

**Andréia Cristina Serrato**

**UMA LEITURA ÉTICO-TEOLÓGICA DA SEXUALIDADE  
SEGUNDO XAVIER LACROIX**

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.

Área: Teologia da práxis cristã.

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior.

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
Belo Horizonte  
2009

## **AGRADECIMENTOS**

Aos amigos e amigas pelo cuidado recebido e com os quais aprendi um caminho mais humanizante.

Agradeço ao meu orientador, por seu cuidado e por seu estímulo.

Agradeço ao Paulinho, por neste período ter me interpelado, ainda, mais em seu rosto, seus gestos de ternura. Em muitos momentos, tive força de continuar, somente por sua presença.

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo apresentar uma leitura ético-teológica da sexualidade, segundo Xavier Lacroix. Para tal percurso torna-se mister apresentar o corpo e a sexualidade na contemporaneidade. Na atual cultura somática há uma hipervalorização do corpo e da sexualidade. Esta cultura apresenta valores e desafios referentes a ambos. Sendo assim, não há como propor uma ética sem antes conhecer a realidade na qual ela se inscreve. Apresenta-se, então, a novidade da ética de Xavier Lacroix. Uma ética da erótica a qual revela o ser humano como corpo de carne (pessoa, história inteira), como relação. Em que o sentido da sexualidade humana, vem do outro. O autor parte da manifestação do fenômeno, através da fenomenologia dos gestos carnis. Um caminho no qual o corpo aparece como sensibilidade. Na dinâmica de tais gestos inaugura o movimento do desejo e da ternura. Temos então uma ética orientada para o dom, acolhida, abertura ao outro, cuidado e desejo. A abordagem do corpo e da sexualidade assume o caráter eminentemente ético-teológico. A revelação cristã desvela-nos um corpo de carne, um ser humano encarnado. Aponta-se, assim, para um dado da antropologia cristã, a saber, o caminho da dessacralização da sexualidade. A ênfase da ética teológica cristã da sexualidade encontra-se na incorporação ao corpo de Cristo.

Palavras chaves: carne, corpo, sexualidade, cultura somática, dom, revelação.

## ABSTRACT

The aim of this research is to present a reading ethical-theological of the sexuality, according to Xavier Lacroix. For this, to become mister to present the body and the sexuality in the contemporary. At current, somatic culture has a hypervalorization of the body and the sexuality. This culture present values and challenges concerning both. Thus, don't have how the reality that it inserts. Present, then, the newness of the Xavier Lacroix's ethic. A ethic of the erotic what reveals the human as a body of flesh (person, full story), as regards. In the sense that human sexuality, comes from another. The author of the manifestation of the phenomenon through phenomenology of carnal gestures. A path in which the body appears as sensitivity. In the dynamics of such gestures inaugurates the movement of desires and tenderness. Then, we have an ethics oriented to the talent, reception, opening of another, care and desire. The approach of the body and the sexuality assumes the character highly ethical and theological. The cristhian revelation reveals a body of flesh, a human embodied. Points up, thus, for a christian of anthropology, to know, the path of dessacralization of sexuality. The emphasis of christian theological ethics of sexuality is in addition the body of Christ.

Key-words: flesh, body, sexuality, somatic culture, talent, revelation.

## SIGLAS DE XAVIER LACROIX

- CC Le Corps de Chair. *Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Paris: Cerf, 2001<sup>4</sup>.
- HM Homem e Mulher: *a inapreensível diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- CP De Chair et de Parole. *Fonder la famille*. Paris: Bayard, 2007.
- TI La Traversée de l'impossible. *Le couple dans la durée*. Paris: Vie Chrétienne, 1997.
- CE Le Corps et l'Esprit. Paris: Vie Chrétienne, 1996<sup>2</sup>.
- CG La Confusion des Genres. *Réponse à certaines demandes homosexuelles sur le mariage et l'adoption*. Paris: Bayard, 2005.
- LM Le Mariage. Paris: Atelier/Ouvières, 1999.
- PV Passeurs de Vie. *Essai sur la paternité*. Paris: Bayard, 2004.
- AA L'Avenir c'est L'autre. *Dix conférences sur l'amour et la famille*. Paris: Cerf, 2008.
- MI Oser Dire le Mariage Indissoluble. Paris: Cerf, 2008.
- MA Le Mariage de l'amour. Paris: Bayard, 1997<sup>2</sup>.
- AS L'Amour du Semblable. *Questions sur l'homosexualité*. Paris: Cerf, 1995.

## OUTRAS SIGLAS

- DNA Desoxiribo Nucleic Acid
- AIDS Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (SIDA)
- ONU Organização das Nações Unidas.
- AT Antigo Testamento
- NT Novo Testamento

## SUMÁRIO

RESUMO .....	3
ABSTRACT .....	4
SIGLAS .....	5
INTRODUÇÃO .....	8
1. O CORPO E A SEXUALIDADE NA CULTURA CONTEMPORÂNEA.....	13
1.1 A nova cultura somática .....	16
1.1.1 Algumas considerações filosóficas sobre o corpo .....	19
1.1.2 A ciência e o corpo: uma imensa enciclopédia.....	23
1.1.3 A tecnologia “provedora da salvação” do corpo.....	26
1.2. A revolução sexual: “a vontade de saber” .....	29
1.2.1 O “falatório” sexual: as novas significações da sexualidade.....	31
1.2.2 A imediatez do prazer.....	34
1.2.3 Gênero feminino .....	37
1.3 Consequência da cultura somática para a sexualidade.....	41
1.3.1 Moral do “espetáculo”: uma cama de Procusto .....	42
1.3.2 Sexo: produto consumível .....	45
1.3.3 Valores e desafios para a sexualidade .....	47
2 A ANTROPOLOGIA E A ÉTICA DA SEXUALIDADE SEGUNDO XAVIER LACROIX .....	50
2.1 Fenomenologia e densidade da carne.....	54
2.1.1 Retorno à densidade da carne .....	58
2.1.2 Ambivalência de Eros .....	63
2.1.3 Fenomenologia dos gestos carnavais .....	66
2.1.3.1 Carícia.....	67
2.1.3.2 Abraço .....	69
2.1.3.3 Beijo .....	71
2.1.3.4 Penetrar e ser penetrada.....	72
2.1.3.5 Orgasmo.....	73
2.2 Hermenêutica da sexualidade humana .....	76
2.2.1 Acesso ao sentido da sexualidade humana .....	77
2.2.2 Valores da sexualidade .....	80
2.3 Ética da sexualidade.....	82
2.3.1 Chamados à responsabilidade.....	83
2.3.2 Integração .....	86
2.3.3 Normatividade e moral.....	89
3 CORPO E SEXUALIDADE E REVELAÇÃO CRISTÃ .....	94
3.1 Corpo e revelação.....	96

3.1.1 Antropologia Bíblica .....	96
3.1.1.1 <i>Basar e Sarx</i> .....	98
3.1.1.2 <i>Nefesh e psiquê</i> .....	100
3.1.1.3 <i>Ruah e pneuma</i> .....	102
3.1.1.4 <i>Nishamat e soma</i> .....	103
3.1.2 Antropologia teológica .....	106
3.1.2.1 Encarnação e criação .....	107
3.1.2.2 Salvação e redenção .....	109
3.1.2.3 Santificação.....	111
3.2 Antropologia cristã do corpo e a ética da sexualidade.....	113
3.2.1 Encarnação e criação e a sexualidade dessacralizada .....	115
3.2.2 Salvação e redenção na sexualidade.....	119
3.2.3 Santificação e sexualidade cristã.....	123
3.3 Incorporação ao Corpo de Cristo na sexualidade .....	125
3.3.1 A ética da sexualidade e a Metáfora sponsal .....	127
3.3.2 O casal e a ética do cuidado na sexualidade .....	131
CONCLUSÃO.....	135
REFERÊNCIAS .....	139

## INTRODUÇÃO

Estamos em época de mudanças paradigmáticas em que o discurso da atual cultura somática nos interpela a uma transformação radical das antigas representações sobre o corpo e a sexualidade. Pois, neste discurso, o corpo é colocado como uma posse, um outro. E a sexualidade, como realidade humana, torna-se pouco discutida. A todo o momento, faz-se presente um convite à valorização do corpo e da sexualidade em nossa cultura, em um âmbito relacional e encarnado.

Esse panorama inquieta-nos. Com vistas a aprofundá-lo um pouco mais tomamos como referência o teólogo francês Xavier Lacroix (1947-) porque sua reflexão filosófico-teológica, inovadora e encarnada, deixa vestígios capazes de responder aos desafios da atual cultura, no tocante à questão de sexualidade.

Tal pesquisa nasceu do contato com a leitura do livro de Xavier Lacroix *Homem e Mulher: A inapreensível diferença*, na monografia de bacharelado na PUC-PR. A obra suscitou o desejo de aprofundar quanto à compreensão da sexualidade humana, bem como me interpelou, enquanto mulher e leiga, a mergulhar em uma ética da sensibilidade e da erótica. Sua reflexão muito bem articulada na contemporaneidade, mostrou-nos que é possível pensar uma ética cristã da sexualidade, num contexto em que a dimensão relacional da sexualidade encontra-se desvalorizada.

Propomos, então, desenvolver uma reflexão sobre o corpo carnal, sua densidade histórica e sua dimensão espiritual à luz da ética cristã. Desse modo, toda a pesquisa converge para a abordagem do corpo na perspectiva da ética da sexualidade e esta última como lugar do dom, da acolhida e do cuidado, ao mesmo tempo, articulada ao amor e à linguagem relacional. Buscamos certificar este objeto, tendo como hipótese que a reflexão de Xavier Lacroix<sup>1</sup> responde a esta busca, mostrando que o “corpo de carne” é um corpo de sensibilidade, de lugar do dom, da acolhida e de encontrar o outro em sua carne.

Este trabalho foi concebido sob a ótica da teologia da práxis cristã. Na busca de se analisar o caminho humanizante da carne. Considerando isso, nos perguntamos se é possível

---

<sup>1</sup> Xavier Lacroix, atualmente, é professor de teologia moral na faculdade de Lyon. Doutor em Teologia, diretor do Instituto de Ciências da Família e mestre de Conferências na Faculdade de Teologia de Lyon. É, ainda, membro do Conselho Nacional francês da Pastoral Familiar da Igreja católica. É casado e pai de três filhos.



pensar uma ética cristã da sexualidade. Neste contexto, sentimo-nos interpelados à articular os recursos do pensamento contemporâneo sobre o corpo e a sexualidade, com os fundamentos da teologia cristã dos mesmos. E, uma vez alcançada essa articulação, acreditamos ser possível acrescentar uma ética capaz de responder aos desafios atuais no que diz respeito ao corpo e a sexualidade.

