criaturas. *Ruah* não é Deus em si, mas Deus escolhendo livremente agir. *Ruah* significa comunicação: é a capacidade de comunhão de um ser. Relação, mas não confusão. *Ruah* não é o sagrado no homem. *Ruah* sopra onde quer.²⁷⁷

Javé forma o espírito,²⁷⁸ o dá,²⁷⁹ e volta a ele na morte.²⁸⁰ Deus o conserva²⁸¹ e o toma.²⁸² O Espírito de Javé ou de Deus é uma força que tem efeitos únicos sobre o homem. No Antigo Testamento, o espírito significa o vento e o sopro e é concebido como uma entidade divina dinâmica pela qual Javé realiza seus objetivos: ele salva, é uma força criadora e carismática. Assim, o sentido mais antigo de *ruah* seria vento. O espírito de Deus é predominantemente o espírito de profecia e de revelação e se torna o agente inspirador dos escritores da Lei. É um princípio de justiça no homem.

Desse modo, *ruah* é sopro de Deus, ação de Deus, Deus sopra. Deus cria e se esconde, Deus sopra e se esconde, Deus cria a carne não divina, mas faz uma aliança, uma relação com a criatura.

Para o Novo Testamento o termo grego que traduz espírito é *pneuma*, o seu significado é muito semelhante ao sentido e uso da palavra *Ruah*. No Novo Testamento a concepção do espírito como força vital de Deus que impele Jesus e o ser humano, uma força dinâmica divina, dado a todos os fiéis na plenitude messiânica. O espírito é um agente de santificação, que repousa sobre aqueles que sofrem pelo Cristo,²⁸³ é o espírito de profecia e de revelação.

No entanto, Deus se mantém separado, santo, é *pneuma*, há um diálogo, resposta, relacionar, rosto. Na linguagem do Novo Testamento o espírito do homem é o seu *pneuma*, palavra que comunica a mesma variedade de sentido que a palavra hebraica *ruah*. Significa o vento que “sopra onde quer”.²⁸⁴ O *pneuma* é o que anima o corpo humano e motiva a pessoa a se levantar.²⁸⁵

²⁷⁶ Gn 6,17; 7,15.22

²⁷⁷ Lacroix, 2009, p. 152

²⁷⁸ Zc 12,1

²⁷⁹ Is 42,5; 2Mc 7,22s

²⁸⁰ Ecl 12, 7

²⁸¹ Jo 10,12

²⁸² Br 2,17

²⁸³ 1Pd 1,2; 4,14

²⁸⁴ Jo 3,8

²⁸⁵ Lc 8,55

A vida interior da pessoa se encontra no seu *pneuma* e pode ser contaminado pelas coisas do mundo.²⁸⁶ Paulo usou a palavra *pneuma* para falar do seu desejo de estar com os Colossenses, mesmo fisicamente longe deles e com os coríntios. Paulo não teve “sossego” em seu espírito porque não encontrou Timóteo quando chegou em Trôade.²⁸⁷ Quando se fala do espírito do homem, *pneuma* refere-se ao aspecto do ser humano que se relaciona com o mundo espiritual. É o espírito do homem que interage com Deus e que pode ser despertado por Deus²⁸⁸. O *pneuma* é a área da vida humana em que se concentra a atividade espiritual²⁸⁹. Ao morrer, a pessoa “entrega” o seu espírito²⁹⁰.

Portanto, *Ruah* e *Pneuma* querem dizer a pessoa-corpo-alma enquanto se abre totalmente para Deus, para valores absolutos e se entende a partir deles. Como espírito, o ser humano extrapola os limites de sua existência como carne-corpo-alma, para se comunicar com a esfera divina. Por isso, é um sinal da transcendência e da destinação divina do ser humano. Para o Novo Testamento, viver no espírito é viver uma existência humana nova no horizonte das possibilidades reveladas pela Ressurreição de Jesus Cristo.

3.1.1.3. Corpo e sexo na Revelação

O contexto histórico, bíblico e teológico do corpo e do sexo apresenta o homem criado em duas etapas: primeiro Deus o formou com terra. Depois colocou em seu nariz um sopro de vida. O resultado foi um ser indivisível, completo e total. Os elementos da terra fazem parte do homem, mas a terra já não é terra. É um corpo vivo. No entanto, o fôlego de vida que Deus colocou pessoalmente no homem, já não é simples fôlego de vida. O homem não pode transmitir essa vida através de um sopro de sua respiração. A vida está unida a seu corpo de tal maneira que somente pode ser transmitida através das funções reprodutoras de seu corpo.

É certo que o termo corpo não deriva do Antigo Testamento, porém a idéia de um corpo cósmico já aparecera no estoicismo e na visão gnóstica do homem primitivo. No início, “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”.²⁹¹ Depois de cada ato de criação, Deus disse “que isso era bom”, mas depois da criação da humanidade como homem e mulher, Deus disse “que era *muito bom*”. Essa avaliação inicial da sexualidade humana como algo “*muito bom*” mostra que a Bíblia vê a

²⁸⁶ 2Cor 7,1

²⁸⁷ 2Cor 2,13

²⁸⁸ Rm 1,9

²⁸⁹ Mc 2,8; Rm 8,16; 1Cor 2,11

²⁹⁰ Mt 27, 50; At 7,59

²⁹¹ Gn 1, 12-31

distinção sexual homem e mulher como parte da qualidade boa e perfeita da criação divina original.

Durante séculos a sexualidade humana foi considerada no ambiente cristão apenas com fins reprodutores e isso levou a sociedade para uma elaboração equivocada da que define a sexualidade como intrinsecamente má. Na época de Santo Ambrósio já se havia introduzido a idéia que todo impulso sexual deveria ser reprimido. Mais tarde, Santo Agostinho afirmou que o sexo podia se justificar no matrimônio, somente com a finalidade de procriar e praticado com calma, controlando as emoções. Ele afirmava que outra expressão da sexualidade era um pecado de maior ou menor grau.

No entanto, esses conceitos teriam que ser superados, mas, infelizmente, eles mantiveram o ser humano por um bom tempo num cativeiro espiritual, pois o exercício de sua sexualidade estava sempre sob suspeita.

A mudança dessa mentalidade se produziu por meio da chamada Revolução Sexual, que trouxe conceitos radicalmente opostos, mas igualmente errados. Entre os primeiros que introduziram novas idéias acerca da sexualidade humana, encontra-se o judeu austríaco Sigmund Freud e o inglês Havelock Ellis.

Freud concebeu o sexo não como uma simples atividade genital, mas como um impulso que impregna a personalidade e pode afetar profundamente os sentimentos e as atitudes do ser humano. Ensinou que a neurose do homem está basicamente relacionada com a repressão sexual.

Depois vieram os ataques contra os "tabus". O suíço August Forel atacou as "Superstições Místicas e os dogmas religiosos". Em 1911 na suíça Ellen Key publicou seu livro "Amor Matrimonial", no qual proclamou o amor livre. Mais tarde vieram os movimentos pela emancipação da mulher, dentro dos quais, surgiu a emancipação sexual feminina como uma de suas conquistas. Assim, tem início a era somática, da liberdade individual em que, sexualmente, cada um faz o que quer.

Mas, pode-se dizer que essa liberdade não contribuiu em nada para fazer a pessoa humana mais feliz, pelo contrário, trouxe um novo cativeiro, o cativeiro da promiscuidade, da pornografia e do erotismo. Porém, do ponto de vista bíblico com relação a sexualidade humana, segundo o relato bíblico de Gênesis, ao terminar Sua obra criadora... "Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom. Houve tarde e manhã, o sexto dia".²⁹²

²⁹² Gn 1,31

Dentro dessa criação que era muito boa, estavam o homem e a mulher, a quem Deus criou plenamente capacitados para as relações sexuais. Isso também era bom. O Antigo Testamento, toda vez que se refere ao sexo se expressa de modo honesto e com mente limpa. Nunca aparece como algo intrinsecamente mau. Entretanto, gerar filhos era uma responsabilidade que o homem tinha diante de Deus. A vida familiar era o centro de toda a vida social hebraica. Pois, o mais importante que pode ocorrer aos seres humanos é tornarem-se pais.

Deste modo, o sexo, do ponto de vista bíblico, é um dom de Deus dado ao ser humano com três propósitos: Primeiro, com o objetivo de procriar. Disse o Senhor: ..."Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a".²⁹³ O segundo propósito refere-se ao companheirismo íntimo entre homem e mulher expresso em Gênesis: ²⁹⁴ "Por isto deixa o homem pai e mãe, e se une à sua mulher, tornando-se os dois *uma só carne*." O terceiro propósito porque Deus criou o sexo e o entregou ao ser humano, é para que fosse uma fonte de prazer físico: "Bendita seja a tua fonte, goza com a esposa a tua juventude: cerva querida, gazela formosa; que te embriaguem sempre as suas carícias, e o seu amor te satisfaça sem cessar!"²⁹⁵

Nesse sentido, a masculinidade e a feminilidade humanas refletem a imagem de Deus no sentido que o homem e a mulher têm a capacidade de experimentar uma unidade de companheirismo semelhante à que existe na Trindade. O Deus da revelação bíblica não é um Ser *solitário* e único, que vive em *alheamento* eterno, mas sim um *companheirismo* de três Seres unidos de um modo tão íntimo e misterioso, como um só Deus. Esta unidade misteriosa da Trindade reflete-se como uma imagem divina na humanidade, homem e mulher misteriosamente unidos em "uma só carne". A frase "tornando-se os dois uma só carne" expressa a estimativa divina do sexo dentro da relação conjugal.

Essa unidade implica na disposição de revelar ao outro do modo mais íntimo seu eu corporal, emocional e intelectual. Ao se conhecer do modo mais íntimo, o homem e a mulher experimentam o significado de tornar-se uma só carne. O sexo não garante automaticamente esta unidade. Antes consuma a intimidade de uma participação perfeita que já se desenvolveu.

No entanto, o corpo revela o homem, exprime a pessoa ²⁹⁶ e participar da relação sexual significa revelar não apenas seu corpo, mas também seu ser interior um ao outro. É por

²⁹³ Gn 1,28

²⁹⁴ Gn 2,24

²⁹⁵ Prov 5,18-19

²⁹⁶ PAPA João Paulo II. *Orientações educativas para o amor humano*, 1983, parágrafo 22.

isto que as Escrituras descrevem a relação sexual como “conhecer.”²⁹⁷ O processo que leva à relação sexual é um de conhecimento crescente. Do conhecimento casual inicial ao cortejo, casamento e relação sexual, o casal cresce no conhecimento um do outro. A relação sexual representa a culminação deste crescimento recíproco e intimidade.

O povo hebreu entendeu e interpretou a sexualidade humana como um dom positivo da parte de Deus. Eles não foram afetados pelo dualismo grego entre espírito e matéria. Isto indica que os antigos Hebreus tinham uma sadia atitude em relação ao sexo. Eles viam isso como um dom divino que dava prazer às pessoas envolvidas enquanto provinha meios para a propagação da raça. Em toda parte, contudo, os Judeus tinham uma visão saudável do sexo, embora eles vissem primariamente em termos de função reprodutiva. No tempo do Novo Testamento, encontra-se o começo de duas atitudes extremas com relação ao sexo: licenciosidade e celibato. A antropologia bíblica mostra que a verdadeira natureza humana se encontra na variedade de relacionamentos que o homem tem e as respostas que ele dá a dinâmica dos seus relacionamentos.