Para o desafio proposto nos apoiaremos mais especificamente na obra *Le Corps de Chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, de Xavier Lacroix. Entretanto, utilizaremos outros livros e artigos do mesmo autor, nos quais também há referência de nosso estudo. A abordagem do autor evidencia a grande distância entre o eu e o corpo que é real por um grande número de nossos contemporâneos. Ele recorre à fenomenologia dos gestos carnis: carícia, abraço, beijo, penetração e orgasmo. Reconhece que o sentido de um ato não será puramente transcendente, se o ato não for puramente imanente. Chama a atenção para a linguagem do corpo que eleva a uma compreensão da sexualidade como lugar do dom recíproco. Lacroix estuda então o corpo do ponto de vista da realidade carnal e espiritual à luz do seu caráter fenomenológico, ontológico e ético. Sua ética chama a uma antropologia que permite pensar no vínculo entre corpo e pessoa, entretanto, a antropologia, por sua vez, também integra a ética e esta ilumina a antropologia. O autor convoca ainda a reexaminar os fundamentos de uma ética cristã da sexualidade através do cristianismo que é a religião da encarnação, da eucaristia e da ressurreição. Chama a ultrapassar todo dualismo e ousa afirmar a vocação do corpo à glória espiritual.

A discussão sobre a sexualidade é bastante ampla. São diversos os autores que se dedicam a estudar o tema. Cito apenas como exemplo: Marciano Vidal (1937-), Lopez Azpitarte, Bernard Häring (1912-1992) e Antonio Moser (1939-). De maneira geral, esses autores iniciam o discurso sobre a sexualidade a partir de diversas perspectivas oferecidas pelos saberes convencionais das ciências humanas: biologia, psicologia, sociologia, filosofia e fenomenologia religiosa. A integração desses saberes revela o mistério complexo e integral da sexualidade humana. Tais autores vêem na sexualidade uma maneira de ser no mundo e de se relacionar com os outros como pessoa masculina e feminina. Enfatizam a sexualidade como abertura para o mundo das relações. E, em sua maioria, entendem a relação homem-mulher como complementaridade. Neste sentido, acontece uma unidade plena de valores. Defendem a ideia de que, quando se integra bem a corporeidade, a sexualidade aparece em sua ampla

dimensão pessoal. Assim, acentuam o caráter dialogal que a relação possui. Entretanto, procuram conceituar a sexualidade e envolvê-la em um discurso objetivo.

A abrangência do tema corpo e sexualidade são amplas. São muitas as publicações em torno do tema. No que diz respeito ao corpo nosso foco da pesquisa se encontrará em tratá-lo sempre articulado à sexualidade. O objeto desta pesquisa exclui uma abordagem histórica do problema e o estudo dos documentos da Igreja sobre o corpo e a sexualidade; estes serão considerados como pressupostos. A referência histórica aparecerá, apenas, a medida que apresentarmos o corpo na contemporaneidade e, brevemente, ao abordarmos à antropologia unitária da Sagrada Escritura. Nossa intenção não é aprofundar sobre questões como o pecado, as diferenças entre *eros* e *ágape*, ou fazer uma abordagem somente sobre o amor. Temas largamente explorados na teologia cristã, atualmente. Ou, ainda, questões sobre a saúde do corpo, a fecundidade ou a homossexualidade. Não nos caberá, também, uma análise sobre o sacramento do matrimônio. Tendo presente que o tema é bastante amplo e complexo, poderá ser objeto de um estudo posterior. Embora considerado em nossa pesquisa as diferenças entre homem e mulher, não é nosso intuito aprofundá-lo.

Nossa pesquisa decorrerá em três capítulos. No primeiro, faremos uma exposição do contexto em que se insere o corpo e a sexualidade. Sendo assim, a experiência do corpo e a vivência da sexualidade são indissociáveis. Consideraremos o corpo como ponto de partida da reflexão sobre a sexualidade. Pois a sexualidade não pode ser pensada sem o corpo, visto que o ser humano é eminentemente carnal. O caminho pelo qual iniciaremos será imprescindível para nossa pesquisa. Consideraremos o corpo e a sexualidade inseridos na contemporaneidade. Seria um tanto complicado trazermos a ética de séculos passados para resolver problemas atuais. Fechar-nos-íamos em “um céu de princípios sem o contato com o real” (CC 6). Não nos confrontaríamos às tendências profundas, complexas e múltiplas da sociedade, dentro da qual ela se elabora. Sem este contato, correríamos o risco de fecharmos em discurso puramente pessimista sobre o mundo.

Por isso, com a contextualização do corpo na contemporaneidade, nosso intuito é constatar que a vivência do mesmo está marcada por uma espécie de neo-dualismo uma vez que é valorizada sobremaneira a espiritualização do corpo em detrimento de sua densidade, sua historicidade e seu processo de encarnação. Em vista de sua performance, tende-se a negar sua história e a relacionalidade constitutiva de sua realidade. Entretanto, ao abstrair da atual cultura seus desafios e consequências, procuraremos perceber que o corpo não é objeto

reduzido a uma imagem. Avançaremos, assim, no entendimento antropológico e ético da sexualidade. Nosso trabalho parte da premissa de que o sexo não é manipulável e não se esgota no conceito. Trata-se de recuperar a visão do corpo-carnal enquanto possui uma narrativa, uma história e se constitui como tal na relação com o corpo do outro.

No segundo capítulo apresentaremos, então, como possível caminho para o corpo e a sexualidade a ética de Xavier Lacroix. Com esta abordagem buscaremos, primeiramente, constatar um corpo que se revelará como “corpo de carne”, para assim, ultrapassar uma visão biologicista, dualista e imagética do corpo. Nosso objetivo encontra-se em resgatar a densidade do corpo. Para isso faremos inicialmente o caminho da fenomenologia dos gestos carnis, como nos oferece o autor. Nosso desejo é apontar, assim, para o sentido da sexualidade humana. Um sentido que vem do outro. Ao apresentar sua ética da erótica, Xavier Lacroix, nos lembra que somos carne, temos uma história, somos relação e o sentido da sexualidade humana vem do rosto do outro. Xavier Lacroix nos apresenta uma ética da sexualidade orientada para um caminho humanizante. Para a sensibilidade, acolhida, desejo e do dom. Portanto, a ação ética insiste na acolhida e na promessa enquanto o ser humano é capaz de engajar-se em prol da humanização do seu vir a ser corpo real e carnal.

Com o terceiro capítulo a abordagem do corpo e da sexualidade assumirá, então, o caráter eminentemente ético-teológico, pois o cristianismo sente-se interpelado a dizer e a explicitar a compreensão humano-divina do sexo em vista da humanização da pessoa, a partir do corpo e sua sexualidade. Nesse sentido, o discurso ético-teológico se vê desafiado a levar em conta as novas exigências do corpo a fim de oferecer aos cristãos as condições para o diálogo com a nova cultura somática. Abordaremos a ética da sexualidade a partir da perspectiva teológica e da revelação cristã. Nosso intuito é indicar os pressupostos de Lacroix para se construir uma ética da sexualidade fundamentada em Cristo. Tentaremos perceber como a revelação cristã fala do ser humano. Nesse sentido, uma antropologia cristã do corpo e do sexo, encontra uma de suas matrizes na antropologia bíblica na medida em que nela se insiste numa visão tricotômica do ser humano corpo-alma-espírito. O intuito aqui é de superar a concepção dual do corpo-espírito de corte grego. Articularemos, ainda, a visão bíblica do corpo à antropologia teológica fundamental, ou seja, pensá-la em relação aos eventos da revelação cristã da criação, da salvação, da redenção, da ressurreição e o chamado à santificação. Desvelaremos, então, uma sexualidade chamada à santidade. A ênfase da ética teológica cristã da sexualidade encontrar-se-á na incorporação ao corpo de Cristo. Segundo

Lacroix, nosso objetivo será caminhar para uma sexualidade que se humaniza no encontro com a carne do outro, na união carnal mediante a palavra amorosa, como lugar de aliança ao corpo do outro.

Sendo assim, faremos uma leitura ético-teológica, segundo Xavier Lacroix, procurando articulá-la com os pressupostos de uma ética teológica cristã. Nossa intenção é traçar uma visão da sexualidade que supere as limitações de épocas passadas, mas com dados concretos para que se saiba enfrentar novas ideologias com espírito crítico. Em uma sociedade pluralista, seria bastante prudente uma ética sexual cristã tornar-se compreensível e racional de forma que a pessoa se sinta comprometida com a realização de um projeto ético. Acreditamos, pois, que a obra de Lacroix nos dá os pressupostos para tal desenvolvimento.

## CAPÍTULO I

### 1 O CORPO E A SEXUALIDADE NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

Nunca se falou tanto do corpo e da sexualidade como nas últimas décadas. A cultura contemporânea encontra-se marcada por uma hipervalorização do corpo e da sexualidade. Experimentamos o mundo através de nosso corpo; sendo assim, toda cultura é, necessariamente, cultura do corpo. O corpo tornou-se um referente privilegiado para a construção das identidades pessoais. Há uma série de motivos que apontam para esta novidade. O corpo nunca esteve tanto em evidência, graças à revolução sexual, aos avanços das ciências, sobretudo, das biociências e a da biotecnologia, uma vez que ambas explicitam e aprofundam a compreensão genética e protética do corpo.

No contexto da sociedade industrial, segundo a teoria de Hannah Arendt (1906-1975), filósofa e pensadora política alemã, encontramos as premissas comuns à maioria das explicações do consumismo<sup>2</sup>. Tais premissas que também contribuíram para a nova cultura do corpo: a prática econômica deu origem ao hábito de consumir, sustentado pela demanda emocional do corpo por prazer e ausência de dor, que resulta na insatisfação psicológica permanente do consumidor. A emergência histórica do consumo esteve relacionada a alguns fatores, como por exemplo, o aumento da produtividade industrial, o avanço tecnológico, a produção em grande escala e não mais artesanal. Esses fatores ocasionaram uma transformação imaginária do trabalho em labor<sup>3</sup>. O produtor não mais se sentia o autor de produtos para as necessidades reais, mas de produtos para serem vendidos. Vender tornou-se a meta final da produção. Os objetos tornaram-se cada vez mais descartáveis<sup>4</sup>. Ao lado desta reflexão está a desorientação pessoal pela perda dos valores tradicionais, pois não há mais quem herde o sentido moral e emocional que um dia eles materializavam. Assim ocorre de

---

<sup>2</sup> Consumir, neste contexto, quer dizer a abreviação do tempo de utilização das coisas. Porém, ele tem significados diferentes em diversas épocas históricas; portanto, quanto mais entendermos os ingredientes do consumismo moderno, melhor entenderemos o culto ao corpo. Cf. COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura. Corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, 132. [Daqui para frente: *O vestígio e a aura*]

<sup>3</sup> Hanna Arendt faz distinção entre *homo faber* e *animal laborans*. O *homo faber* é o ser humano que trabalha com as mãos e faz seu próprio utensílio. Produz coisas duráveis. Este foi transformado em *animal laborans* que vive literalmente num mundo de máquinas desde a revolução industrial. Foram substituídas quase todas as ferramentas manuais por máquinas, produzindo coisas efêmeras. Sendo assim, o trabalho foi substituído por labor. Cf. Hannah Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993<sup>6</sup>, 160. [Daqui para frente: *A condição humana*]

<sup>4</sup> Cf. *Condição humana*, 111.

modo similar com o corpo. “As imagens corporais se tornaram instáveis e intercambiáveis, porque nos recusamos a fazer pulsar em nossos ideais éticos que estavam lá antes que eles existissem e que continuariam lá depois que eles cessassem de existir”<sup>5</sup>.