No Novo Testamento o corpo representa uma concepção teológica de maior importância a partir da obra de Paulo. O primeiro significado de ‘corpo’ é de ‘ser humano existente concretamente’. Em alguns contextos, o termo aparece quase como sinônimo do próprio “eu”²⁹⁸ o corpo representa mais a totalidade do que o “eu” consciente; o elemento corporal da vida humana nunca desaparece do horizonte. O corpo é desonrado em especial pelos pecados sexuais;²⁹⁹ com esses pecados, peca-se justamente contra o próprio corpo.³⁰⁰ O corpo é “corpo de morte”, o corpo mortal do qual Jesus Cristo nos libertou.

A morte do corpo é consequência do pecado,³⁰¹ mas o espírito sobrevive a essa morte através da justiça. Em Romanos³⁰², o corpo pode ser tido como sinônimo de “carne”. O corpo de pecado, que é a carne, é destruído quando o velho homem é crucificado com Cristo, neste caso, se observa a identificação do corpo com o corpo de Cristo.

Portanto, embora o corpo seja mortal, Deus lhe confere a vida por meio de seu Espírito que nele habita; a adoção filial é a redenção do corpo. O corpo deve ser apresentado a Deus como sacrifício vivo e agradável.³⁰³ O corpo pertence ao Senhor, como o Senhor pertence ao

²⁹⁷ Gn 4, 1

²⁹⁸ Rm 6,12s; 1Cor 6,18s

²⁹⁹ Rm 1,24

³⁰⁰ 1Cor 6,18s

³⁰¹ Rm 7,24; 8, 10

³⁰² Rm 8,13

³⁰³ Rm 8, 11-23; 12,1

corpo,³⁰⁴ se constituem um só corpo. Quem sofre por Cristo leva em seu próprio corpo as marcas de Jesus.³⁰⁵

O corpo é transformado para a condição gloriosa de corpo ressuscitado de Cristo.³⁰⁶ O corpo do ser humano, que participa da experiência da morte e ressurreição de Cristo, deve participar também da plenitude de sua glória. O corpo torna-se incorruptível, recebe a glória, torna-se um corpo espiritual, não segundo a imagem do primeiro homem, mas segundo a imagem do homem celeste, Cristo. Deste modo, o corpo humano é membro do corpo de Cristo. O ser humano participa em sua sexualidade, da condição humana de Cristo pela criação, salvação e santificação. A sexualidade, enquanto criada em Cristo, não existe sem o corpo. E o corpo e o sexo constituem uma história, uma narrativa que se faz no encontro e na acolhida do outro como cuidado e dom.

3.1.2. A incorporação à Cristo na Sexualidade humana: Antropologia Teológica

"O corpo é uma das belas manifestações da sexualidade. Ele não é tudo, mas faz parte do todo".³⁰⁷

O evento Cristo aponta para o “*plus*” motivacional em relação a experiência da ética da sexualidade para o cristão contemporâneo. A incorporação de Cristo na sexualidade humana, torna cada ser humano membro do corpo de Cristo. A sexualidade é humana a partir de Cristo, do corpo de Cristo. Levando em conta a antropologia do corpo levinasiana, a sexualidade é um lugar onde a gente encontra a nossa criaturidade, é o lugar da valorização da alteridade, é beleza e encarnação de Deus em nós. O Novo Testamento retoma a simbólica da sexualidade da tradição judaica, mito adâmico e antropologia unitária, e à reinterpreta à luz da Encarnação, Salvação-Redenção e Santificação.

Em Cristo se revela a humanidade e a divindade. O corpo é Filho – Filho de Deus. É o próprio Deus que se doa na carne do Filho, salvando a humanidade. E o Filho, Jesus Cristo entrega a sua vida “na carne”, Ele não vive segundo a carne. Portanto, depois da encarnação, as relações entre Deus e o corpo não são mais as mesmas. A semelhança messiânica vem revelar a semelhança primeira, a da criação. Na visão de Santo Irineu, a encarnação não quer

³⁰⁴ 1Cor 6, 13

³⁰⁵ Gl 6,17

³⁰⁶ Fl 3,21

³⁰⁷ AGOSTINI, Nilo. *Moral cristã: temas para o dia a dia*, 5a ed., Petrópolis: Vozes, p. 60.

dizer unicamente o momento pontual do ato pelo qual o Verbo se fez carne: é o conjunto de sua obra terrestre.³⁰⁸

Jesus Cristo é a graça visível, uma vez que ‘quem me vê, vê o Pai’.³⁰⁹ Deus envia o seu Filho para mostrar a sua divindade e Jesus Cristo restaura e liberta o homem e a mulher do pecado. A encarnação, é o processo de libertação do amor. O ser humano é chamado a responder à realidade do apelo de Deus, à graça oferecida, e a fé é a dimensão desta resposta. Toda criatura participa integralmente na realidade de Jesus Cristo, já que todos foram criados por Cristo, com Cristo e em Cristo, e a salvação é oferecida em Cristo.

Contudo, o que o Cristo traz de novo para a sexualidade? Sendo a sexualidade ambivalente, será preciso fazer uma fenomenologia, o que se manifesta é preciso ser mostrado. A sexualidade é da ordem da criação, incorporada a Cristo. O corpo que se tem não pertence ao ser humano. O corpo se torna corpo espiritual, pneumático. É o Espírito que ajuda o ser humano a viver na carne. É a graça de Cristo nele que o humaniza. Não viver segundo a carne, mas viver segundo o “Espírito” de Cristo na carne.

Deste modo, o corpo é essencialmente relacional, a relação constitui seu ser intrínseco; Não só solidário, mas ligado a um corpo mais vasto, corpo de Cristo. Nos textos de Paulo há uma grande parte referente ao corpo, a incorporação. Ele se opõe à desvalorização do corpo nas comunidades e a sexualidade não é uma função comparável à alimentação, mas a expressão do corpo-pessoa enquanto chamado à relação. É do que ou de quem, com o que ou com quem, o corpo entra em relação que recebe seu sentido.³¹⁰ Paulo ainda fala de um corpo que não se trata só de relação ou orientação, mas de incorporação: “Vossos corpos são membros de Cristo”.³¹¹

A relação com Cristo é pertencer a um corpo mais amplo, porque é pertencer ao corpo eclesial. A incorporação a Cristo é também inabitação do Espírito. “Não sabeis que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?”³¹² “Vosso corpo é o Templo do Espírito Santo”.³¹³ Essa inabitação modifica em profundidade a relação do sujeito para com seu próprio corpo e para consigo mesmo. Não só o corpo recebe sentido da relação ao outro, mas todo ser humano deve se reconhecer desapropriado do seu corpo, em relação a outro.³¹⁴

³⁰⁸ LACROIX, 2009, p. 166

³⁰⁹ Jo 14,9

³¹⁰ LACROIX, 2009, p. 157

³¹¹ 1 Cor 11, 15

³¹² Rm 3,19

³¹³ Rm 6

³¹⁴ LACROIX, 2009, p. 158

Que o corpo possa ser o lugar, a presença, o sujeito da vida pneumática, que possa mesmo ser corpo de Deus, ainda assim não pode deixar de interrogar sobre seu ser mesmo. Que o Verbo se tenha feito carne nos ensina tanto sobre o Verbo quanto sobre a carne. Aprende-se do Verbo que ele é capaz de *quenose* e de humildade, e da carne que é capaz de tornar-se portadora de Deus. “Se a carne não devesse ser salva, o Verbo de Deus não se teria feito carne”.³¹⁵ No entanto, a palavra “carne” indica, por um lado, a fragilidade e mortalidade próprias da pessoa humana e, por outro, indica a grandeza deste abaixamento a *quenose* de Deus. A profundidade do mistério quenótico, que se radicaliza na entrega de Jesus na cruz, transcende infinitamente ao máximo que se pode pensar.

Portanto, o corpo e o sexo marcados pela incorporação ao corpo de Cristo graças ao seu amor como oblação na cruz e santificação, tem incidências imediatas sobre a densidade e profundidade das relações humanas. Pois, a incorporação ao corpo de Cristo é a incorporação ao corpo do outro “em” Cristo. A sexualidade pela visão teológica passa a ser percebida como lugar da mais forte união, do amor, a aliança. Amar não significa somente dar, “mas dar-se, entregar-se”.³¹⁶

No entanto, o corpo é relação, é lugar do dom. Se o corpo é relação, seu futuro será segundo essa relação. Sem o Espírito de Deus a carne é morta, privada de vida, incapaz de herdar o Reino de Deus. O ser humano é chamado a se tornar corpo. Ser corpo é fazer-se corpo, portador de vida divina. Aspirar a ter um corpo significa viver na esperança de um encontro, uma experiência de encontro com o ‘outro’, com Cristo, com a comunidade.³¹⁷

Assim, Jesus apresenta aos homens a realização do ser completamente humanizado.³¹⁸ Tudo está contido dentro da pessoa de Jesus, Deus feito homem. Deus veio até os homens e se tornou homem para ser visível aos olhos humanos em forma humana.³¹⁹ Jesus ressuscitado contém e mostra o destino da humanidade. A ressurreição de Jesus é a garantia da ressurreição da humanidade.³²⁰ O que Deus quer para a humanidade é a vida, e a vida de cada ser humano.³²¹ Jesus ressuscitado revela a unidade do gênero humano. Em Cristo ressuscitado incorpora-se a humanidade inteira de todos os tempos e lugares. O destino da humanidade é a unidade pela reconciliação de todas as oposições e na solidariedade de uma aliança eterna.³²²

³¹⁵ SANTO IRINEU. *Contra as Heresias*, V, 14,1.

³¹⁶ LACROIX, 2009, p. 283

³¹⁷ LACROIX, 2009, p. 172

³¹⁸ MT 5,3-6; 22,1-14

³¹⁹ Jo 1,18; 3,11

³²⁰ Jo 15, 11-22; Rm 8,11

³²¹ Jo 5,24; 10,10-28

³²² Jo 17,21-22

3.1.2.1. Encarnação e criação

O Verbo eterno, o Filho de Deus Pai, assume a natureza humana ao encarnar-se no seio da Virgem Maria. Não pode haver maior paradoxo à razão humana do que dizer que o Deus experimentado e vivido pelo cristianismo não é somente o Deus transcendente, eterno e infinito, mas é também o Deus que se autocomunica, por Sua livre graça, na pequenez e na fragilidade de uma criança. Jesus assumiu a natureza humana, conservando a Sua divindade. Isso quer dizer que Jesus Cristo, em pessoa, é humano e divino.

Enquanto pessoa, Ele é essencialmente relação. Ora, sabe-se da mútua implicação das três pessoas divinas e do quanto Jesus Cristo doou-se incondicional e gratuitamente a todos, bem como abraçou a cada um em seu amor ilimitado,³²³ inclusive aos inimigos.³²⁴ Jesus viveu uma relação tão íntima com Deus, invocado por Ele pelo termo “Abba”, Paizinho, que se igualou a nós em tudo, exceto no pecado.

Quando Jesus, na encarnação, assume e exprime todo o humano, exceto o pecado, o Verbo de Deus entra na cultura. Jesus Cristo é a medida de todo o humano e, portanto também da cultura. Ele, que se encarnou na cultura de seu povo, traz para cada cultura histórica o dom da purificação e da plenitude. Todos os valores e expressões culturais que possam dirigir-se a Cristo promovem o autêntico humano. O que não passa pelo Cristo não poderá ficar redimido.

Para contrapor a este messianismo cristão Levinas refere-se ao esvaziamento de Deus que jamais substitui o homem em sua vocação de redimir e libertar o outro. A encarnação de Jesus não seria necessária para Levinas, uma vez que ela compromete a infinitude do Infinito. No entanto, ele fala de uma encarnação de cada um como Messias, uma vocação pessoal dos homens,³²⁵ ao estruturar a sua antropologia a partir da situação ética do encontro com o rosto do outro.