Em relação ao caráter eminentemente cultural da máxima realização do corpo, contamos com a análise de grande importância de Guy Debord (1931-1994), um intelectual dos anos 60. Segundo o autor a origem da “sociedade do espetáculo”<sup>6</sup>, caracteriza-se sobretudo pela perda da unidade do mundo o que resulta na separação do ser com seu próprio corpo. E acrescenta Antony Giddens (1938-), sociólogo britânico, de que a condição do ser humano enquanto corpo na contemporaneidade, caracteriza-se por uma evaporação da *grand narrative*<sup>7</sup>. Deste modo, o corpo que tece o enredo pelo qual somos inseridos na história, tende a desaparecer. Seres com um passado e um futuro tendemos a perder a densidade de nossa história devido ao enfraquecimento da relação entre tempo e corporeidade<sup>8</sup>.

A filosofia, por sua vez, especialmente de corte fenomenológico<sup>9</sup>, tem contribuído para a compreensão matizada do corpo e da sexualidade a partir da ideia de “fenômeno” como lugar de sentido. Do mesmo modo a ética filosófica de corte fenomenológico se debruça sobre o corpo e a sexualidade, considerando-os a partir da sensibilidade e do dom, isto é, assumindo o fato de que somos fruição e sensibilidade. Portanto, a ação ética insiste na acolhida e na promessa enquanto o ser humano é capaz de engajar-se em prol da humanização do seu vir a ser corpo real e carnal.

Influenciados pela nova percepção e pelo impacto da cultura do corpo sobre a compreensão da humanidade do humano, também a religião, especificamente o cristianismo e a teologia moral sentem-se interpelados a dizer e a explicitar a compreensão humano/divina

---

<sup>5</sup> O vestígio e a aura, 174.

<sup>6</sup> Debord define a sociedade do espetáculo como o momento em que o referencial histórico é substituído pelo referencial imagético. Há uma separação consumada entre realidade e imagem; acontece ao mesmo tempo uma unidade e uma divisão na aparência; não há mais tempo e nem história na memória; somente existe o que é espetáculo. Uma sociedade com valores efêmeros, pretendendo o absoluto controle técnico e policial sobre o ser humano e sobre as forças naturais. Neste momento da separação consumada, a afirmação é da aparência sobre a realidade. A expressão da sociedade “adormecida” é o espetáculo. Cf. DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Contraponto: Rio de Janeiro, 1997, 16-17. [Daqui para frente: A sociedade do espetáculo]

<sup>7</sup> Cf. GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991, 12. [Daqui para frente: *As consequências da modernidade*]

<sup>8</sup> Cf. *As consequências da modernidade*, 12.

<sup>9</sup> Filosofia de corte fenomenológico: referente a corrente que tem origem em Edmund Husserl. Cf. Fenomenologia (phénoménologie). In: SPONVILLE, André-Comte. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 246.

do sexo em vista da humanização da humanidade desde o corpo. Na perspectiva cristã o ser humano revela-se sobremaneira “carnal” enquanto vulnerabilidade. A sexualidade e a carne são indissociáveis. Sendo assim, no corpo torna-se possível a relação com o outro e, na carne, expressão da finitude, acontece a encarnação no mundo, permitindo tocar e ser tocado na carne do outro<sup>10</sup>. Esta percepção vem confirmada pela Sagrada Escritura para a qual o corpo assume o caráter ontológico, graças ao fato de que: o “Verbo se fez carne” (Jo 1,14).

A abordagem do corpo e da sexualidade assume, nesse trabalho, o caráter eminentemente ético-teológico. Entretanto, não é possível abstrair a compreensão que a cultura contemporânea tem e elabora da vivência da sexualidade. Faz-se mister, levar em consideração os desafios que esta cultura está colocando para o cristianismo. Sendo assim, nossa reflexão aproxima-se dessa temática, tendo em vista a assumir o legado de sua tradição, as experiências cristãs do corpo e os impactos e apelos que a cultura somática apresenta para a teologia do corpo e para a sexualidade.

Em vista de nosso objetivo, este primeiro capítulo contemplará três abordagens. A primeira, buscará situar os desafios da compreensão do corpo e da sexualidade a partir do que se poderia denominar na contemporaneidade como “cultura somática”. Tratar-se-á de conhecer a maneira específica de como a experiência do corpo toca imediatamente a vivência da sexualidade. Ambas estão ligadas. Considerar o corpo como ponto de partida da reflexão sobre a sexualidade na contemporaneidade, encontra-se no fato de que a sexualidade não pode ser pensada sem o corpo. Isto não quer dizer que o corpo seja reduzido ao seu caráter meramente anatômico, físico, biológico ou apenas fato psíquico. Afinal, o corpo é uma totalidade intrínseca à humanidade do ser humano. Nesse sentido o ser humano é eminentemente carnal. Ele se revela como “corpo de carne”<sup>11</sup>. A sexualidade e a carne são indissociáveis.

Em vista de adentrar no âmbito propriamente dito da sexualidade, objeto deste trabalho, nossa segunda abordagem, debruçará sobre o significado e o alcance da “revolução sexual” para o imaginário da ação ética em consonância com a experiência humanizante do

---

<sup>10</sup> Como seres carnis o corpo nos acompanha por completo. Toda relação não pode passar, senão, pelo corpo, sendo este ao mesmo tempo o que uma pessoa é e o que ela tem. Cf. MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. *Pensar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004, 13. [Daqui para frente: *Pensar o corpo*]

<sup>11</sup> “Corps de chair”, título do livro de Xavier Lacroix. Todas as traduções desta obra de Lacroix neste trabalho serão de tradução livre.

sexo. Por sua vez, a revolução sexual despertou uma nova maneira de viver a sexualidade. Tirou dela tabus e apresentou-a com certa leveza.

Por último, tentaremos apresentar as consequências da cultura somática para a sexualidade, enfatizando seu alcance, valores e avanços, bem como seus limites tocando expressamente na questão da denominada “moral do espetáculo”. Afinal, se a cultura somática aponta para a liberação de nosso corpo e de nossa sexualidade, por outro lado, não deixa de apresentar as questões fundamentais sobre as quais a ética teológica cristã pretende ter uma palavra salvífica. Isto ocorre tanto do ponto de vista da explicitação da novidade da antropologia cristã sobre o corpo, bem como sua visão crítica a respeito da dissociação corpo-sexualidade, o dualismo corpo-sujeito e uma sexualidade pensada como objeto.

Neste percurso trata-se de perceber que o corpo não é mero objeto fenomênico, embora a nova cultura somática insista nesse aspecto do corpo reduzido à imagem. Sua melhor compreensão, no entanto, contribuirá para avançar no entendimento antropológico e ético da sexualidade. Considerando o corpo como corpo-sujeito que é carne. Trata-se de recuperar a visão do corpo-carnal enquanto possui uma narrativa, uma história e se constitui como tal na relação com o corpo do outro, com a experiência da encarnação na teia de relações histórico-culturais<sup>12</sup>.

### **1.1 A nova cultura somática**

Parece fundamental numa reflexão do corpo e da sexualidade lembrar que o advento da cultura somática<sup>13</sup> abre as cortinas do espetáculo quando apresenta ao ser humano o corpo como “objeto” imprescindível para a construção de sua identidade e do reconhecimento social. Desta forma, esta cultura delega ao corpo um lugar de prazer, de aparência, de beleza, de saúde tal, que acaba por sobrevalorizar o corpo, outrora esquecido, devido a sua fragilidade e a sua precariedade. Entende-se assim o motivo de nos últimos quarenta anos termos assistido a uma “liberação do corpo” (CC 48) e, mesmo, de um “triunfo do corpo” (CC 48). Quer dizer, um triunfo do corpo-objeto sobre o corpo-vivido. Encontra-se, porém, um paradoxo. Este corpo enaltecido pela técnica, genética e estética, tende a negar o

---

<sup>12</sup> A pessoa é estruturada por tipos diferentes de relações que se mantém simultaneamente consigo mesmo e com os outros. E toda relação passa pelo corpo, caráter peculiar da condição humana, afetando a totalidade da pessoa, tanto em sua vida íntima como em sua relação com os demais. Cf. *Pensar o corpo*, 13.

<sup>13</sup> “Somático (a)”: Referente ao corpo, corporal. Psíquico, mental, referente à *psiqué*. In: ARNOLD, W.; EYSENCK, H. J.; MEILI, R. *Dicionário de Psicologia*. V. III. São Paulo: Loyola, 1982, 372.



eminentemente carnal do corpo. Esconde-se a finitude humana e o relacional do corpo em função da ênfase no corpo “fetichizado”<sup>14</sup>. Cria-se, então, uma personalidade somática que transfere para o que somos e devemos ser no corpo os atributos físicos, ou seja, exteriores que tendem a esvaziar o sentido do corpo-sujeito ou do corpo próprio<sup>15</sup>. Habitou-se a entender e a explicar a natureza da vida psíquica e das condutas éticas pelo conhecimento da morfologia corporal. Não é pelo fato de hoje dedicar-se mais tempo ao culto ao corpo, que a cultura somática diferencia-se das culturas anteriores que também cuidaram do corpo. A diferença encontra-se, sobretudo, na ênfase dada à relação entre a vida psicológico-moral e a vida física<sup>16</sup>.

Neste sentido, as transformações ocorridas na sociedade no que tange aos valores morais contribuíram para a difusão e solidificação desta cultura, principalmente, o conhecimento sobre o corpo físico e os ideais de auto-realização. Na cultura somática, insiste-se cada vez no fato de os fenômenos psicológicos estarem ancorados numa causalidade física. O físico, especialmente a dimensão cerebral, deixou de ser o coadjuvante para ser o grande astro das histórias sobre a mente<sup>17</sup>. O foco foi transferido do sujeito sentimental, típico da era moderna, para o sujeito corporal engendrado na era contemporânea. Porém, o declínio do sujeito sentimental, do sujeito interior do intimismo, não deve levar à lamentos tediosos em busca do mundo perdido. A sociedade encontra-se em vias de destronar o império da introspecção pelo exercício da ação. Pode-se imaginar a partir de agora, formas de subjetivação menos atreladas ao intimismo romântico, que produziu moralismos sexuais sufocantes, como por exemplo, o culto ao sofrimento sentimental e a subestimação dos desejos da vontade. Positivamente, o advento desta cultura, pode ser libertador<sup>18</sup>. Ora, as ciências, recordam que as relações entre físico e psíquico se tornaram infinitamente mais nuançadas desde que os cientistas começaram a investigar o funcionamento do cérebro.

Outro progresso ímpar com relação ao corpo-objeto diz respeito aos avanços das tecnologias médicas, que aumentam a estimativa da vida dos pacientes, com a ajuda das próteses ou mesmo com as regras de prevenção em relação ao cuidado da saúde. Ter uma vida

---

<sup>14</sup> Esquecemos o quão absurdo é nomear o corpo como se fosse um fetiche, isto é, omitindo o ser humano que o encarna. Cf. Le BRETON, David. *A Sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006, 24. [Daqui para frente: *A sociologia do corpo*]

<sup>15</sup> Cf. O vestígio e a aura, 203.

<sup>16</sup> Cf. O vestígio e a aura, 203-204.

<sup>17</sup> Cf. O vestígio e a aura, 220-221.

<sup>18</sup> Cf. O vestígio e a aura, 201.

longa fez com que as pessoas percebessem o corpo de outra maneira. O que antes era interpretado como sobrevida, agora é percebido como outra forma de existência humana viabilizada pela plasticidade corporal. O corpo se torna plástico, manuseável, adaptável aos avanços científicos.

Uma expressão que, de certa forma, também, condiz com o corpo da cultura somática é a de corpo “neutralizado” (CC 53). A neutralidade suscita a ideia de um corpo onde nada é definitivo. Entretanto, a “densidade do corpo” se caracteriza por sua marca irrevogável no tempo. Porém, as diferentes técnicas de controle do corpo e a nova relação com o tempo, que nascem da técnica, suscitam o sentimento de que o corpo é reversível. Configura-se certa ilusão da reversibilidade do tempo e, ao mesmo tempo, certa ausência de traços do que costumamos denominar como experiência da corporeidade humana<sup>19</sup>. De fato, o corpo neutro é o corpo passageiro e imune às inscrições do tempo. Não tem memória porque não deixa traços do que foi sentido e vivido pelo sujeito do corpo próprio. Entretanto, sabe-se que “o tempo é irreversível e que o corpo é a primeira testemunha de quem somos. O corpo é o lugar da dimensão indestrutível de todo ato humano” (CC 54) e da humanidade como um todo.

O progresso em alguns domínios do saber foi decisivo para a revalorização do corpo na formação de identidades, como por exemplo, no campo das ciências, avanço das tecnologias médicas, entre outros. Outra contribuição foi o pouco investimento nos temas políticos tradicionais, como os conflitos de classe, ideológicos e econômicos. A falta de atuação nestas áreas, deslocou-se para a preocupação do indivíduo com questões circunscritas à esfera social como conflitos raciais, sexuais ou geracionais<sup>20</sup>. Outra ordem responsável pela alteração da percepção cultural do corpo é de ordem espiritual. As transformações da religiosidade ocidental permitiram a inclusão de elementos das doutrinas espirituais da Índia, Tibet, China e Japão, entre outras, no que diz respeito a vivência e compreensão do corpo e do sexo. O cristianismo, por sua vez, procura recuperar a unidade entre corpo e alma oferecida pela antropologia bíblica e teológica, procurando superar certa tendência de re-sacralização do corpo destas experiências místicas, orientais. Na ordem intelectual, a ênfase maior encontra-se na crítica à divisão entre corpo e mente. A contribuição de algumas teorias como a “fenomenologia, o reducionismo fisicalista e o pragmatismo-linguístico”<sup>21</sup> insistem, sem

---

<sup>19</sup> Cf. LACROIX, Xavier. *Le corps de chair*. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l’amour. Paris: Cerf, 2001<sup>4</sup>, 54. [Daqui para frente: *Le corps de chair*]

<sup>20</sup> Cf. O vestígio e a aura, 209 -210.

<sup>21</sup> O vestígio e a aura, 211.

contar as especificidades técnicas de cada uma, na recusa da divisão cartesiana entre mente e corpo e na defesa da concepção holística ou ecológica da vida mental<sup>22</sup>.

Sendo assim, a contribuição do pensamento filosófico sobre o corpo é de tal monta para nossa reflexão, que é importante deter-nos em algumas de suas constatações e considerações. Este enfoque visa a descobrir algumas variáveis significativas para o objeto de nosso trabalho, embora, não se trata de nos determos nos detalhes da filosofia do corpo nesta reflexão.

### ***1.1.1 Algumas considerações filosóficas sobre o corpo***

Trata-se agora de recorrermos brevemente a alguns pontos do pensamento filosófico desde a antiguidade até nossos dias a fim de explicitar a compreensão do corpo, seja na visão que o segmenta, seja na visão que o relaciona com a carnalidade humana. Afinal, a filosofia insiste em que a questão do corpo é da ordem da subjetivação e da relação e não apenas do âmbito da objetualização. Entretanto, as próprias tematizações filosóficas do corpo apontam para certa contradição como se verá a seguir.

Salta aos olhos na filosofia ocidental o enraizamento da doutrina gnóstica no imaginário sobre o corpo<sup>23</sup>. Ela está marcada pelo dualismo corpo e alma, na qual de um lado, identifica-se o corpo com a materialidade e o tempo e, portanto, com a finitude-morte e o mal. De outro, a alma como conhecimento, plenitude, infinito-eterno e bem. Nesta visão o corpo torna-se apenas um simulacro, digno de ser descartado. Neste sentido, não é difícil perceber certa analogia de como o corpo é tratado na atualidade. Paradoxalmente na sociedade contemporânea percebeu-se o advento de um “neo-dualismo”: opõe-se o ser humano ao seu corpo, fazendo deste um lugar de posse, um “ter” e não propriamente a raiz identitária que dá ao homem o seu rosto<sup>24</sup>.

Na Idade Média, ultrapassando os tabus até então em voga sobre as dissecações anatômicas, separa-se cada vez mais o ser humano do corpo, tornando-se “ele próprio objeto de investigação que revela a carne na indiferença do homem cujo semblante, no entanto, ela

---

<sup>22</sup> As concepções holísticas e ecológicas sustentam a tese de que a dualidade mente/corpo nasceu da ignorância sobre a natureza das relações do organismo humano com o ambiente. Na verdade, dizem os autores, não existe divisão mente/corpo como não existe nenhum “lugar neutro” onde corpo e mente venham a se conectar. Cf. O vestígio e a aura, 211.

<sup>23</sup> Cf. LYON, Irineu de. *Contra as Heresias*. V. VI. São Paulo: Paulus, 1995, 125-243.

<sup>24</sup> Cf. Le BRETON, David. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, 7. [Daqui para frente: *Antropologie du corps*]

molda”<sup>25</sup>. A necessidade da exploração do corpo aparece inclusive na arte de Michelangelo. Em função disso, assiste-se a dissecação dos corpos na busca de encontrar o cânon perfeito para sua construção estética. Esses fatos deixavam transparecer uma época em que passa a predominar a visão do corpo humano como objeto e conseqüentemente uma crescente perda da subjetividade do corpo, inclusive na arte.

Com a modernidade, em suas diferentes etapas epistemológicas, marcadas pelos trabalhos de Nicolau Copérnico (1473-1543), Giordano Bruno (1546-1600), Johannes Kepler (1571-1630) e, sobretudo, Galileu Galilei (1564-1571), da ênfase no corpo sensível passa-se ao corpo científico, até então desconhecido. Irrompe, portanto, uma nova concepção de corpo e de homem<sup>26</sup>. A sociedade científica do Ocidente, infinitamente minoritária, mas ativa, caminha do mundo fechado da Escolástica ao universo infinito da filosofia mecanicista. Na verdade, com o corte epistemológico introduzido por Galileu e Descartes (1596-1650), a imagem do mundo passa pelo crivo da análise matemática. A máquina dá, de fato, a fórmula da nova concepção de mundo. Deste modo, Descartes foi o primeiro a pensar o corpo como máquina, considerando o corpo como um relógio composto de engrenagens. Esta ideia permitiu aos médicos transformarem os doentes em objetos a serem tratados e seus corpos em mecanismos avariados. Ao dar ao corpo uma configuração objetiva e neutra, a anatomia e a medicina, esvaziaram progressivamente o corpo de seus mistérios. O corpo torna-se um objeto a ser dissecado e um amontoado de órgãos disponíveis para estudos. Enfim, nas origens da representação moderna do corpo está, sobretudo, o “corpo máquina”<sup>27</sup>. E é exatamente a visão moderna de “corpo máquina” que abriu um precedente para uma concepção individualista de corpo. Na modernidade o corpo torna-se “algo” separado do mundo e, portanto, desligado da significação deste mundo. O corpo encontra-se independente do ser humano o qual lhe dá forma<sup>28</sup>.

Deste modo, assiste-se, também, a separação do ser humano do cosmo, de modo que a carne é definida pela fisiologia e pela anatomia que só existe no corpo. O ser humano separa-se ainda dos outros, pois, é o momento de passagem da sociedade comunitária para a individualista. Nas sociedades ocidentais, o isolamento do corpo, eco das primeiras dissecações e da filosofia mecanicista, comprova uma ruptura do ser humano com a trama

---

<sup>25</sup> A sociologia do corpo, 27.

<sup>26</sup> Para aprofundar no tema cf. *Anthropologie du corps*, 63-72.

<sup>27</sup> Cf. *Anthropologie du corps*, 63.

<sup>28</sup> Cf. *A sociologia do corpo*, 27.

social: “o corpo da modernidade, aquele no qual são aplicados os métodos da sociologia, é o resultado do recuo das tradições populares e o advento do individualismo ocidental e traduz o aprisionamento do homem sobre si mesmo”<sup>29</sup>. E, finalmente, separa-se de si mesmo. O corpo vai pouco a pouco se tornando algo estranho ao ser humano.

Nesse sentido, o corpo na modernidade torna-se uma realidade material e ao mesmo tempo um corpo de representações. O corpo material é a substância carnal de cada pessoa e sede das experiências individuais. O ser humano que era reconhecido, anteriormente, como um ser sensível, desejante, amante que experimenta a dor e o prazer, agora como corpo de representações, é transformado pela medicina em simples objeto, tornando-o assim objeto manipulável.

Dito de outra forma, na sociedade contemporânea, com o enfraquecimento das instâncias doadoras de identidade como a família, a religião e a ideia do coletivo, se encontrou a terra fértil para vingar o individualismo. A pessoa liberada dos valores normativos que essas instâncias apresentavam, transferiu sua busca para a construção de sua identidade a partir de si mesma isolada do mundo. Ao voltar para sua esfera privada, de certa forma ao alcance de sua mão, descobre que seu corpo é um meio possível de “transcendência pessoal e de contato”<sup>30</sup>. Quer dizer, o corpo deixa de ser uma máquina e torna-se um corpo de “onde emanam sensação e sedução”<sup>31</sup>. Torna-se, porém, um território a ser explorado, local das sensações, de contato com o ambiente e lugar privilegiado do “parecer bem” por meio da forma física. Uma sedução baseada no olhar do outro. Então, quando a convivência social está distante, resta apenas a consistência do olhar do outro. Sendo assim, busca-se manter o corpo como satisfação pessoal, tornando-o “significante de status social”<sup>32</sup>.

O indivíduo totalmente voltado para si, encerra-se em um narcisismo; uma versão contemporânea do individualismo. A identidade narcísica orienta toda sua preocupação consigo; o sujeito é o ponto de partida e chegada do cuidado de si. O hedonismo é seu efeito. O narcisista aprendeu que a felicidade é sinônimo de satisfação sensorial, por isso cuida apenas de si. Este sujeito torna-se indiferente a compromissos com os outros e a projetos

---

<sup>29</sup> A sociologia do corpo, 31.

<sup>30</sup> Le BRETON, David. *Adeus ao corpo*. Antropologia e sociedade. São Paulo: Papirus, 1999, 53. [Daqui para frente: *Adeus ao corpo*]

<sup>31</sup> *Adeus ao corpo*, 53.

<sup>32</sup> A sociologia do corpo, 84.

pessoais duradouros<sup>33</sup>. O narcisista busca a presença do outro somente para confirmar a legitimidade de sua própria existência. O outro se torna espelho, onde ele contempla sua própria imagem.