Porém, se na perspectiva cristã a encarnação se revela o sentido último da criação, a realidade da criação tem seu cume em Jesus Cristo. Pois, a criação como encarnação esclarece a repercussão imediata que ela tem na antropologia do corpo bem como sobre a sexualidade que explicita a vivência da encarnação em Cristo. A revelação cristã não tem a preocupação de estabelecer uma moral sobre o corpo e o sexo, mas em oferecer uma visão ética mais ampla de modo a apontar para o sentido e o fim da sexualidade como experiência da criação.

³²³ Mc 2,13-17

³²⁴ Mt 5,43-44

³²⁵ SUSIN, 1984, p. 445

Neste sentido, pela Encarnação todo o universo foi consagrado e teve início a edificação dos homens. No ser humano resume-se todo o grande mundo. Por conseguinte, se a criatura humana foi elevada à união hipostática, as demais criaturas também foram chamadas a nova forma de vida. Essa consagração é particularmente efetiva nos sacramentos e sacramentais, que são instrumentos materiais comunicadores da vida divina.

Cristo mesmo quis, de certo modo, identificar-se com objetos materiais, ao dizer: "Eu sou o pão da vida,³²⁶ a luz do mundo,³²⁷ a porta,³²⁸ a verdadeira videira,³²⁹ o caminho";³³⁰ Ele é o Cordeiro,³³¹ a Pedra angular.³³² Estas expressões significam que todos estes objetos têm seu exemplar no Verbo Encarnado. A santíssima humanidade de Cristo contém em grau máximo as perfeições expressas por cada um desses objetos.

Pela encarnação, Jesus Cristo leva à plenitude toda a criação. O Filho de Deus fez-se homem, entrando na condição humana por meio de uma concepção e de um nascimento. Ele viveu num corpo humano, corpo fraco e mortal, não escondeu as fraquezas do corpo e nem ficou imunizado contra elas. Trabalhou manualmente para evidenciar a sua condição corporal. Os sinais que deu da sua missão e da sua dignidade referem-se aos corpos. Curou os doentes como para mostrar que o mundo dele era o mundo dos corpos, para mostrar que o Reino de Deus e a salvação dos homens estão na realidade concreta da saúde do corpo.

Desse modo, o Verbo eterno de Deus, "*subsistindo na condição de Deus, não pretendeu reter para si ser igual a Deus. Mas aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo por solidariedade aos homens*".³³³ Esse hino sublinha o empenho pessoal do Filho de Deus que renuncia absolutamente a si mesmo e assume a condição de servo, natureza humana, embora subsistindo na condição divina. A encarnação não é só um pressuposto para o sacrifício redentor, mas é um acontecimento que faz parte do plano de amor do Pai. Ao encarnar-se, Jesus quis a salvação, a redenção de todos, pois, era conveniente que o fizesse por amor a cada pessoa na sua singularidade para conduzir a criação toda à sua plenitude. O Verbo encarnado é simultaneamente o princípio da criação e o fim último para o qual tende a pessoa humana, integrada ao cosmos.

³²⁶ Jo 6,48

³²⁷ Jo 8,12

³²⁸ Jo 1,29

³²⁹ Jo 15,1

³³⁰ Jo 14,6

³³¹ Jo 1,29

³³² Ef 2,20

³³³ Fl 2,6-7

Portanto, Deus quis ter contato com o ser humano dentro de sua realidade. No mistério da encarnação, “o Verbo se fez carne”,³³⁴ abaixou-se até a condição de criatura,³³⁵ fez-se história, cultura, povo. Verdadeiro ser humano, feito carne, Jesus cresce, discerne, avalia, duvida, ora, decide, se indigna, chora, exulta, deseja, tem fé, sente dor, amor, angústia, passa crises, morre...³³⁶ só sendo Deus podia ser tão profundamente humano.³³⁷

Assim, através de Jesus Cristo, a humanidade pode se ver ‘outra’ e pode ver o ‘outro’ o próprio Deus. Na encarnação de Jesus, Filho de Deus feito homem rompe as barreiras que se interpunham no diálogo Deus-ser humano, no Antigo Testamento. Desde então, Jesus mesmo experimenta e assume a condição humana, em corpo e alma, compreende a criatura desde a própria experiência. A sua intenção é clara, ‘ser para o outro’.³³⁸

Por isso, a sua vida toda foi um dar-se para o outro, gratuitamente. Ao viver a alteridade, Jesus mostrou que a relação humana é essencial para a vida e foi reconhecido como o grande profeta, o servo sofredor, anunciado desde o Antigo Testamento. Com Ele o ser humano toma consciência de si e constrói sua individualidade no relacionamento de doação e de recepção da alteridade do outro.

Enfim, a revelação de Deus e do humano vem de Jesus. Jesus comunica a ação libertadora e profética de Deus, e o seu amor se manifesta na sua missão de ir ao encontro do ‘outro’ para libertá-lo de qualquer condição desumana. Ao longo dos relatos evangélicos, Jesus mostra os laços verdadeiros e amadurecidos das relações humanas, que se traduzem em atitudes de atenção, de respeito e de questionamento sincero para com o outro. Em Jesus, ‘alteridade’ do Pai, Deus mesmo pode ser visto, tocado e ouvido.³³⁹

No entanto, se cada ser humano não vivenciar a encarnação de Cristo dentro de uma sensibilidade atual, correrá o risco de criar um Deus totalmente descomprometido com o ‘outro’, com as alegrias, as dores, o sofrimento e, sobretudo a sexualidade do ser humano. “Jesus Cristo, nova aliança, encarna a proposta salvífica de Deus, e a resposta perfeita e total do humano, pois Ele é a revelação plena do Pai e a realização plena do humano”.³⁴⁰

³³⁴ Jo 1, 14

³³⁵ Fl 2,6-8

³³⁶ GS 22

³³⁷ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 171.

³³⁸ BOFF, 1972, p. 93

³³⁹ 1Jo 1,1-3

³⁴⁰ AGOSTINI, 1997, p. 92

3.1.2.2. Redenção e Salvação

O fato de que Deus se fez homem e viveu as etapas da vida de um homem desde a concepção no seio materno até a morte, é obra de Redenção. Pela Encarnação Cristo foi constituído substancialmente mediador. Isso quer dizer que, pela sua própria existência, Cristo exerce mediação. A união e a reconciliação entre Deus e os homens estão realizadas em raiz. A vida e as obras de Cristo descobriram o que estava contido nessa raiz. Pelo fato de estar unida a Deus como nenhuma outra criatura, a natureza humana de Cristo está no ápice das criaturas. Nenhuma criatura pode voltar a Deus senão por Cristo. Tudo nesse mundo é avaliado em função de Cristo. Todo o universo converge para Cristo e se recapitula nele.³⁴¹

A redenção implica a ação salvífica de Javé e obra de seu poder³⁴² ou de seu amor.³⁴³ No Antigo Testamento Javé redime Israel para ser seu povo.³⁴⁴ A idéia de redenção de Israel é transferida para a redenção do indivíduo.³⁴⁵ No Novo Testamento, a redenção se refere a ação salvífica de Jesus mediante sua morte, o Filho do Homem que não veio a este mundo para ser servido, mas para servir e dar a vida pelo resgate de muitos. O próprio Jesus é o resgate e torna-se o pagamento do resgate mediante a sua morte, oferecimento de si mesmo. Jesus Cristo tornou-se para todo ser humano sabedoria, justiça, santificação, redenção. A redenção mediante o sangue de Cristo é a remissão dos pecados.

Toda a vida de Cristo é mistério de Redenção. Ela vem até o ser humano antes de tudo pelo sangue da Cruz, mas este mistério está em ação em toda a vida de Cristo: já na sua Encarnação, pela qual, fazendo-se pobre, enriqueceu o ser humano pela sua pobreza; na sua palavra que purifica seus ouvintes; nas suas curas, pelas quais "levou as nossas fraquezas e carregou as nossas doenças";³⁴⁶ na sua Ressurreição, pela qual nos justifica. Por conseguinte, os milagres de Jesus nos Evangelhos não são meras demonstrações de poder. Mediante curas, domínio sobre a natureza, Jesus quis significar que Ele vinha recriar o homem, restaurando na sua integridade a natureza vulnerada pelo pecado. Não basta, pois, admirar os milagres de Jesus; é preciso também saber lê-los ou reconhecer e seu significado transcendental.

A obra salvífica de Cristo foi uma só desde o nascimento até a Ascensão. Por isto a Encarnação e as diversas fases da vida oculta como da vida pública de Jesus deviam culminar na morte e ressurreição. Principalmente estas duas etapas finais estavam intimamente

³⁴¹ Cl 1,16s

³⁴² Dt 15,15

³⁴³ Sl 44,27

³⁴⁴ 2Sm 7,23; Sl 130,8

³⁴⁵ Jr 15,21; 2Sm 4,9; 1Rs 1,29

³⁴⁶ Mt 8,17

associadas entre si, a tal ponto que os antigos gregos falavam de *Páscha Staurósímon* - Páscoa da Cruz e *Páscha anastásímon* - Páscoa na ressurreição. No entanto, o corpo do Messias representava a carne de todo gênero humano; sobre ela pesou a sentença que pairava sobre a humanidade pecadora, "no dia em que desobedeceres, morrerás";³⁴⁷ a carne inocente de Jesus, fazendo-se voluntariamente as vezes da humanidade pecadora, libertou do jugo do pecado todos os homens. O corpo tornou-se instrumento do sumo amor de Deus, ele que fora objeto de condenação. Isso significa que o corpo foi interiormente redimido e santificado, e não apenas salvo por imputação extrínseca dos méritos de Cristo.

Jesus Cristo inocente nada devia à morte. Por isso ela não o pôde deter. Assim a morte só podia servir à glorificação de Cristo. Ela ainda permanece no mundo e domina cada homem, mas servindo para a nossa glorificação ou passagem para o Pai. A morte é atualmente o inimigo que nos dá a ocasião da vitória definitiva. No dia da consumação final, ela será destruída.³⁴⁸

Paulo em seus escritos anuncia uma vida eterna no corpo. O corpo é suscetível de uma vida eterna. O corpo pode ser espiritualizado. Ele não é incompatível com o Espírito, pelo contrário o Espírito anima o corpo e torna-se um com ele, formando uma só vivência. Se a libertação, a ressurreição da carne está no corpo, o caminho até este final é corporal. Os homens chegam ao seu fim mediante a aceitação plena da sua condição corporal e mediante uma ação transformadora do corpo, assim como Jesus agiu para transformar e salvar os corpos.

Para a Sagrada Escritura, o homem é uma unidade, é aquele ser concreto que se apresenta no seu corpo. Esse corpo é espírito, alma vivente, pensamento. S. Tomás de Aquino disse que a alma é forma do corpo e não é de modo algum substância. Ela não tem nenhuma forma de existência fora do corpo. Há uma unidade do ser humano-corpo-alma.

Portanto, a noção de redenção está intimamente ligada à de esperança de salvação. A vinda de Jesus Cristo, a Sua morte e ressurreição, a Sua ascensão aos Céus, o envio do Espírito Santo, trazem, de novo, a verdade do homem elevando-a à participação na natureza divina. O Verbo de Deus fez-se carne,³⁴⁹ a carne não é incompatível com Deus, pelo contrário, é reflexo do próprio Deus, mas também quer dizer que Deus decidiu redimir a carne. Jesus obedeceu ao Pai, ou seja amou-o e confiou n'Ele de tal maneira que deu a Sua própria vida: deste gesto surgiu a redenção, ou seja, a libertação do homem.