Não há dúvida, as experiências anteriormente evocadas, recordam que o corpo tornou-se um corpo-objeto, passível de alterações, sejam elas quais forem. Em contraposição a esta visão, destaca-se a fenomenologia, como corrente filosófica que procura recuperar a visão do corpo-sujeito. Nesse sentido a revolução fenomenológica<sup>34</sup> transforma a concepção filosófica do corpo devido a seu “retorno às coisas”, superando o neo-dualismo contemporâneo do corpo. A primeira experiência do ser humano no mundo acontece através de seu corpo, segundo Edmund Husserl (1859-1938), filósofo alemão, fundador da fenomenologia. O corpo não é uma *res extensa*, como afirmou Galileu, uma antítese do espírito, mas, sobretudo, a expressão concreta de cada indivíduo. A fenomenologia recupera o corpo como evento. Pretende superar a correlação entre eu-sujeito e o corpo-objeto. A fenomenologia visa a transformar o corpo em um “acontecimento”, em algo vivido e não em algo objetivável. O método da fenomenologia nos revela uma maneira de ver o corpo como corpo vivido, experimentado, “afeccionado”, tocado, sentido e visto.

Nesse sentido, Husserl, foi o primeiro filósofo contemporâneo a esboçar um verdadeiro pensamento do corpo como “carne”. Em sua “redução” fenomenológica, distingue a carne e o corpo, analisando o problema da corporeidade, estudando a questão do tempo e do espaço, da intencionalidade e da estrutura da percepção<sup>35</sup>. Para Husserl, a análise *eidética*<sup>36</sup> não é do corpo material, mas da dimensão da sensibilidade subjetiva. Esta análise busca encontrar a essência a partir dos dados fenomênicos, através do processo de ideação, bem como busca compreender ainda a atividade intelectual do espírito. Posteriormente, na mesma esteira da fenomenologia, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), fenomenólogo francês, influenciado por Husserl, aborda o corpo a partir de sua própria intencionalidade e sua significação, tornando-se consciência encarnada. Por isso, pode afirmar com propriedade que

---

<sup>33</sup> Cf. O vestígio e a aura, 185-186.

<sup>34</sup> O tema da fenomenologia será mais aprofundado no segundo capítulo. Aqui vamos evocá-lo, no sentido de se ter presente a dinâmica da fenomenologia quanto ao corpo de carne.

<sup>35</sup> Husserl APUD HENRY, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Seul, 2000, 152-156. [Daqui para frente: *Incarnation*]

<sup>36</sup> A análise eidética husserliana consistia em encontrar a essência a partir dos dados fenomênicos, com um processo de ideação, atividade intelectual do espírito. Esta análise reconstrói a ordem que a redução fenomenológica tinha suspenso. Husserl APUD *Incarnation*, 152-156.

“não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo”<sup>37</sup>. A relação com o mundo não é de conhecimento e sim de convivência. A experiência do corpo próprio se opõe ao movimento reflexivo que separa o sujeito do objeto e o objeto do sujeito, dando apenas o pensamento do corpo e não a experiência do corpo, ou seja, o corpo vivido. O corpo torna-se um espaço expressivo, projeta exteriormente as significações das coisas, dando-lhes um lugar e, ao mesmo tempo, aquilo que faz com que elas passem a existir. Não há mais limite entre o corpo e o mundo, eles se entrelaçam em toda sensação.

Enfim, com a fenomenologia o corpo se deixa mostrar para si mesmo em si mesmo. Não separa o sujeito do objeto. Ela resgata o corpo como “evento”. Apresenta em primeiro lugar a racionalidade do corpo como sensibilidade e não como objeto teórico do saber. Recupera o lugar do fenômeno na revelação. Nesse sentido, a fenomenologia do corpo enquanto carne deixa que o corpo irrompa tal como ele é originalmente. Sendo assim, a fenomenologia é de extrema significação para nesse trabalho enquanto nos permitirá mostrar o corpo tal como ele se manifesta.

### ***1.1.2 A ciência e o corpo: uma imensa enciclopédia***

Do lado da ciência como tal, nada é mais misterioso, sem dúvida, aos olhos do ser humano que a densidade de seu próprio corpo. Cada sociedade humana se esforça, com seu estilo próprio, em dar uma resposta a este enigma primeiro onde o ser humano enraíza sua presença. Na modernidade, por exemplo, o corpo encontrava-se em uma realidade fixa e natural, uma referência estável, apresentado como a morada do ser, da razão e da consciência. A relativização da presença corporal na *cyber* cultura e a conseqüente perda de objetividade e estabilidade, conduziram a um novo fenômeno. Mais do que o corpo anatômico funcionante da medicina, mais do que o corpo imaginário da psicanálise, o corpo da atualidade é, acima de tudo, um corpo produtor de sentidos e de identidade. Esta é uma tendência do mundo contemporâneo que considera toda forma viva como uma soma organizada de mensagens.

O que a biologia ensina sobre o corpo oculta aquilo que, por outro caminho, a sociedade, a história e a cultura nos ensinaram sobre a pessoa. De um ponto de vista biológico, a pessoa não existe. Sabe-se que a pessoa é uma realidade social, e a sociedade, um dos elementos mais importantes da vida. Porém, para a biologia, o corpo é, apenas, um

---

<sup>37</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 208. [Daqui para frente: Fenomenologia da percepção]

mecanismo, impessoal, resultado de interações entre moléculas<sup>38</sup>. O sujeito torna-se, portanto, um feixe de informações, de modo que aquilo não são mais sujeitos, mas genes a serem codificados<sup>39</sup>. Enquanto informação, o corpo encontra-se eliminado de qualquer vestígio do ser. Preocupa-se em avançar nas descobertas, tornando a vida um código a ser decifrado. As pesquisas avançam na direção de constituir uma imensa enciclopédia<sup>40</sup> de referência para a biologia e para a medicina do futuro, difundindo um “sentimento de que todo comportamento é programado geneticamente, entregando sem remissão o indivíduo a seu destino”<sup>41</sup>. O cálculo do organismo a partir da sequência completa de DNA<sup>42</sup> é uma fantasia de cientistas, ou uma manobra que finge esquecer que a forma humana não é apenas o desenvolvimento de seu DNA, mas o resultado complexo de interações com o ambiente e com condições internas próprias<sup>43</sup>. O ser humano não é produto de seus genes, mas do que faz com eles. O DNA transforma-se em uma nova religião próxima da gnose<sup>44</sup>. O corpo é imperfeito e seu DNA imortal. A salvação está nos genes. O indivíduo pode ser corrigido ou eliminado. Enfim, o corpo espera o milagre da ciência para ser melhorado.

Uma descoberta importante para uma verdadeira instituição simbólica do corpo, de grande valia a ressaltar para o presente estudo, vem da psicanálise. Encarada pelo seu fundador, Sigmund Freud (1856-1939), como um método eficaz para combater as neuroses<sup>45</sup>. No início do século XX, à medida que se desenvolvia, “a psicanálise acabava por romper o vínculo que mantinha o corpo sob a égide do organicismo”<sup>46</sup>. Freud revela a maleabilidade do

---

<sup>38</sup> Cf. Adeus ao corpo, 102.

<sup>39</sup> A noção de informação no campo da biologia e da informática rompe a fronteira entre o ser humano e a máquina e autoriza a humanização da inteligência artificial ou a mecanização do ser humano e sua instituição médica. Rompem-se as ontologias clássicas. Cf. Adeus ao corpo, 103.

<sup>40</sup> Este é o objetivo do Projeto Genoma Humano: identificar o encadeamento dos milhares de elementos que compõem a estrutura do DNA e em determinar a localização do conjunto dos genes do homem. Ao final do projeto, um banco de dados com mais de três bilhões de tópicos será concebido. O Projeto Genoma Humano é um empreendimento internacional, iniciado formalmente em 1990. Cf. <http://www.geocities.com/capecanaveral/hall/6405/genoma/projetogenoma3.htm>, p. 1. Acesso em 21/10/2007.

<sup>41</sup> Adeus ao corpo, 104.

<sup>42</sup> Stevens Hawking (1942-) cientista contemporâneo, prognosticou que os avanços para decodificar completamente a sequência do genoma humano “permitirão durante o próximo século descobrir como modificar a inteligência ou os instintos tais como a agressividade”. O cientista apontou que isso poderia levar a que “alguns não sejam capazes de resistir à tentação de melhorar características humanas, como o tamanho da memória, a resistência a doenças ou a duração da vida”. Cf. HAWKING, Stevens. “A ciência não deixa muito espaço nem para milagres nem para Deus”. [http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=16947](http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=16947). Acesso em 26/9/2008.

<sup>43</sup> Cf. Adeus ao corpo, 105 -106.

<sup>44</sup> Cf. Adeus ao corpo, 114.

<sup>45</sup> O objetivo aqui não é apresentar um estudo aprofundado sobre a psicanálise, apenas, sinalizamos alguns vestígios que marcaram a interpretação do corpo.

<sup>46</sup> A sociologia do corpo, 18.



corpo, o jogo sutil do inconsciente na pele do ser humano; faz do corpo uma linguagem na qual, de modo secreto, são expressas as relações individuais e sociais, os protestos e os desejos<sup>47</sup>. Freud introduz o relacional na corporeidade, o que a torna imediatamente estrutura simbólica, ligando a objetividade do corpo físico à subjetividade do corpo próprio. Nesse sentido, o corpo humano, entre os outros corpos da natureza, é resistente, opaco, pesado e limitado. Entretanto, ele não é um corpo como os outros, é lugar de abertura<sup>48</sup>. Segundo Freud, desde a mais tenra infância, o corpo é vivido como pulsão<sup>49</sup> sexual ou libido, e é diversificado por sua fonte de excitações, os orifícios corporais, e por seu objetivo, de ver e dominar. Para a literatura analítica “não há conflito psíquico sem desejo; não há desejo sem pulsão, logo, em qualquer sintoma, a sexualidade ou a agressividade deve estar presente”<sup>50</sup>. Sendo assim, “o eu é antes de tudo um eu corporal. Não é apenas um ser de superfície, mas é ele próprio a projeção de uma superfície”<sup>51</sup>. O corpo, aparelho psíquico, é o produto de funções corporais diferentes e complexas. Cada gesto corporal como expressão remete à minha própria intencionalidade e, ao mesmo tempo, a meu corpo, assim como a intencionalidade de meu interlocutor e à de seu corpo. A psicanálise com Freud revelou as conexões entre a sexualidade e a auto-identidade, quando elas eram ainda inteiramente obscuras e, ao mesmo tempo, mostrou que essas conexões são problemáticas<sup>52</sup>. Dado que a sexualidade se revelava enigmática.

Mediante aos avanços e descobertas apresentadas anteriormente, se observa o quanto o corpo é objeto de estudos cada vez mais complexos. Ainda que sejam muitas contribuições nas possibilidades de pensar o corpo, instaura-se, porém, como comum denominador, uma racionalidade instrumental com o esfacelamento do humano. O corpo é pensado como matéria indiferente. Ontologicamente distinto do sujeito, o corpo está à disposição para ser manipulado. Com o avanço das tecnologias tornou-se habitual as intervenções cirúrgicas e a hibridação ser humano-máquina.

---

<sup>47</sup> Freud APUD A sociologia do corpo, 18.