³⁴⁷ Gn 2,17

³⁴⁸ 1Cor 15,26

³⁴⁹ Jo 1,14

Agora o homem todo, corpo e alma, pode voltar a viver de acordo com o projeto inicial de Deus, e, mais ainda, é elevado à “categoria” de filho de Deus, participando da natureza divina. O Corpo é, por isso, Templo do Espírito Santo, é não só expressão da pessoa, mas também lugar de encontro com Deus e chamado à ressurreição.

Na ressurreição, Jesus recria o corpo. Na salvação, Deus cria salvando e salva criando. “Tornamos membros corpo de Cristo”.³⁵⁰ Com Seu Espírito entregue na cruz, Ele nos incorpora ao seu corpo, e seu corpo é um corpo mais vasto, eclesial. Esta incorporação a Cristo não dessassocia o corpo humano da sua história, narratividade, início, meio e fim, sonhos e lutas.

No entanto, a salvação faz crer que a esperança cristã não espera somente a imortalidade da alma, mas a ressurreição da carne. Pois, a salvação cristã passa pelo corpo, pelos sacramentos, pela pertença à Igreja. Numa incorporação se pega o corpo, a sua história, sua pessoa e associa ao corpo do outro. Assim, fez Deus em Cristo.

A Redenção de Cristo se dá na humanidade no seu corpo que é história, pessoa, espírito que o anima. Nela se recupera o que desencarna o ser humano. Na ressurreição de Jesus Ele re-cria o nosso corpo. Deus se revela na carne, e ao ressuscitar, ressuscita na carne, e o ser humano também ressuscita na sua carne, no seu corpo. Pela redenção a pessoa se recria. A cruz de Jesus ensina a prioridade da salvação da humanidade sobre a salvação própria, numa vida feita para ser doada pelos outros.

Assim, diante do contexto da história da salvação, na Encarnação Jesus assume o *Sarx*, a corporalidade humana, se faz *basar*. Tendo presente que a incorporação de Cristo no corpo humano se estabelece numa aliança, numa relação esponsal, há uma transformação no corpo humano. Jesus eleva a dignidade do corpo que tem história, relações, sonhos e atinge a santidade, carne animada – santificação – o Espírito.

O mesmo se dá quando o ser humano incorpora alguém no seu corpo, a partir deste momento se estabelece uma aliança, uma relação esponsal. Não se volta à sacralidade da sexualidade. Todo ser humano já foi santificado em Cristo e ainda não. No entanto, é preciso apropriar-se da graça de Deus que é o Cristo, que foi entregue à humanidade, cuidar deste dom. Neste sentido ético, o ser humano pode chegar a santificação e não a sacralidade, como sacramental.

³⁵⁰ 1Cor 6,15

3.2. A (re) significação da ética teológica da Sexualidade a partir de Levinas

Tendo em vista a grande diversidade de opiniões a respeito da sexualidade na cultura contemporânea, se verificam muitos problemas neste campo, que preocupa a reflexão teológica, desafiando a ética cristã da sexualidade. A Cultura Contemporânea vive uma crise marcada por uma diluição de referenciais, por uma fragmentação consensual e uma desfiguração total do corpo e do sexo.

Trata-se de uma crise de paradigmas que, analisada em suas raízes ético-morais, revela-se capaz de desestabilizar o sujeito em sua base mais profunda, o *ethos*, onde justamente se tece a base comum de evidências primitivas no modo próprio de ser e de viver. A tendência crescente em fazer da sexualidade um espetáculo, um artigo de compra e venda inserida no sistema de mercado, tratada como uma mercadoria a ser desfrutada segundo a liberdade e o interesse de cada um, é o fenômeno que especialistas têm chamado de “mercantilização ou coisificação” da sexualidade humana.³⁵¹ Se esquece que há limites éticos à liberdade no campo da sexualidade.

Essa situação aponta igualmente para uma consciência ética desorientada, numa crise em torno da verdade. A medida de referência tende a ser o próprio o ser humano, inclusive para o que está além de si, num deslize individualista comprometedor. Por isso, faz-se necessário acionar a perspicácia ética e teológica, enquanto capacidade humana de respaldar com adequação o ser humano neste tempo de sua história. De fato, as questões sobre a sexualidade humana estão relacionadas com a vida e com o comportamento das pessoas, antes, porém, com o significado que estas dão à sua vida e à vida dos outros, ao corpo e à maneira dele ser compreendido na unidade da pessoa. Neste sentido, o olhar da ética teológica cristã e da ética filosófica de Levinas para o sexo tem a ver com o olhar para o corpo e para o seu significado, mas este olhar está dentro de um horizonte ainda mais amplo, tem haver com o que é o ser humano. Isto significa que o sexo só pode ser entendido quando na base está uma antropologia, um olhar para a pessoa, para a alteridade, o rosto do ‘outro’.

Como já foi visto, o tema do rosto tão central no pensamento levinasiano, traz consigo o tema de Deus. O rosto do outro recorda a Lei de Deus e esta Lei prescreve ao eu ser responsável pelo outro como próximo. Trata-se então, de ir da visão da antropologia teológica cristã do corpo para uma antropologia estruturada a partir da situação ética do encontro com o

³⁵¹ BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 90.

rostro do outro, tematizar o impacto dela sobre a vivência da sexualidade do ponto de vista humano e cristão.

O re-encontro do outro com o Infinito, como transcendência que remete imediatamente e mesmo anteriormente à responsabilidade, abre pistas para a superação de grandes paradoxos da contemporaneidade referentes ao corpo e à sexualidade. Pois, não é difícil perceber a distância que existe entre tratar das questões do sexo tendo em conta a pessoa como uma realidade complexa e a partir do seu valor como imagem de Deus, ou considerá-la como um conjunto de partes pensadas como temas das várias ciências. Tocar as questões da ética da sexualidade é olhar para a realidade da ‘pessoa’ e para o ‘amor’.

Neste sentido, partindo da criação-revelação, a ética teológica da sexualidade passa a articular uma antropologia em torno da relação revelação-redenção para resignificar o seu sentido. Além de criado, o ser humano é um ser capaz de responder ao mandamento do ‘outro’ se responsabilizando pela justiça.

No entanto, a revelação como proximidade e mandamento do próximo ao ‘mesmo’ manifesta a possibilidade da subjetividade criada ser capaz de responder ao ‘outro’. O rosto, na ética filosófica levinasiana, ordena ao eu, e ele responde a essa revelação, esse mandamento, essa lei do outro sem refletir. E a partir do evento da criação é possível pensar a interrupção da injustiça imposta ao outro.³⁵²

Portanto, para encontrar e aprofundar na contemporaneidade, o significado dessa realidade humana tão rica e complexa, a sexualidade, a ética cristã busca aderir o que as várias ciências vão descobrindo sobre a verdade da natureza, mas sempre à luz que lhe vem da Revelação. A fé cristã ilumina e orienta a vivência da sexualidade humana, oferecendo critérios de discernimento ético. Levinas afirma que só em chave ética a sexualidade poderá ser interpretada e expressar o sentido do Bem além do Ser, do infinito ou de Deus. Desta forma, a necessidade de dar um novo sentido à ética teológica da sexualidade, capaz de atualizar e orientar o comportamento sexual rumo à sua realização cada vez mais humana, global e completa, é um grande desafio para a Cultura Contemporânea. Se a vivência da sexualidade não pode ficar excluída da ética, nem à margem da fé, reduzida a um nível meramente instintivo, a sexualidade humana só encontrará o seu sentido pleno à luz da humanidade de Cristo que aponta para o ‘outro’.

³⁵² RIBEIRO JÚNIOR, 2005, pp. 151-152

3.2.1. A realização humana-cristã da Sexualidade à luz da alteridade

*“A verdadeira alteridade só se destaca sobre o fundo da identidade. Amar alguém é abordá-lo como único no mundo. Como diz Levinas, não é a diferença que faz a alteridade, é a alteridade que faz a diferença”.*³⁵³

O pensamento levinasiano parte do pressuposto da negação da alteridade, ou seja, que os seres humanos não são vistos em suas individualidades, nem mesmo com o respeito que deveria enquanto subjetividade. Subjetividade que implica na percepção da consolidação de um humanismo filosófico centrado no ‘outro’. Um ‘humanismo do outro’, diferente do humanismo que considera todas as pessoas iguais, não as percebendo em sua unicidade e na sua temporalidade, reduzindo-as a conceitos, negando as suas alteridades.

A alteridade que se exprime no rosto, de acordo com Levinas, fornece a única “matéria” possível à negação total. A “resistência ética” do Outro de modo algum se imporia ao ‘eu’ pelo fato deste reconhecer ou projetar em sua alteridade uma dignidade semelhante à sua própria. Essa interdição ética não nasce de uma reciprocidade abstrata; ela não comanda as relações inter-humanas com a força de uma lei ou de um cálculo moral cuja validade impor-se-ia por igual a todos, mas, muito pelo contrário, apodera-se do ‘eu’ como um acontecimento único e irrepitível, a cada vez que o ‘eu’ relaciona com a alteridade de cada outro ser humano.

No tocante a sexualidade, o sujeito entra em relação com o que é absolutamente outro, com uma alteridade, imprevisível em lógica formal. O outro permanece outro e jamais é posse do ‘eu’. Na relação erótica aquilo que a linguagem comum chama de ‘possuir’ o outro, eu a ganhei, eu a possuí, ela é minha etc. é totalmente inválido. O outro que se dá ao ‘eu’, nunca será, de fato, dele. A posse jamais passará de uma contingência, um fato casual e passageiro que não dá nenhuma garantia da ‘propriedade’ futura. Daí a iminência da paixão, dos ciúmes, da angústia da perda. Lévinas diz que a entrega que esse outro faz está muito além das relações de gênero e espécie, de parte e todo, de ação e de paixão, de verdade e de erro.³⁵⁴

Contudo, a visão cristã da sexualidade afirma a igual dignidade do homem e da mulher na criação, a sua realização humana-cristã, exigindo a superação de formas de dominação que desrespeitam o ser humano e a rejeição de qualquer manifestação de violência sexual. O

³⁵³ Conversa com E. Hirsch, em *Racismes L’ autre et son visage*, Éd. Du Seuil, 1988, 92. Lacroix, 2009, p. 112.

³⁵⁴ TI, p. 239

autêntico amor entre o homem e a mulher tem a sua fonte em Deus, que é Amor, e passa pela alteridade.

O amor que une duas pessoas não depende apenas do seu compromisso e dos seus esforços, mas da Graça de Deus presente de modo eficaz, e não apenas simbólico, sustentando, em meio a tantos desafios, o compromisso de amor e fidelidade. O encontro com o outro possibilita que o outro se revele, rompendo qualquer ensimesmamento. A alteridade coloca o 'eu' face a face com o outro, deixando irromper um projeto de justiça, na partilha do mundo. Deixar que o outro se mostre e me interpele é entrar na dinâmica da "epifania" do outro divino, o Deus criador. A aceitação do outro implica um compromisso, um negar-se como totalidade, um afirmar-se como finito, na disposição de ir além da captação de um rosto sensível para colocar-se a serviço do outro.

Portanto, a graça, na alteridade, possibilita o ser humano entrar na dinâmica do Outro, pois ela traduz a bondade de Deus na criação e diz da abertura humana ao diálogo com o seu Criador.³⁵⁵ Lévinas, prioriza a busca do sentido do humano, onde se verifica a possibilidade da relação metafísica do mesmo com o outro, sem que o outro se reduza ao mesmo, nem o mesmo se absorva na identidade do outro. Nela se mantém cada um, a condição de separação e a verdadeira relação de alteridade. O ser para o outro consiste em deixar-se colocar em questão pela alteridade do outro.