<sup>48</sup> Corpo. Normatividade e corpo. In: SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. V. II. São Leopoldo: Unisinos, 2003, 360. [Daqui para frente: Dicionário de ética]

<sup>49</sup> Desenvolve a pulsão como conceito-limite entre o psíquico e o somático, sendo sinônimo de sexualidade. Para saber mais sobre o tema. Freud APUD O vestígio e aura, 25-54.

<sup>50</sup> O vestígio e a aura, 26.

<sup>51</sup> FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. In: Dicionário de ética, 356.

<sup>52</sup> Cf. O vestígio e a aura, 25.

### ***1.1.3 A tecnologia provedora da salvação do corpo***

Os avanços tecnológicos tomaram conta da vida contemporânea. As biociências e a ausência da consciência histórica permitiram a falta de noção de espaço e tempo, o que contribui, assim, para a constante “manutenção” do corpo. A longevidade tão sonhada forja uma busca desenfreada por próteses o que alimenta o sonho de eternizar o corpo. As limitações humanas, não encaixadas no modelo de corpo proposto, são apresentadas como incômodos passíveis de mudanças. Cria-se assim, um mundo de perspectivas milagrosas diante das possibilidades oferecidas pela tecnologia. Há um mundo de informação em que as mensagens chegam instantaneamente, sem um destinatário específico, chegam de todos os lados, tão homogêneas que, diante do complexo mundo da informação, fica-se estático e distante da realidade concreta.

O corpo tornou-se um acessório, um rascunho a ser corrigido. O corpo é supranumerário, um alterego, um outro, um parceiro, passível de supressão<sup>53</sup>. O sucesso apresenta-se na crescente oferta de cirurgias estéticas que visam ao seu aperfeiçoamento, acreditando na transformação de seu aspecto para mudar sua vida. O eixo é a busca desenfreada pelo modelo do corpo imposto pela mídia consumista<sup>54</sup>. Se a anatomia não é mais um destino, muito menos a afetividade, em uma época em que nunca foi tão fácil produzir estados afetivos.

Em um tempo em que há uma enorme oferta das técnicas de gestão do humor e da vigilância<sup>55</sup>, certos medicamentos vêm para silenciar o corpo, pois a saúde, hoje, podemos qualificá-la como “o bem aventurado silêncio dos órgãos”<sup>56</sup>, o conforto poderia ser definido como “o bem aventurado silêncio do corpo”<sup>57</sup>. É o ajuste técnico da relação com o mundo. A programação afetiva, através dos psicotrópicos, estabelece um falso domínio de si, uma falsa liberdade, levando até mesmo ao vício. Arrebatador como o mito do prozac, fantasiosas esperanças criadas pelo viagra e, ainda, os “milagres” apresentados para quem utiliza o

---

<sup>53</sup> Cf. Adeus ao corpo, 24.

<sup>54</sup> A psicóloga Maria Cristina de Lucia, diretora da Divisão de Psicologia do Instituto Central do Hospital das Clínicas de São Paulo, afirma que a obsessão pela aparência pode ser uma doença coletiva. O sintoma é sustentado pela cultura ou deflagrado por ela. Na época de Freud havia repressão da sexualidade, hoje, vive-se a loucura da estética. Cf. [http://www.terra.com.br/istoe/1865/1865\\_vermelhas\\_01.htm](http://www.terra.com.br/istoe/1865/1865_vermelhas_01.htm) - 20k. Acesso em 13/07/2006.

<sup>55</sup> Os psicotrópicos como tranquilizantes, hipnóticos, antidepressivos e outros, retiram o ser humano de seu estado natural. As próteses químicas induzem o sentimento de que há solução para tudo rapidamente, não permitindo ao corpo reagir naturalmente.

<sup>56</sup> Adeus ao corpo, 51.

<sup>57</sup> Adeus ao corpo, 51.

xenical<sup>58</sup>. Uma trilogia que alimenta a esperança de transformar o corpo em uma máquina que responda aos estímulos na imediatez. A promessa desses estimulantes de efeito instantâneo dissocia a sexualidade do desejo, graças a um estímulo externo<sup>59</sup>.

No espaço cibernético, em que o corpo supranumerário transita em um mundo onde as fronteiras se misturam, há intensa comunicação, mas o outro existe sem rosto, sem corpo e o toque é apenas na tecla do computador: “o espaço cibernético é a apoteose da sociedade do espetáculo, de um mundo reduzido ao olhar, à imobilidade do imaginário, mas à inspeção dos corpos que se tornaram inúteis e estorvantes”<sup>60</sup>. O mundo virtual visa ao desaparecimento do corpo, tornando-o desnecessário, permitindo ao seu habitante criar o personagem para a situação em questão. Sendo assim, se facilita a fuga da verdade, ou seja, de sua real identidade. Evita o confronto consigo mesmo e dispensa o corpo real. No espaço virtual, se simula situações perigosas que jamais seriam assumidas no mundo presente e real. Porém, neste entorno a ficção mescla-se com o real e os programadores do mundo virtual confundem o ser humano com a máquina. Revela-se uma “colonização do corpo pela técnica”<sup>61</sup>. As novas tecnologias vêm transformando o ser humano em andróides<sup>62</sup>. O objetivo é *humanizar* a máquina e *mecanizar* o ser humano<sup>63</sup>. Na neo-cultura, a cibernética, o espaço e o tempo já não existem mais como se está habituado a concebê-lo. Mescla-se a linguagem do ser humano à linguagem da informática<sup>64</sup>. O corpo aparece como a prótese do computador e este tem “memória” e o ser humano está “conectado” a uma rede<sup>65</sup>.

A reflexão sobre o significado do corpo caminha avançadamente, além da imaginação. Para um número pequeno de cientistas, porém, com grande força, o corpo de

---

<sup>58</sup> O prozac é fármaco antidepressivo. O viagra exerce efeito mecânico sobre a ereção. É uma prótese química para restaurar a auto-estima, ao prolongar infinitamente a juventude sexual. O xenical é um fármaco para tratar a obesidade cuja principal função é prevenir a absorção de gorduras da dieta, desta forma reduzindo a quantidade de calorias absorvidas. Esta enzima é responsável pela degradação da gordura ingerida no intestino. Cf. Adeus ao corpo, 63-65.

<sup>59</sup> Cf. Adeus ao corpo, 65.

<sup>60</sup> Adeus ao corpo, 142.

<sup>61</sup> Adeus ao corpo, 51.

<sup>62</sup> Entende-se por andróides: corpo em uma espécie de máquina ou extensões de uma máquina no corpo.

<sup>63</sup> Diante de tal pretensão, Umberto Galimberti adverte que o ser humano está se transformando em uma máquina e o corpo está deixando de ter expressões de paixão, exaltações e dores, para tornar-se pura anatomia. Se a humanidade continuar nessa direção acabaremos com o ser, desconhecidos a nós mesmos, mas transparentes a qualquer um que queira saber tudo de nós. Cf. Umberto Galimberti. “Corpo e técnica: uma relação em transformação”. [http://www.unisinos.br/\\_ihu/index.php?option=com\\_noticias](http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias). Acesso 4/12/07.

<sup>64</sup> Este desejo de hibridação máquina-homem resolveria problemas básicos, como por exemplo, não precisaria perder tempo para comer e dormir. Caminha-se para uma confusão: “Humaniza-se a máquina e mecaniza-se o ser humano”. As mudanças acontecem tão sutilmente atraindo as pessoas diante das conquistas das ciências e deixam escapar delas mesmas, seus reais problemas. Cf. Adeus ao corpo, 155.

<sup>65</sup> Cf. Adeus ao corpo, 146.

carne é apenas uma carapaça finita a ser substituída. Para eles, a grande conquista acontecerá quando for descoberta uma máquina para substituir o corpo. Essa descoberta tornará o ser humano eterno e seus descobridores os novos deuses. Os fundadores da cibernética e os teóricos da inteligência artificial acreditam chegar à supressão total do corpo quando conseguirem telecarregar o espírito em um computador, desfrutando apenas das delícias do espírito<sup>66</sup>. Pretende-se criar um corpo biônico para inserir um disquete que contenha o espírito<sup>67</sup>.

A cada instante, o “indivíduo interpreta seu meio por intermédio de seu corpo e age sobre ele de acordo com as orientações provenientes de sua educação ou de seus hábitos”<sup>68</sup>. A condição humana é corporal. Há uma conceituação do corpo, da mesma maneira que há um arraigamento carnal do pensamento. Assim, se elimina qualquer forma de dualismo. “O corpo é projeto sobre o mundo, é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos com relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha compreensão”<sup>69</sup>. O indivíduo interpreta seu mundo através de seu corpo, pois ele sente. Já o computador apenas codifica informações. Assim, “o mundo sensível é a tradução em termos sociais, culturais e pessoais de uma realidade que só é acessível por esse desvio de uma percepção sensorial e afetiva de homem inscrito em uma trama social”<sup>70</sup>. A inteligência humana está em situação, não está separada de uma existência singular e necessariamente carnal.

Neste sentido, “a obsolescência da carne é um absurdo, mesmo que seja palavra de ordem do extremo contemporâneo”<sup>71</sup>. Pois, eleva a máquina e destitui o corpo, colocando-o como imperfeito, precisando de reparos. Se o ser humano só existe por meio das formas corporais que o colocam no mundo, alterando essa concepção cria-se uma nova humanidade e uma outra história. Esse desprezo pelo corpo é um desprezo por si mesmo, consequência da fragmentação de identidade. As pessoas interiormente fragmentadas passam a retalhar seu próprio corpo, tornando-se um amontoado de partes e não mais um todo.

---

<sup>66</sup> Cf. Adeus ao corpo, 183.

<sup>67</sup> Le Breton diz que Wiener, cientista contemporâneo, foi um dos primeiros a embaralhar a fronteira entre o que é humano e o que é máquina. Para ele a cibernética é o estudo dos sistemas de informações integradas, ou de suas interações, que englobam vivo ou máquinas apreendidas em seus comportamentos e nas mensagens trocadas. Sendo assim o vivo é informação, concede-se o privilégio ao espírito, única habilidade para tratar a informação, tornando o corpo supérfluo e decreta-se o fim da diferença entre o ser humano e a máquina. Cf. Adeus ao corpo, 183-187.

<sup>68</sup> Adeus ao corpo, 190.

<sup>69</sup> Adeus ao corpo, 190.

<sup>70</sup> Adeus ao corpo, 191.

<sup>71</sup> Adeus ao corpo, 224.

Enfim, no desabrochar desta cultura somática, “a técnica e a ciência são apresentadas como provedoras de salvação”<sup>72</sup>. Como não poderia ser diferente, esta fragmentação do ser humano, consequência, também, da dissociação de sua história, fruto vindouro da “sociedade espetacular”, desemboca em si, enquanto corpo. Na cultura contemporânea, o corpo é percebido como objeto, como coisa, do ponto de vista reducionista e analítico. A imagem personifica-se em “um corpo-robô que governa para um cérebro-máquina” (CC 12), onde o intelectualismo e o mecanismo participam da cultura contemporânea, conduzindo as novas formas de dualismo, inclusive a gnose. O corpo está dissociado do ser humano que encarnado é considerado como um em si. Ele cessa de ser a existência identitária indissolúvel do ser humano ao qual ele dá vida<sup>73</sup>. Uma espécie de segmentação ontológica o opõe. A versão moderna do dualismo opõe o ser humano a seu corpo e não mais como outrora, a alma à um corpo<sup>74</sup>.