Assim, na relação com o outro, efetiva-se a possibilidade da realização humana da sexualidade e da verdadeira convivência dar-se sem padecer os horrores da violência do modo de pensar totalizador, e Levinas reconstrói a filosofia a partir da alteridade como visão e inclusão do outro. Pela filosofia da alteridade ele propõe uma mudança radical na vivência da sexualidade humana. Ele propõe conviver com o diferente, com um olhar interior voltado justamente para o reconhecimento e acolhimento das diferenças, viver uma 'ética da alteridade'. Na prática, viver a ética cristã da sexualidade significa reconhecer o outro em si mesmo, com os mesmos direitos, com os mesmos deveres e responsabilidades. É viver uma ética não individualista, mas que considera o outro o valor que se constrói no entre "nós" dos vínculos, possibilitando uma abertura, que faz com que o ser humano se coloque no lugar do outro, para sentir sua dor, vê-lo, ouvi-lo, amá-lo.

³⁵⁵ BINGEMER, M. C. L. *Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 10.

3.2.1.1. Humanização da Sexualidade

Atualmente, a compreensão do corpo e a vivência da sexualidade se encontram envoltos em uma complexa confusão de sentido e valor. A sociedade tem elevado à máxima potência a necessidade de satisfazer os próprios desejos e instintos humanos a qualquer custo, transmutando o valor da pessoa e o colocando em segundo plano. Muitos reduzem a sexualidade apenas à dimensão do prazer e em sua especificidade erótica. É certo que a sexualidade engloba também a dimensão erótica, contudo, não se encerra apenas nela.

Diante desse contexto, Levinas ao desenvolver a sua ética da sexualidade a partir da fenomenologia de Eros, ilumina e questiona a vivência mais humana da sexualidade cristã, apontando para a capacidade humana concreta de doação em favor de um 'outro'. Ao entrar em contato com o outro, no corpo a corpo, o eu concretiza a interação com a verdade do outro, aplicada à concepção humano-erótica do amor que comporta o compromisso com o diferente, pois é o amor quem humaniza a sexualidade.

Nesse sentido, se é o amor quem torna humana a sexualidade gerando o comprometimento e o cuidado de si e com o 'outro', então a devida interação entre o homem e a mulher acontece sinalizando o outro como fim e não como meio. O ser humano possui uma dignidade inviolável, ele é pessoa e nunca deverá ser diminuído à categoria de objeto, coisa ou meio.

Desse modo, humanizar a sexualidade na perspectiva cristã e levinasiana é superar uma visão puramente mecânica e abrir a uma visão mais humana que comporta a doação à vida do outro e não apenas à satisfação narcisista de si. Trata-se de ampliar a afetividade e não de frustrá-la ou reduzi-la, valorizar a sexualidade para que a sua positividade possa desenvolver-se sobre o ser humano na sua totalidade.

De fato, ao aprofundar o valor da sexualidade humana como expressão de amor, responsabilidade e dom de si, se re-valoriza o corpo humano, templo e morada de Deus, pleno e digno de cuidados. Enfraquece os que lucram com a banalização e desumanização da sexualidade, defendidas pela grande mídia, que representa precisamente o motivo pelo qual muitas pessoas já não vêem na sexualidade a expressão de seu amor. Assim, a sexualidade não é uma dimensão acessória, agregada ao corpo, mas uma realidade intrínseca a cada ser humano, uma dimensão fundamental do ser humano, que diz respeito a toda a pessoa. É uma realidade dinâmica, a ser vivida e compreendida, como uma das maiores riquezas do ser humano. Ela influencia todo o tipo de ação e comportamento da pessoa, desafia, dando um

caráter próprio às personalidades do ser homem e do ser mulher, que perpassa toda a sua existência.

*“O ser humano é chamado ao amor e ao dom de si, na sua unidade corpórea-espiritual. Feminilidade e masculinidade são dons complementares, pelo que a sexualidade humana é parte integrante da capacidade concreta de amor que Deus inscreveu no homem e na mulher. A sexualidade é uma componente fundamental da personalidade, um modo de ser, de se manifestar, de comunicar com os outros, de sentir, de expressar e de viver o amor humano. O corpo humano, com o seu sexo, e a sua masculinidade e feminilidade, visto no próprio mistério da criação, não é somente fonte de fecundidade e de procriação, como em toda a ordem natural, mas encerra desde “o princípio” o atributo “esponsal”, isto é, a capacidade de exprimir o amor precisamente pelo qual o homem-pessoa se torna dom e — mediante este dom — atuar o próprio sentido do seu ser e existir. Qualquer forma de amor será sempre marcada por esta caracterização masculina e feminina”.*³⁵⁶

Portanto, o corpo, enquanto sexuado exprime a vocação do homem à reciprocidade, isto é, ao amor e ao dom mútuo de si mesmo.³⁵⁷ Pelo corpo o ‘eu’ está presente no mundo. O corpo não é só orgânico, se faz corpo enquanto fundado numa unidade sócio, política, econômica e cultural. É nesse corpo de muitas faces que o ser humano se constrói. Um corpo que é comunicação e meio de convivência, se une, se relaciona. O corpo vive quando se exprime. O fim último do corpo humano será sempre um mistério que não se pode exprimir. O corpo, na total verdade de sua masculinidade e feminilidade, proclama o mistério divino no mundo. O corpo é corpo do Espírito. Não existe sexualidade sem corpo. A antropologia unitária que nasce do evento Cristo permite pensar a sexualidade como lugar da humanização do ser humano e, ao mesmo tempo, sua incorporação ao Cristo. “Ser corpo é ser eu embora viva no outro”.³⁵⁸

Nesse sentido, a ética do corpo se desdobra numa ética da sexualidade na medida em que o corpo é sexuado e a sexualidade é a condição mesma da sua humanização. A experiência de “ser um corpo” demonstra que o ser humano é destinado para o amor, para a comunhão com um ‘outro’. “Não é bom que o homem esteja só”.³⁵⁹ E esta inclinação para o amor está inscrita no corpo humano. O corpo de um homem não faz sentido por si próprio. Nem o corpo de uma mulher. Contemplando o “outro” na beleza da diferença sexual, os dois percebem que são chamados a se doarem como um presente, um para o outro. Descobre-se que o corpo possui um sentido sponsal. O sentido sponsal do corpo é a sua “capacidade de

³⁵⁶ CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. *Sexualidade humana: verdade e significado*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1996, n.10.

³⁵⁷ CONGREGAÇÃO PARA EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Orientações educativas para o amor humano*, 1983, parágrafo 24.

³⁵⁸ TI, p. 90

³⁵⁹ Gn 2, 18

expressar amor: precisamente aquele amor no qual a pessoa se torna um presente, uma dádiva e, por meio desta dádiva cumpre completamente o sentido de seu ser e de sua existência.

Desse modo, o amor que se doa é o sentido da existência humana, da sexualidade. “Se amar é amar o amor que a amada tem por mim, amar é também amar-se no amor e assim retornar a si”.³⁶⁰ Qualquer pessoa conhece a “força magnética” do desejo erótico. A união dos sexos é somente um vislumbre, somente um presságio, somente um “sacramento” de algo muito maior. A união dos sexos somente pode trazer a alegria que se procura, se ela refletir o amor de Cristo. O amor sexual é um reflexo da imagem do amor de Deus. “É ilusão pensar que se pode construir uma verdadeira cultura da vida humana se não compreender e viver a sexualidade, o amor e toda a existência de acordo com seu verdadeiro sentido e na sua íntima correlação.”³⁶¹ A Cultura Contemporânea precisa de uma nova visão teológica que dê sentido e profundidade à prática ética da sexualidade.

Entretanto, a ética cristã da sexualidade faz total sentido quando se compreende por este viés. Ela não consiste numa lista puritana de proibições. Ela é um chamado ao ser humano para abraçar a sua própria “dignidade”, é uma mensagem libertadora de salvação que corresponde perfeitamente aos anseios do coração humano. Homem e mulher são imagem e semelhança de Deus enquanto caracterizados no seu encontro pela reciprocidade, chamados “à comunhão de um “nós”, a tornar-se uma só carne, que significa envolver a pessoa inteira, em todas as suas dimensões, na vivência do amor, na sua totalidade.

Assim, a ética da sexualidade levinasiana convida a viver a sexualidade, enquanto modalidade de se relacionar e se abrir aos outros. Uma sexualidade que tenha como fim intrínseco o amor, mais precisamente o amor como doação e acolhimento, como cuidado e responsabilidade pelo outro. Enfim, para (re) significar o sentido ético teológico da sexualidade com os pés na realidade contemporânea, será preciso levar em conta que a humanização do ser passa pela afetividade e o conhecimento e, só se faz através de pessoas reais, humanas, que erram, choram, se indignam, amam, sentem. Seres humanos, naturais, simples, verdadeiros. A sexualidade é relacionamento e desenvolvimento humano, “deve ser orientada, elevada e integrada pelo amor, que é o único a torná-la verdadeiramente humana”.³⁶² No entanto, a relação de alteridade torna-se lugar originário da construção deste sentido.

³⁶⁰ TI, p. 244

³⁶¹ JOÃO PAULO. Papa, Carta Encíclica ‘*Evangelium Vitae*’: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulinas, 2004, n. 97.

³⁶² CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. *Sexualidade humana: verdade e significado*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1996, n..11.

3.2.1.2. Salvação e Santificação da Sexualidade

A sexualidade é parte fundamental no plano de salvação de Deus para a humanidade e a sua realização humana-cristã passa pela vivência da alteridade proposta no pensamento de Levinas. Nesse sentido, fica explícito que sem a sexualidade o ser humano não seria humano. Jesus Cristo, o Salvador se entregou para salvar justamente todo o gênero humano, criado à imagem e semelhança de Deus, chamado a viver profundamente o amor que recebeu do criador e chamado ao dom de si para o 'outro', na unidade dos corpos. Essa unidade baseia-se na masculinidade e feminilidade que expressam "dois modos diferentes de 'ser corpo' do mesmo ser humano, inseridos no plano de Deus".³⁶³

O corpo revela o homem, 'exprime a pessoa', contribui a revelar Deus e o seu amor criador, ele é a via concreta através da qual a graça e a salvação chegam ao homem.³⁶⁴ Deste modo, quando a pessoa vive em plenitude a sua sexualidade, ela se encontra de acordo com a vontade e os planos de Deus. Ele deseja que a convivência entre homens e mulheres leve uns aos outros à vivência da santidade e da plenitude do seu amor. Pois, o corpo humano é corpo do Espírito. Ele não é somente o lugar da vida pessoal, ele é lugar também da presença divina. O corpo humano é santo porque é habitado pelo Santo graças ao Filho, e ainda é chamado à santidade pelo Filho. É pela ação do Espírito Santo no corpo humano, que a sexualidade também é chamada a se configurar como santidade. E o exercício da sexualidade deve levar o outro a se aproximar de Deus, pois o fim último que se deve descobrir na sexualidade é sempre o da comunhão com Deus.

O Novo Testamento orienta ao ideal primeiro da criação carinho conjugal. Se em Cristo há uma entrega total por amor, de igual maneira o homem e a mulher se unem profundamente e fazem desaparecer toda possibilidade de ruptura e divisão. Por razão do batismo, o homem inteiro, até em suas estruturas corporais, tem sido transformado pela presença salvadora de Cristo. Jesus, ao assumir o corpo humano, o resgata de sua perversão e caducidade para dar a ele um novo destino, que o eleva até uma comunhão com Deus.³⁶⁵

Todavia, compreender o plano de Deus para o corpo e o sexo diz respeito à Revelação e à perspectiva de todo o Evangelho, de todo o ensinamento, de fato, de toda a missão de Cristo. Porque o corpo é importante para a teologia e para a compreensão da vida humana.