As tecnologias avançam na busca de deter o poder, proporcionando a “fabricação” de um novo ser humano. Está em voga em nossa cultura a corrente busca das próteses e das cirurgias plásticas no intuito de fazer do ser humano mais ágil, mais “durável”, mais produtivo, e que atinge o ser humano por inteiro. O desejo das descobertas não poderia deixar de atingir nossas representações coletivas no campo da sexualidade. O grande passo a contribuir com os avanços neste campo encontra-se na revolução sexual. A explosão acontece em um momento em que o desejo de desvelar o mundo da sexualidade estava, até então, fadada ao silêncio.

## **1.2 A revolução sexual: a vontade de saber**

Uma vez que a cultura somática resgatou o corpo “esquecido”, colocando-o em evidência, ela inspirou ao desejo de um cuidado maior. Impulsionou os avanços científicos e tecnológicos, a explosão demográfica, a religiosa e a socioeconômica, contribuindo assim para uma revolução do ser humano. Unido a estes fatores, no período do pós-guerra e nas décadas seguintes, fatos aparentemente isolados aconteceram, tais como: a guerra do Vietnã, a

---

<sup>72</sup> Adeus ao corpo, 26.

<sup>73</sup> Cf. Adeus ao corpo, 28.

<sup>74</sup> Cf. A sociologia do corpo, 28.

revolta estudantil na França em 1968 - marcada por uma crítica à modernidade -, a descoberta dos contraceptivos, entre outros; irrompe a revolução sexual<sup>75</sup>.

Tal revolução foi um marco histórico. Nossas representações coletivas acerca da sexualidade foram colocadas em questão, assim como alguns tabus. Da sociedade paternalista irrompe uma sociedade permissivista. Em 1968, na irrupção da Revolução Sexual, a preocupação com o sexo alcançava o primeiro plano dos interesses e inquietações do ser humano moderno<sup>76</sup>. Aos poucos, caía o véu do silêncio excessivo, revelando um discurso lícito e imperioso de conversa e análise sobre as mudanças e os novos problemas. A confusão em que se encontra a geração mais jovem obviamente deriva, na maior parte, da incerteza da geração mais velha e da mistura de sinais com que as duas gerações se comunicam, afirmava Vance Packard (1914-1996), um sociólogo americano<sup>77</sup>, “porém, toda época adere, mesmo sem saber, às suas próprias utopias, [...] as quais realmente se creem”<sup>78</sup>.

A revolução sexual ocidental trouxe à tona um combate fervoroso contra a homofobia, a misoginia, a inibição e a culpabilidade. Segundo Jean Claude Guillebaud (1944-1972), escritor e jornalista francês, há um pensamento que é o fio condutor que deve ser seguido a partir de sua origem, para balizar todo o percurso. Esse fio chama-se Wilhelm Reich (1896-1957)<sup>79</sup>, psicanalista austríaco. Após a palestra de um professor sobre a sexualidade em Reich, os estudantes da Universidade de Nanterre, exigiram o direito de dormir juntos nos dormitórios do campus. A partir de então surgiram novos códigos comportamentais relacionados à sexualidade em todo o mundo. A revolução era aclamada com os seguintes slogans: “‘o prazer sem limites’; ‘é proibido proibir’; ‘quanto mais faço amor, mais tenho vontade de fazer a revolução’”<sup>80</sup>.

Com olhar distante, estas convicções do passado soam como certo delírio enigmático; porém, elas encarnavam uma esperança. Mas, as teorias de Reich revelam um terrível

---

<sup>75</sup> 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, 565.

<sup>76</sup> Cf. PACKARD, Vance. *A Revolução Sexual*. Rio de Janeiro: Record, 1968, 25. [Daqui para frente: A revolução sexual]

<sup>77</sup> Cf. A revolução sexual, 25.

<sup>78</sup> GUILLEBAUD, Jean-Claude. *A Tirania do Prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999, 43-44. [Daqui para frente: A tirania do prazer]

<sup>79</sup> Foi após uma conferência sobre o psicanalista Reich e a sexualidade, em 1968, na Universidade de Nanterre, que desencadeou uma luta contra o regulamento interno da Universidade. Foi essa luta que deu origem ao Movimento de 22 de março. Cf. A tirania do prazer, 45-68.

<sup>80</sup> A tirania do prazer, 43.

contrassenso: liberar os desejos, rejeitar a ordem antiga e sua moral, dar adeus às proibições, permitir-se um gozo sem entraves e sem lei era uma bela utopia, não há dúvida. O erro foi crer que ela não teria consequências. Nesse esvaziamento do proibido, o importante era: nenhuma proibição mais. Em resposta à liberação imperante, à revelia das restrições, calcou-se o prazer total. O hedonismo erótico passou a se inscrever em um mercado bem banalizado e, apenas, lucrativo.

A revolução sexual propugna novos valores, problemas e paradoxos, maravilha e descaminho, resultando em uma linguagem ostensiva do sexo. A sexualidade despertou e desperta ainda hoje, nas pessoas, uma imensa “vontade de saber”<sup>81</sup>, que se desnuda como incitação aos prazeres, à valorização do desejo e das sensações através do “falatório sexual”<sup>82</sup>. Essa vontade de saber torna a sexualidade objeto de estudos empíricos, culminando em pesquisas sobre o comportamento sexual masculino e feminino da população americana, tendo como pioneiro Alfred Charles Kinsey (1894-1956). Esses estudos contribuíram para explicitar certos aspectos da sexualidade contemporânea; porém, tendem a reduzi-la à sua dimensão puramente biológica.

Da liberação sexual dos anos sessenta sobreviveu o hedonismo tolerante, facilmente incorporado na nossa ideologia hegemônica. A maneira de ver o sexual, a partir desta revolução e depois por toda a sexologia, acarretou efeitos colaterais dos quais hoje se tem dificuldade de se liberar. O primeiro deles é encerrar o prazer em uma lógica de performance. Extraiu-se da sexualidade toda sua significação simbólica, assimilando-a a mero exercício físico; o importante é desempenhar bem a função corporal.

O segundo efeito é o de uma modernidade de slogan permissivista, com liberdade de ação; porém, atrelada aos modelos midiáticos. As proibições caíram por terra, os códigos morais, os religiosos e os econômicos que reprimiam os impulsos do ser humano foram contestados. A combinação de protestos estudantis, movimentos contra-culturais e contraceptivos levaram à liberação sexual.

### ***1.2.1 O falatório sexual: As novas significações da sexualidade***

A revolução sexual e os programas científicos, nos anos 60, prescreveram um processo cultural que se propunha a libertar o comportamento sexual das regras morais que o haviam

---

<sup>81</sup> O título do livro de Foucault: Cf. FOULCAUT, Michel. *História da Sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985<sup>6</sup>. [Daqui para frente: História da sexualidade]

<sup>82</sup> Cf. *Le corps de chair*, 42.

freado, a fim de restituí-los a uma mítica naturalidade que haveria dado fim à felicidade dos seres humanos<sup>83</sup>. Um impulso importante para acirrar o processo aconteceu em 1948, nos Estados Unidos. O zoólogo norte-americano, Alfred Charles Kinsey apresentou uma pesquisa de opinião, em 1948, que logo foi traduzida para o mundo inteiro e ficou conhecida como “relatório Kinsey”<sup>84</sup>. Fundamentado em questionários, sondagens e avaliações estatísticas, ele examina friamente os diferentes modos de sexualidade; e sua única preocupação é a representação estatística. Com estes dados, o comportamento sexual se separa completamente da esfera emotiva e moral, passando a ser considerado somente desde o ponto físico. Kinsey concluiu que os comportamentos são reações mecânicas da natureza. Sendo assim, em termos de sexo não há como falar em bem ou mal, lícito e ilícito, normal ou anormal. Para ele, o comportamento sexual de uma pessoa nada tem de moral ou imoral, muito menos religioso.

O verdadeiro interesse deste relatório está na função de anulação da culpa individual e coletiva. Ao retirar da sexualidade a capa do obscuro, veste-a simplesmente de sucesso e fracasso, maioria ou minoria, inovação ou hábito, de investimento e rendimento<sup>85</sup>. Assim, Kinsey se revela como um ótimo auxílio para a psicanálise, legitimando a confissão de desejos e práticas transgressivas para a moral corrente. O relatório Kinsey pareceu tão bem intencionado que foram raros os que ousaram criticar seu incrível reducionismo<sup>86</sup>.

Outro dado importante a alavancar a revolução sexual foi a descoberta da pílula anticoncepcional<sup>87</sup>. O método foi de inteira aceitação e, pela primeira vez na história, homens e mulheres dispõem de um meio garantido para separar a função recreativa da função procriativa. Houve grande ruptura entre sexualidade e reprodução, tornando definitiva a nova concepção de mulher que tentava saltar das sombras masculinas, havia algum tempo. Facilitou a realização das relações sexuais, fora e dentro do casamento, sem o risco de

---

<sup>83</sup> Este processo de secularização começou no final do século XVIII, colocando em discussão a moral cristã, inclusive a própria moralidade da Igreja para falar de sexo, transferindo este discurso aos cientistas, sobretudo aos médicos, explica Lucetta Scaraffia, professora de História contemporânea na Universidade *La Sapienza* de Roma. Cf. SCARAFFIA, Lucetta. “Confiança de Paulo VI na pessoa diante do desafio da ‘libertação sexual’”. <http://www.zenit.org/article-18368?l=portuguese>. Acesso 8/5/2008.

<sup>84</sup> Para saber mais sobre o relatório Kinsey: <http://www.kinseyinstitute.org>

<sup>85</sup> Cf. A tirania do prazer, 141.

<sup>86</sup> Georges Bataille foi um dos poucos que se arriscou a questioná-lo. Afirma que todas aquelas curvas, gráficos e estatísticas não são capazes de apreender o elemento irredutível da atividade sexual, o elemento íntimo que permanece inapreensível, escapando aos olhares exteriorizados, que buscam a frequência, a modalidade, a profissão e a classificação. Porém, não se ouviu. Perdurou, assim, a época dos sexólogos, do prazer funcional e do orgasmo obrigatório, dever a ser cumprido sob pena de estar funcionando mal. Cf. A tirania do prazer, 141-142.

<sup>87</sup> Segundo Packard, atribui-se a descoberta da pílula a dois médicos, John Rock e Gregory Pincus, em 1954. Cf. A revolução sexual, 28-29.



gravidez, separando os aspectos unitivo e procriativo do ato sexual; a gravidez poderá ser escolhida e as crianças serão realmente desejadas.

Junto à descoberta da anticoncepção, surge o problema da explosão demográfica, até então, não percebido. As profundas mudanças sócio-culturais modificaram a vida dos casais e a superpopulação tornou-se um problema para a sobrevivência do planeta. Após a Segunda Guerra Mundial, graças aos progressos médicos, cresce a população, surgem previsões catastróficas sobre desequilíbrios entre crescimento demográfico e recursos do planeta<sup>88</sup>. A descoberta do contraceptivo foi aclamada, pois terminava assim, a submissão a uma visão fatalista da natureza e das suas leis. Esta descoberta surge em um momento propício para contribuir com a humanidade e para frear a superpopulação. De 1900 a 1950, o crescimento demográfico continuou acelerado, diminuiu na Europa, mas cresceu em países em vias de desenvolvimento<sup>89</sup>. A partir de 1950, o crescimento demográfico dobrou, mas apenas nos países de terceiro mundo. Nos países desenvolvidos esta progressão diminuiu. Para enfrentar esta ameaça, os Estados Unidos e a ONU desenvolveram campanhas mundiais de planejamento familiar.