³⁶³JOÃO PAULO. Papa, *Homem e Mulher os criou*. Catequese sobre o amor humano. São Paulo: EDUSC, 2005.

³⁶⁴CONGREGAÇÃO PARA EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Orientações educativas para o amor humano*. 1983, n° 23-27.

³⁶⁵AZPITARTE, 2001, p. 83

Porque a realidade última e definitiva é revelada através do corpo, através do Verbo tornado carne. Cristo, através de seu corpo, revela totalmente o homem para si mesmo, e torna claro seu chamado supremo.³⁶⁶ O mistério de amor e comunhão não é algo que está “lá fora” em algum lugar. Ele está “bem aqui”, estampado na inteira experiência pessoal de “ser um corpo”, de ser um homem ou ser uma mulher. A criação do ser como homem ou mulher e o desejo de comunhão é “o fato fundamental” da existência humana.

A humanidade já foi incorporada ao Cristo, à sua pessoa, à sua história, à narrativa da salvação. Porém, enquanto se vive no corpo humano, esta incorporação na sua dimensão ética vai acontecendo no dia a dia por meio das escolhas humanas, na abertura ao ‘outro’ e no desejo de realizar com ele uma aliança amorosa. É o cuidado pelo espírito que vivifica o corpo, na sexualidade humana, unindo-se ao ‘outro’, ao seu corpo no amor.

Deste modo, a ética da sexualidade ganha novo sentido, a partir do momento que há este cuidado, esta entrega mútua no amor de Cristo guiado pelo Espírito. “*O chamado de amor, que presidiu a todo o processo da criação, continua atuando de modo abundante através da ação redentora de Cristo*”.³⁶⁷ Nunca o ser humano poderá ficar à margem da força redentora de Cristo. Todo ser humano é feito para viver em comunhão com os outros seres, capazes de amar, e não se fechar em si.

Ora, se o corpo é lugar da santidade graças ao Espírito de Cristo que nele habita, esta santidade evoca a interpelação incessante do Espírito a fim de que cada ser humano entre no caminho da acolhida do Dom e que esta acolhida o impulse para a aliança com o outro que se dá pela responsabilidade com este ‘outro’. Assim, a sexualidade abre-se para a responsabilidade como lugar de santificação e o corpo habitado pelo Espírito, torna-se lugar de santidade porque se faz na fidelidade à promessa da Aliança.

O corpo é verdadeiramente corpo quando realiza sua vocação em Cristo, ou seja, tratado como lugar da escolha fundamental da união e da aliança entre o homem e a mulher em Cristo. Essa vocação só vai se realizando pouco a pouco, no decorrer da história humana, pela ação do Espírito do Cristo, que dá o sentido na relação com o ‘outro’. Esse sentido relacional do corpo e da sexualidade pela humanidade de Cristo consiste numa relação amorosa movida pelo Espírito daquele que realizou a Nova Aliança com a humanidade por meio do seu corpo entregue para a sua salvação.

Portanto, sendo dom de Deus, a sexualidade não pode ser vista como algo separado do homem, mas algo essencial para a salvação. “A sexualidade humana é um bem: parte daquele

³⁶⁶ GS, 22

³⁶⁷ LIBÂNIO, João Batista. *Pecado e opção fundamental*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 71.

dom criado que Deus viu ser ‘muito bom’ quando criou a pessoa humana à sua imagem e semelhança e ‘homem e mulher os criou’.³⁶⁸ O corpo e a sexualidade tornam-se elo de união com Deus e meio de salvação, marcados pela incorporação ao corpo de Cristo, encontram uma dimensão ética fundamental apontada pela Revelação cristã na experiência do seguimento de Cristo, e por Levinas na acolhida deste dom no corpo do ‘outro’ e na aliança com o ‘outro’ no amor.

3.2.2. Novo sentido ético teológico da Sexualidade humana para a Contemporaneidade

*“O outro é rosto... é a ele que encontro no contato quente de seu corpo. Ver seu rosto é ouvir um interdito e um apelo que vem de mais longe do que sua fenomenalidade”.*³⁶⁹

A experiência do corpo e a vivência da sexualidade na Cultura Contemporânea trazem conseqüências e desafios para a ética teológica da sexualidade. Há várias significações sendo dadas à sexualidade que pesam o discurso ético, especialmente o discurso ético teológico cristão. O corpo e sexo estão unidos na história humana e desvelados numa atual cultura somática, onde as pessoas fazem o que é o corpo e o sexo hoje, criam os seus esteriótipos. Sente-se, então, a grande necessidade de (re) significar a ética da sexualidade cristã e auscultar os caminhos que ela vai apontando no decorrer dos tempos.

A tentativa de resposta à cultura somática, tendo em vista a moral do espetáculo na qual o corpo e o sexo estão inseridos, passa pela ética da alteridade levinasiana. Essa ética filosófica proposta por Levinas é a experiência ética do face a face por excelência, como possibilidade de se viver uma ética da sexualidade mais comprometida com o outro.

A ética levinasiana revela uma sexualidade humana relacional, ética do rosto, do corpo a corpo, que recupera a dinâmica do desejo, da carícia, do cuidado, da erótica, que se dá pela sensibilidade e responsabilidade pelo ‘outro’. A busca pela verdade a respeito de outrem reside no face a face, entre a palavra de quem apela e a de quem responde, ela não consiste em desvelar o ser do Outro, mas em cumprir o que ele ordena. A verdade não está, portanto, no ver, nem no captar, “modos da fruição, da sensibilidade e da posse”, “relativos” e “egoístas”, senão na “transcendência em que a exterioridade absoluta se apresenta exprimindo-se.”³⁷⁰ Assim, o rosto “não reluz”, fala. É a presença viva da santidade de outrem entregue à sua própria luz.

³⁶⁸ Gn 1,27

³⁶⁹ LACROIX, 2009, p. 137

³⁷⁰ TI, p. 154

Nesse sentido, viver a sexualidade humana cristã a partir do rosto significa responder ao apelo do outro. “O encontro com outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência”.³⁷¹ Se a responsabilidade nasce como recebimento afetivo do Outro, ela se consoma como dom de si ao Outro.

Com efeito, responder a outrem consiste em “encontrar recursos” à sua miséria “essencial”.³⁷² A responsabilidade que se tem pelo outro é o bem, e, não simplesmente o querer agradar a si próprio na pessoa do outro. E o primeiro recurso que o eu encontra para dar ao Outro suplicante, “despojado” e “nu”, que lhe visita, é a própria riqueza de seu mundo, tudo o que ele é, pode e tem: seu corpo, sua casa, trabalho, amor, carícia. Pois, o dom de si começa no dom do que é seu.

Todavia, a proposta ética de Levinas tem ligação com a revelação cristã e não se configura, em primeiro lugar, em torno à resposta sobre o que se deve fazer, mas se coloca diante da escuta da “pergunta do rosto” que ao constituir a subjetividade como criaturalidade, institui a “moralidade como responsabilidade” pela justiça em relação ao próximo ao “terceiro”. Referir-se à sua ética é ter de associá-la a uma antropologia criacional ou à subjetividade como temporalidade e, ao mesmo tempo, associá-la à “questão de Deus”, cujo Rosto é “vestígio” do infinito. Diante do rosto, viver significa “um-para-o-outro na justiça, antes de ser um viver-com-o-outro no ser ou em vista do Bem.”³⁷³

Portanto, a contribuição ética de Levinas revela-se extremamente importante para motivar e orientar a ética teológica da sexualidade. Como mobilizadora do humano, ela propicia um enriquecimento contínuo, que atende aos anseios e questionamentos humanos, sem medo do diferente e do novo que está emergindo na Cultura Contemporânea. É uma ética da sexualidade que leva em conta o que Deus quis ao criar o homem e a mulher, que implica na afirmação da igualdade fundamental entre eles, na superação das diversas formas de dominação sexual, do desrespeito à dignidade da mulher, dos dualismos, da negação da alteridade e da banalização que desqualifica a sexualidade.

Deste modo, a ética decorrente da revelação cristã e da proposta levinasiana, implica em viver a sexualidade de um modo autenticamente mais humano, expressando afetividade

³⁷¹ EN, p. 143

³⁷² TI, p. 193

³⁷³ RIBEIRO JÚNIOR, 2005, pp. 14-17

orientada pelo amor e pelo compromisso com o 'outro'. Pois, o único acesso a Deus passa necessariamente pela responsabilidade pelo outro homem.³⁷⁴

Vale ressaltar que o cristianismo tem um papel determinante na ética da sexualidade devido a sua originalidade antropológica e teológica. Porém, hoje ele tem perdido muito dos elementos de uma fenomenologia do Eros que integra o homem e mulher dentro da revelação cristã. Se para o cristianismo o corpo não é somente algo ao qual se deve respeito pela sua dignidade de criatura, por outro lado, é expressão da pessoa, da carícia, da hospitalidade, da fecundidade, do desejo, lugar da presença divina na humanidade, então urge recuperar esses elementos fundamentais para a vivência da sexualidade na contemporaneidade. Criado à imagem e semelhança de Deus, o corpo humano está marcado pelo corpo do Cristo e pelos sacramentos. A revelação insiste na antropologia cristã de um corpo unificado e longe de dualismos e oposições que o instrumentalizam e o manipulam, não possibilitando uma relação profunda de entrega e abertura ao outro.

Para o cristianismo o corpo será sempre santo, habitado pelo Espírito de Cristo, o único Santo. Mas, convém lembrar que o Cristianismo não é uma via de perfeição humana, mas de santidade. Na visão cristã, a sexualidade inspirada no amor é uma ética do amor que se concretiza na aliança ao corpo do outro, versada sobre a entrega ao totalmente outro.³⁷⁵

Entretanto, para repensar um novo sentido para a ética 'teológica' da sexualidade, foi preciso, nesse capítulo, abordar uma antropologia bíblica e teológica, em vista às contribuições de Levinas, que pensa o ser humano unitário corpo-alma-espírito. Chamado à santidade. Incorporado a Cristo, ao rosto, à história de Cristo. Um ser humano que em toda história da salvação busca a sua identidade e descobre o seu 'eu' no face a face com o 'outro', com aquele ou aquela que é o diferente de si.

A partir da revelação cristã e da ética levinasiana, o existir 'com' representa uma partilha verdadeira da existência. Todas as relações são transitivas. Tocar, ver o outro, mas não ser o outro. Toda criatura é capaz de entrar em comunhão com o 'outro' diferente de si, porque o 'outro' se revela na partilha do seu ser e se deixa mostrar enquanto dom. Ser dom para o outro, comunicar com o outro no amor gratuito e incondicional.

No entanto, somente a ética pode instaurar uma relação pessoal com Deus. A ética teológica da sexualidade à luz da humanidade de Cristo e da 'ética da alteridade' situada, histórica, cultural e social, é capaz de levar todo ser humano à consciência de que o corpo e o sexo são mais do que a mídia apresenta, mais do que instinto, mais do que as tecnologias

³⁷⁴ RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 117

³⁷⁵ LACROIX, 2009, p. 204ss.

produzem, mais do que a cultura somática propõe. Corpo e sexo não são motivos de espetáculo. A ética teológica da sexualidade é capaz de resgatar a alteridade na dinâmica libertadora da história como um dos maiores desafios da atualidade, como a possibilidade de viver nas relações humanas a humanidade de Jesus Cristo. Trata-se de um encontro com o rosto do outro que pede uma fala, uma resposta, pois é revelação.

Nesse rosto há o descobrimento profundo da humanidade do ser. Do contato como relação ética, o eu compreende-se de antemão como ação em prol do outro, como existir para o outro ou responsável pela redenção do outro.³⁷⁶ (Re) significar o sentido da ética da sexualidade para a contemporaneidade é compreender o corpo como o único caminho para chegar à outra pessoa, sem ficar seduzido pela aparência e atração que a cultura somática convida, mas redescobrir diante da realidade, o sentido humano da alteridade que se dá no encontro, na proximidade, no diálogo do homem e da mulher.

Pela experiência amorosa revelada em Cristo e pela ética da alteridade levinasiana, se deveria encaminhar a sexualidade nos dias atuais, o amor pelo 'outro' é o protagonista das experiências humanas afetivas, todos querem amar e serem amados. Ter a profundidade e pureza da ternura consiste em analisar a atitude de despojamento frente ao rosto e corpo que se ama, o outro deixa de ser uma necessidade e passa a ser sujeito de um 'desejo'. É o desejo que move cada ser humano em direção ao 'outro'. Pois, a sexualidade possui um significado decisivo para o amadurecimento do homem e para a sua integração com os outros.

Dessa maneira, fundamentada na história da salvação e no evento Cristo, a ética da sexualidade, como ética do rosto e do cuidado, orienta para um 'querer ser' da sexualidade como acolhida do outro e doação a ele, para o respeito à alteridade; para a vivência do desejo que não retém o outro como objeto para um gozo egoístico, mas para a partilha de intimidade amorosa, tornando-se fecundo, único e hospitaleiro.

Assim, com a responsabilidade pelo outro cada um pode investir no desejo sem retorno a si na relação e cuidar para que o outro cresça no desejo. Tornar-se o protagonista da própria sexualidade se responsabilizando por sua identidade sexual é uma reflexão pertinente na medida em que sendo a sexualidade da ordem do belo e do bom cada sujeito tem a possibilidade de construí-la, redescobrendo o encantamento do encontro com o 'outro'. Redescobre, sobretudo, a força da vida que brota da fé no Homem novo, plenamente realizado, que é Cristo, capaz de dar o sentido último e a direção maior para todas as dimensões da vida humana, dentre as quais está a sexualidade.

³⁷⁶ TI, p. 283

Em síntese, esse capítulo procurou mostrar o caminho percorrido pela história da sexualidade humana, a sua compreensão e vivência desde a criação até a incorporação a Cristo, em busca de uma (re) significação do seu sentido. Nesse caminho, a sexualidade humana se ‘vê outra’ pela pessoa de Cristo, que recria a humanidade no amor e dá a possibilidade de (re) significar o sentido da ética da sexualidade para os dias de hoje.

Desse modo, se faz necessário também, uma atualização responsável dos valores que correspondem à visão do corpo e do sexo que a teologia antropológica oferece para o agir cristão. Em Cristo é possível viver a responsabilidade, o acolhimento, a ternura, a alteridade como dom do Espírito que age no corpo e na sexualidade. Estas categorias tão humanas e levinasianas são capazes de abrir novas vias para se pensar os desafios contemporâneos refletindo sobre a urgência do sentido ético cristão da sexualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A importância e o reconhecimento do pensamento levinasiano no cenário da ética da sexualidade contemporânea é inegável. Ao finalizar esse estudo sente-se que a perspectiva filosófica assumida por Levinas em “Totalidade e Infinito” põe filosoficamente as formas de pensar do ser humano em juízo provocando e ao mesmo tempo exigindo a acolhida da idéia do ‘outro’ e da ‘relação’ com o outro.

Emerge daí a relevância das categorias levinasianas do corpo para que a ética cristã da sexualidade possa ser concebida de maneira real ao mistério da encarnação do Verbo. Ao desenvolver um estudo sobre a antropologia do corpo constata-se que somente a ‘ética do rosto’, do cuidado com o outro, com corpo e o desejo do outro, é capaz de responder a contemporaneidade e renovar o sentido ético teológico da sexualidade, ultrapassando os seus limites e desafios.

No decorrer desse estudo, insistiu-se sobre a relevância da antropologia do corpo levinasiana, em “Totalidade e Infinito”, como possibilidade ética do ser humano tornar-se realmente mais humano nas suas relações, acolhendo e descobrindo o outro como dom. Ao começar pela contextualização do corpo e do sexo na cultura contemporânea pode-se perceber esta possibilidade levinasiana em responder à nova concepção de ser humano e aos novos desafios que a cultura apresenta. Constatou-se que a experiência do corpo e a vivência da sexualidade desveladas na atual cultura somática e na moral do espetáculo, proporcionam um corpo e uma sexualidade desencarnados, sacralizados e separados do ser humano.

Entretanto, foi visto que esta mesma cultura resgatou uma linguagem positiva da sexualidade, retirando-a do esquecimento e libertando-a do erotismo que a muito a deixa reduzida à linguagem, não permitindo-a desvelar em seu mistério.

Assim, as questões relacionadas ao corpo e a sexualidade precisam de novos caminhos, pois não suportam a pluralidade que emergiu na pós-modernidade. Urge, portanto, repensar uma ética da sexualidade que corresponda às novas descobertas e conquistas sem o detrimento de seus valores. Uma ética mais humana movida pelo encontro, pela acolhida do outro, que se preocupe em postular uma relação com o ‘outro’ como alteridade real. Deste modo, emerge a proposta ética de Levinas que se preocupa em pensar a alteridade a partir de uma situação concreta. Ele propõe uma passagem por inteiro e sem retorno à alteridade do Outro que somente se cumpre como relação ética.

A proposta de Levinas possibilita realizar um diálogo fecundo com a cultura contemporânea, somática, a partir da fenomenologia de Eros associado a ética da alteridade. Graças ao seu pensamento, o cristianismo é instigado a reelaborar uma ética teológica da sexualidade que corresponda aos anseios da atual cultura. A ética filosófica levinasiana permite conceber um pensamento da sexualidade fundada no Desejo, o qual se caracteriza em primeiro lugar pela humanização de Eros naquilo que nele há de ambivalente e potencialmente des-humanizante para o ser humano, para o outro e para a relação que nasce do face a face. O rosto do outro(a) como alteridade interpela ao eu e o convida à responsabilidade e a responsabilidade estrutura-se em função não do dever mas do desejo infinito do outro.

Ora, um dos elementos estruturantes da ética da sexualidade é o desejo e este aparece associado à responsabilidade. Portanto o desejo que nasce do contato com o outro e que move a vivência da sexualidade aparece nesse horizonte associado à impossibilidade de permanecer indiferente ante o rosto “despojado” e “nu” que chama o ‘eu’ à responsabilidade, fundamento indispensável das relações eróticas, e não só, mas de todas as relações possíveis na sociedade como um todo.

Se a ética da sexualidade se delinea a partir da reflexão da ética da alteridade, Levinas faz questão de associar a ética com a humanidade ou com outra forma de humanismo cuja origem fundamenta-se na relação ética. Nesse sentido, a nova concepção de humanismo que nasce da ética do rosto permite fazer estender a compreensão deste humanismo e suas consequências para uma ética da sexualidade. Na verdade seria o mesmo que dizer que a ética da sexualidade consiste na experiência de outro humanismo que nasce do encontro com o Rosto pelo fato de Eros ser vivido na perspectiva do Desejo.

Nota-se, então, com este estudo, a ousadia levinasiana ao expor mais detidamente a Eros, acentuando a necessidade de apresentar a erótica como um âmbito possível de se fazer a experiência da relação original com o outro, respeitando a sua alteridade. Levinas sugere a relação erótica como situação capaz de exhibir ‘a pureza da alteridade do outro’, defendendo uma alteridade que não é a simples inversão da identidade, mas a essência do outro.

Ora, um novo sentido para a ética da sexualidade na contemporaneidade pede a humanização do Eros! Pensar em Eros é pensar em relação. Ir ao encontro do outro e aceitá-lo é cuidar, é tornar-se responsável por seu corpo, pela humanidade de Eros a partir da Lei do Desejo do outro. Levinas ao tratar das categorias do corpo, propõe uma possível ética como fundamento indispensável das relações eróticas, na tentativa de recuperar o valor da ética sobre a erótica sem negá-la.

No entanto, percebeu-se neste estudo, como a ética teológica concebe a humanização da sexualidade através de seus significantes que, por sua vez, já estão presentes na Revelação cristã e são desenvolvidos na antropologia do corpo de Levinas. A revelação cristã fala do ser humano e ao falar do corpo e do sexo não perde de vista a humanidade de Cristo. Constatou-se então que a revelação da alteridade de outrem constitui o evento instaurador da própria ética teológica. A sexualidade é um bem, um chamado a se fazer dom. Ela aproxima e une as pessoas levando-as a viverem em comunhão. Nela, e por ela, a pessoa, o rosto, o corpo se revelam supondo autenticidade numa doação que integre intimidade, desejo e ternura.

Nesse sentido, se evidencia a sexualidade não como puro instinto, recheada de preconceitos dualistas, mas como desejo do outro, do corpo do outro que possui uma história e se constitui como tal na relação com o corpo do outro. Ao concluir este estudo levinasiano, sob uma vivência cristã, vê-se possível a reestruturação ou a construção de uma nova ética da sexualidade que se contraponha à tendência da nova cultura somática centrada no gozo ou no prazer imediato marcada pelo espetáculo do corpo e pela experiência da sexualidade sem Desejo e cuidado.

É nessa perspectiva do sentido do Desejo e do cuidado do outro como corpo/sexo, que a contribuição de Levinas se faz concreta para a re-significação do sentido ético da sexualidade cristã para os dias de hoje. A irrupção do 'Outro' no mundo do 'eu' transforma as atitudes egoístas em abertura, comunicação, paciência, substituição e responsabilidade. Essa é a característica mais forte da subjetividade para Lévinas.

Enfim, se a ética da alteridade desperta o eu para a responsabilidade, para o cuidado e esses são vividos como desejo, no âmbito da sexualidade esta mesma responsabilidade começa na ternura e na carícia. Assim, a ética do rosto esboça uma (re) significação da sexualidade que afeta tanto o ser humano, o outro e a própria relação que nasce do vínculo carnal que se estabelece na relação marcada pelo desejo, pela carícia, pela volúpia que desemboca na ternura pelo outro.

Do confronto com o pensamento levinasiano da sexualidade a visão cristã do corpo e do sexo poderá voltar às suas raízes bíblico-antropológica e recuperar o sentido da vida e da vocação da pessoa como relação. A sexualidade, como força da pessoa pensada como relação corpo a corpo com o outro, abre-se ao dinamismo da maturidade e integração pessoal, edifica o 'eu', tende a realizar a abertura da pessoa ao mundo do 'outro', ao social, às relações interpessoais.

Contudo, se torna cada dia mais desafiador para os cristãos a vivência mais humana da sexualidade na contemporaneidade. Somente a partir da estrutura do cuidado de si e do outro,

pela ética do rosto, realiza-se a humanização das relações e do próprio sentido da sexualidade humana voltada para a alteridade de outrem e fundamentada na pessoa de Cristo. A ética da sexualidade proveniente do pensamento levinasiano se revela com grande pertinência para a cultura somática e performática do sexo na contemporaneidade. Sobretudo quando o corpo e o sexo insistem em se tornarem banais, objetos manipuláveis.

Ora, o grande esforço que Levinas tenha feito de associar ao cuidado do outro a dimensão de santidade, não foi em vão. Pois, uma ética da sexualidade ao passar pelo cuidado e proteção da humanização de Eros, torna possível compreender e viver, nos dias de hoje, a ética da sexualidade cristã desafiada pela alteridade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Teologia Moral: o que você precisa viver e saber*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Introdução à Teologia Moral: O grande sim de Deus à vida*. 2ª. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- _____. *Moral Cristã: temas para o dia a dia*, 5ª ed., Petrópolis: Vozes, s/d.
- ANATRELLA, Tony. *O sexo esquecido*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. V.2. São Paulo. Loyola. 2000-2003.
- ARANHA, M. L. A. de; MARTINS, M. H. P. *Filosofando: Introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1981.
- AZZI, Armindo. DIZIONARIO DI ETICA CRISTIANA. *Ética cristã*. ASSISI: Cittadella, 1978.
- AZPITARTE, Eduardo Lopez. *Práxis cristã*, v. II. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____. *Fundamentação da Ética Cristã*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Simbolismo de la sexualidad humana: critérios para uma ética sexual*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- _____. BASTERRA, F. J. Elizari, ORDUÑA, R. Rincón. *Práxis Cristã II: opção pela vida e pelo amor*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BECKHÄUSER, A. (org.) *A carta a Diogneto – Tradução do original grego pelas Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria – São Paulo*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA Tradução ecumênica (TEB), São Paulo: Loyola, 1994.
- BINGEMER, Maria Clara L. *Alteridade e vulnerabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- BLANK, Renold J. *Deus na história: centros temáticos da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de Cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. *Evangelho do Cristo cósmico: a busca da unidade do todo na ciência e na religião*. Record, 1971.
- BORN, A. Van Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BRETON, David Le. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2003.
- _____. *A sociologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- CALLIGARIS, Contardo. *O antinarciso*. In: Caderno Mais! Folha de São Paulo, São Paulo, 25 set. 1994.
- CARBONARA, Vanderlei. *Justiça e responsabilidade no pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, 2002.
- CINTRA, Benedito Eliseu L. *Éticas em Diálogo: Levinas e o Pensamento Contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- CHALIER, Catherine. *Lévinas a utopia do humano*. Lisboa: Piaget, 1996.
- _____. et ABENSOUR, M. (Dir.). *Emmanuel Levinas*. Cahier de L'Herne. Paris: LGF, 1991.

- CHAUÍ, Marilena. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CORBÍN, Alain. *História do corpo: as mutações do olhar: o séc. XX*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *História do corpo: da revolução a grande guerra*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *História do corpo: da renascença às luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- COMBLIN, J. *Antropologia cristã*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *A sabedoria cristã*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- COMPAGNONI, F; PIANA, G; PRIVITERA, S. *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo, 1997, p. 1145.
- COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- _____. *O uso perverso da Imagem Corporal*. Cadernos de psicanálise do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro 17 (2004) 91-108. <http://jfreirecosta.sites.uol.com.br> – acesso em 07/04/2010.
- COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma Introdução*. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2000.
- DÉBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. In: *L'Écriture et la Différence*. Paris: Seuil, s/d.
- DOUGLAS, M. *Les structures du culinaire*. Citado em VICENT, G. "O corpo e o enigma sexual. In: Ariès, P. & DUBY, G. *História da Vida Privada*, vol. 5
- DURAND, Guy. *Sexualidade e fé: síntese de teologia moral*. São Paulo: Loyola, 1989.
- EISLER, Riane. *O prazer sagrado: sexo, mito e a política do corpo*. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- FABRI, Marcelo. *A ética como dessacralização em Lévinas*. Veritas. Porto Alegre: Revista Trimestral de filosofia da PUC RS, v. 46, n. 2 (182). Jun. 2001, p. 295-302.
- FEATHERSTONE, M. *O curso da vida: corpo, cultura e o imaginário no processo de envelhecimento*. In: DEBERT, G. G (org.) *Antropologia e velhice*. Coleção Textos Didáticos 13, UNICAMP-IFCH, 1994.
- FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história: ensaio de uma Cristologia como história*. São Paulo, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: vontade do saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. *Historiada sexualidade III: o cuidado de si. Paz e terra*, 2007.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p.80
- FUCHS, Eric. *Deseo y ternura: fuentes e história de uma ética cristiana de la sexualidad y del matrimônio*. Bilbao: Desclée De Brouwe, 1995.
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.
- GUILLEBAUD, Jean Claude. *A Tirania do prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. *Lê príncipe d'humanité*. Paris: Ed. Du Seuil, 2001.
- HALDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2006.
- HARING, Bernhard. *Moral personalista*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- _____. *Livres e fiéis em Cristo*, v. II. São Paulo: Paulinas, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1927.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à fenomenologia*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo, Madras, 2001.

- KEHL, Maria Rita. *Com que corpo eu vou?* In: BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita. *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004. p.174-179. (Coleção Estado de Sítio).
- _____. *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004. p.63-84. (Coleção Estado de Sítio).
- KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru – SP: EDUSC, 2001. 452p.
- KAYSER, Paulette. *Emmanuel Levinas: la Trace du Féminin*. Paris: PUF, 2000.
- _____. Cita um trecho de uma entrevista com Lévinas concedida à revista *Construire*, 2000.
- LACROIX, Xavier. *O corpo de carne*. Loyola; São Paulo, 2009.
- _____. *Homem e mulher: a inapreensível diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- _____. *Le Corps et l'Esprit*. Paris: Vie Chrétienne, 1996.
- LATOURELLE, R. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- LEERS, Bernardino. *Família, casamento, sexo*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Moral cristã e autoridade do Magistério Eclesiástico: conflito e diálogo*. Aparecida: Santuário, 1991.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- _____. *Entre nós: ensaios sobre alteridade*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- _____. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *De otro modo que ser, o Mas Alla de la Esencia*. Tradução de Antonio Pintor Ramos Salamanca: Siqueme, 1987.
- _____. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Noms Propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976.
- _____. *Quatre Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit, 1968.
- _____. *Difficile Liberté: Essais sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976.
- _____. *De Deus que Vem à Idéia*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis, Vozes, 2002.
- LIÃO, Ireneu de. *Contra as heresias*. Coleção Patrística, Volume V, Ed. Paulus. s/d.
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da modernidade: em coleção fé e realidade*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Pecado e opção fundamental*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1976.
- LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'água, 1989.
- LOURO, Guacira Lopes. *Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 12
- LUCIA, Maria Cristina. *A ditadura do corpo*. Disponível em: <http://www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/7445>. Data de acesso: 28/06/2010.
- MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. *Pensar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- MAUSS, Marcel. *As técnicas corporais*. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

- MELO, Nélio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre/Recife: EDIPUCRS/INSAF, 2004.
- MENEZES, Magali Mendes de. *O Dizer: um ensaio desde E. Levinas e J. Derrida sobre a Linguagem do Outro, da Palavra e do Corpo*. Tese de Doutorado. Ricardo Timm de Souza (Orient.). Porto Alegre: PUCRS, 2005.
- _____. *A linguagem do dizer em um corpo que se apresenta como ético*. Veritas: revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, ISSN 0042-3955, Vol. 52, Nº. 2, 2007.
- MERLEAU-PONTY. *O visível e o invisível*. 1971
- MOLTMANN, Jürgen. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MOSER, Antônio; LEERS, Bernardino. *Teologia Moral: impasses e alternativas*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- MOSER, Antônio. *O enigma da esfinge: a sexualidade*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- NUNES, Etelvina Pires L. *O Outro e o Rosto: Sondagem sobre os Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: A.P.P.A.C.D.M, 1992.
- NUNES, César Aparecido. *Desvendando a sexualidade*. Campinas, SP: Papirus, 1987.
- ORTEGA, Francisco J. G. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- _____. *Das utopias sociais às utopias corporais: identidades somáticas e marcas corporais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- PALÁCIO, Carlos. *Jesus Cristo, história e interpretação*. São Paulo, 1979.
- PAIVA, Márcio Antônio de. *Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade*. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.7, n.88, 2000.
- PARKER, G. Richard. *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. Best Seller, 1991.
- _____. *Cultura sexual, transmissão do HIV e pesquisa sobre AIDS*. In D. Czeresnia (Org.), *Aids: Pesquisa social e educação* (pp. 17-45). São Paulo: Hucitec, 1995.
- PELIZZOLI, Marcelo. *O dizer da alteridade além do ser: Lévinas e o sentido de conhecimento e linguagem*. Porto Alegre: Veritas, v. 47, n. 2 (186), Jun. 2002, p. 145-158.
- _____. *A Relação ao Outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- _____. *Levinas: a Reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PIVATTO, Pergentino Stefano. *A questão de Deus no pensamento de Levinas*. Porto Alegre: 2002. Texto manuscrito.
- _____. *Ser moral ou não ser humano*. In: Revista Veritas. Porto Alegre, v. 44, n. 2, jun. 1999.
- QUEIRUGA, A. T. *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Ética, alteridade e transcendência*. Caderno Teologia Pública. Unisinos, ano IV, n. 32, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1999.

- _____. *A maravilha, o descaminho, o Enigma*. Revista Paz e Terra 1 (1967), n.5, p. 27-38.
- RUBIO, Antônio Garcia. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- RUIZ DE LA PENA, J. L. *O dom de Deus*. Petrópolis, 1997.
- SANTAELA, Lúcia. *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. Paulus: São Paulo, 2004.
- _____. *Cultura das mídias*. 3. ed. Experimento: São Paulo, 1996.
- SANTOS, Luciano Costa. *A outra lucidez: apontamentos sobre Totalidade e Infinito*. Revista do Instituto Salesiano de Filosofia. Studim. Recife, ano1, v. 3, n. 5-6, 2000.
- SOUZA, Ricardo Timm; PIVATTO, Pergentino S.; FABRI, Marcelo; SUSIN, Luiz Carlos. *Éticas em Diálogo: Levinas e o Pensamento Contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: Dez Ensaios sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. *Levinas e a Reconstrução da Subjetividade*. In: Revista Veritas. Porto Alegre, v.37. nº 147, set.1992.
- THEVENOT, Xavier. *Perspectivas éticas para um mundo novo*. São Paulo: Salesiana, 1984.
- Wikipédia, a enciclopédia livre. <http://pt.encyclopédia.org/wiki/ObanquetedePlatão>
- VASQUEZ MORO, Ulpiano. *A teologia interrompida: para uma interpretação de Emmanuel Lévinas I e II*. Belo Horizonte: Perspectiva Teológica, v. 14 Jan./abril 1982, n. 32, v.15 Set/dez. 1983, n. 37.
- _____. *El Discurso sobre Dios en la Obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.
- _____. *Primeira aproximação à obra de Emmanuel Levinas*. Síntese, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, 2005, p. 86.
- VIDAL, Marciano. *Moral do Amor e da Sexualidade*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- _____. *Ética da sexualidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Moral das Atitudes*, vol. I: moral fundamental. Aparecida: Santuário, 1978.
- _____. *Ética Teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Dicionário de ética teológica fundamental*. Navarra: Verbo Divino, 2000.
- _____. *Para conhecer a ética cristã*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- VIEIRA, Galdino Nunes. *Amor, sexo e erotismo*. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 1978

Documentos da Igreja Católica

- BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica 'Deus caritas est'*. São Paulo: Loyola, 2005.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. *Sexualidade humana: verdade e significado*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1996.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Libertar o coração do homem: subsídios para uma teologia do corpo*. São Paulo: Cidade Nova, 1980.
- _____. *Carta Encíclica 'Evangelium Vitae': sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. *Homem e Mulher os criou: Catequese sobre o amor humano*. São Paulo: EDUSC, 2005.
- _____. *Carta Encíclica Veritatis Splendor: sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja*.
- _____. *Congregação para educação católica: Orientações educativas para o amor humano*, 1983.
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração sobre alguns pontos de ética sexual*. Petrópolis: Vozes, 1976.

VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. 27ª edição. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina*. 27ª edição. Petrópolis: Vozes, 1998.