Vale ressaltar que no ano de 1968, em meio às explosões, sexual e demográfica, o Papa Paulo VI, publica a Encíclica *Humanae Vitae*<sup>90</sup>, manifestando claramente a posição contrária da Igreja à contracepção<sup>91</sup>. O ensinamento que ele apresenta é uma doutrina baseada na “lei natural”, esclarecida pela revelação<sup>92</sup>.

Outra mudança de comportamento considerável, transformando o sentido atribuído à atividade sexual, consuma-se com o advento da AIDS. Com seu advento acontece o retorno da moralização da sexualidade, por medo da contaminação. As gerações mais jovens, atingidas pelas ações de prevenção, retardam o início da vida sexual e buscam utilizar o preservativo e, entre os mais velhos, observou-se um decréscimo no número de parceiros,

---

<sup>88</sup> Conferência Mundial da população, celebrada em Roma em 1954 sob o patrocínio da ONU.

<sup>89</sup> Cf. SÉGUIN, Michel. *A contracepção e a Igreja*. Balanço e perspectiva. São Paulo: Paulinas 1997, 27. [Daqui para frente: A contracepção e a Igreja]

<sup>90</sup> O Cardeal Carlo Maria Martini, em seu livro, *Diálogos noturnos em Jerusalém* (São Paulo: Paulus, 2008), critica a encíclica *Humanae Vitae* sobre o controle da natalidade, que para ele teve “consequências negativas”, e o seu autor, Paulo VI, que subtraiu conscientemente o tema aos padres conciliares”. Sentença que quis assumir a responsabilidade de decidir sobre os anticoncepcionais, e esta solidão decisional não foi, ao longo prazo, uma premissa positiva para tratar os temas da sexualidade e da família. Quarenta anos depois da Encíclica, Martini, que há poucos anos se pronunciou a favor do uso de preservativos como mal menor, sustenta que seria preciso ter “um novo olhar” sobre o assunto cf. A Igreja deve ter a coragem de se reformar. [http://www.unisinos.br/\\_ihu/index.php?option=com\\_noticias&Itemid](http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid). Acesso 5/6/2008.

<sup>91</sup> Cf. PAULO VI. *Carta encíclica Humanae Vitae*. Sobre a Regulação da natalidade, 1968, no. 14.

<sup>92</sup> Para maior aprofundamento sobre o tema cf. *A contracepção e a Igreja*, 63-74.

aumentando a fidelidade<sup>93</sup>. Entre os adolescentes notou-se um início tardio em suas primeiras relações sexuais por estarem mais expostos ao risco; mas, também por se tratar de jovens com medo e angústia, com menor aptidão para a comunicação interpessoal<sup>94</sup>. O sexo se delineia em uma vertente sanitária, onde o foco tornou-se a preservação da saúde.

Diante das transformações e exposições, pelas quais caminhou a sexualidade, no momento em que havia uma crise da razão, aflorou uma exigência da liberdade sexual, o fim do moralismo hipócrita, da culpa, da repressão que, segundo Freud, era a causa das neuroses. A nova moral sexual caracteriza-se pela imperiosa necessidade de triunfar. Está marcada pela exigência de verbalizar tudo. Neste sentido, Michel de Foucault (1926-1984), filósofo francês, recorda que a superfluidade de discursos fez da sociedade, desde o século XIX, uma sociedade confessional em matéria de sexo<sup>95</sup>. Mas, além desta “generalizada exaltação discursiva”, exarceba-se, atualmente, em uma incrível balburdia sexual. Em um ativismo da satisfação absoluta, o ser humano contemporâneo precisa atualizar-se, consultar especialistas, estar sempre preocupado se o parceiro atingiu o orgasmo. Nesta nova normalidade, o êxito sexual é um valor supremo. O que não se encaixa aqui é anormal, surgindo uma nova angústia de não saber fazer amor conforme as novas normas das façanhas a rigor. Concretiza-se, assim uma nova normalidade como um valor revolucionário e libertador do ato sexual satisfatório<sup>96</sup>.

O que se seguiu foi uma perda da significância e o sexo tornou-se imperativo depois de certas decepções com o trabalho capitalista, com o político e com o próprio sentido. A título de resposta às decepções experimentadas, ao mesmo tempo em que a sexualidade se torna sem significação, ela se torna mais imperativa. A perda de sentido do amor e da sexualidade culmina em uma busca do prazer imediato e absoluto.

### ***1.2.2 A imediatez do prazer***

Atento a tais transformações, Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo francês, aponta, em 1960, uma perda de sentido da sexualidade e do amor. Ele esclarece apresentando três fenômenos ligados em ação recíproca. Há de início, o que ele nomeia de “a queda na insignificância”:

---

<sup>93</sup> Cf. RUDELIC-FERNANDEZ, Danna et al. *A Sexualidade tem Futuro?* São Paulo: Loyola, 2002, 55-56. [Daqui para frente: *A sexualidade tem futuro?*]

<sup>94</sup> *A sexualidade tem futuro?* 58.

<sup>95</sup> Cf. História da sexualidade, 17 e 46.

<sup>96</sup> Cf. FUCHS, E. *Deseo y Ternura: fuentes e história de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1995, 18-19. [Daqui para frente: *Deseo y ternura*]

A suspensão dos interditos sexuais produziu um efeito curioso, que a geração freudiana não havia conhecido, a perda de valor pela facilidade: o sexual tornou-se próximo, disponível, e reduzido à uma simples função biológica, tornou-se realmente sem significação. Assim o ponto extremo de destruição do sagrado cosmo-vital torna-se também o ponto extremo da desumanização do sexo<sup>97</sup>.

As contribuições para a queda do sentido e do valor foram a mistura dos sexos na vida econômica e nos estudos. A conquista de uma igualdade da mulher acerca da liberdade sexual que até então era privilégio do ser humano, também contribuiu. Enfim, tudo o que torna o encontro sexual “fácil”. A sexualidade perde seu caráter clandestino, seu caráter íntimo. Ela padece de despersonalização, surgindo outros sintomas como a perda do contato afetivo, a incapacidade de amar e de odiar, não os permite sentir o engajamento afetivo de sua personalidade inteira no ato sexual, fazer amor sem amar<sup>98</sup>. Neste caso, as várias mudanças reduziram o sexo a uma função biológica sem qualquer mistério, despersonalizando a sexualidade até reduzi-la ao anonimato.

Ao mesmo tempo em que a sexualidade perde seu significado, como segundo fenômeno em resposta às decepções experimentadas, ela se torna mais “imperativa”. A sexualidade adota um sentido de compensação de decepções causadas pelo desequilíbrio e mutações da sociedade, tornando-se cada vez mais exigente. Ela surge com a função de compensação e desforra, torna-se enlouquecida. A decepção em primeira instância é com o trabalho, que vai além da recusa do regime econômico político, pois o ser humano está desiludido com o próprio mundo tecnológico<sup>99</sup>. Impõe-se então o erotismo como uma dimensão do lazer. “Ele muitas vezes não é mais do que um lazer com despesa mínima, pelo menos aquele que se pode chamar de erotismo inculto”<sup>100</sup>. A esta decepção do trabalho, acrescenta-se a do político: “o homem, cansado de fazer história, aspira à não história; recusa-se a se definir por um ‘papal’ social e sonha em ser um homem não qualificado civilmente”<sup>101</sup>. Em todo caso, o erotismo aparece como uma desforra formidável não só do lazer sobre o trabalho, mas também do privado sobre o público em seu conjunto. O erotismo exprime aqui a decepção dos sentidos. Quando nada mais tem sentido, resta o prazer instantâneo e seus artifícios. O erotismo é uma compensação inclusive sobre a insignificância da sexualidade. Essa função separa o prazer de sua função procriadora, mas também da

---

<sup>97</sup> RICOEUR Paul. “A maravilha, o descaminho, o enigma”. *Paz e Terra* 5 (1967) 34-35. [Daqui para frente: A maravilha].

<sup>98</sup> Cf. A maravilha, 35

<sup>99</sup> Cf. A maravilha, 34-35.

<sup>100</sup> A maravilha, 35.

<sup>101</sup> A maravilha, 35.

própria ternura<sup>102</sup>. Esta nova maneira de viver a sexualidade, como sinal de protesto da sociedade já não tem mais onde manifestar sua insatisfação ou manifestar-se livremente, encontrou em seu corpo esta forma de expressão<sup>103</sup>.

E o último fenômeno apresentado por Ricoeur leva a perceber a verdadeira natureza do erotismo. Uma sexualidade sem significação, imperativa como desforra, mantém o que a torna interessante. “O erotismo é, portanto, uma compensação, não só sobre a insignificação do trabalho, da política, da palavra, mas sobre a insignificação da própria sexualidade. Decorre-se então a procura de um ‘fabulário sexual’”<sup>104</sup>. Essa função separa o prazer de sua função procriadora, mas, também da própria ternura; o ser humano concentra sua luta no prazer em si, o que não é suscetível de aperfeiçoamento. Debruça-se em um caráter quase desesperado do erotismo. Esse fabulário sexual desliza da promiscuidade à solidão desolada. O perigo que se corre é colocar o prazer como único fim, reduzindo a sexualidade “à ‘união fria de dois narcisos’ ou ainda, à conjunção de duas ‘masturbações sincrônicas’” (CC 43).

O “descaminho” despoja-se em um prazer que é desejo errante quando se dissocia das preocupações por um laço interpessoal durável, interno e íntimo. A erótica perde a sua força vital e se torna erotismo porque transforma o sexo em lazer privativo e gozo pornográfico. O filósofo francês Jean Guilton (1901-1999) dizia temer muito que, por sob uma capa de permissividade proclamada, tudo no que a vida ocidental estava se tornando era uma imensa “corvéia de prazer”<sup>105</sup>. Prazer este que se dizia finalmente emancipado das cautelas hipócritas, das pressões morais e de todos os tabus de outras épocas. A mudança está em uma ilusória permissividade; o que antes era proibido tornou-se obrigatório.

A “descoberta” sexual causa maravilhamento. A suposta liberação que acontece com a revolução sexual caminhou para uma erotização. Provoca então um descaminho, desembocando em uma busca do prazer absoluto. Neste contexto, o papel da mulher ao exigir igualdade no sexo, a faz surgir das sombras dos homens. Porém, a sexualidade supostamente liberada foi a sexualidade de cunho masculino. Torna-se relevante, então, explicitar o desabrochar da mulher em meio à revolução sexual.

---

<sup>102</sup> Cf. A maravilla, 36.

<sup>103</sup> Cf. Deseo y ternura, 20-21.

<sup>104</sup> A maravilla, 36.

<sup>105</sup> Corvéia é o trabalho gratuito que os camponeses deviam a seus senhores ou ao Estado. Por extensão, todo trabalho ou obrigação penosa e inevitável. Cf. A tirania do prazer, 122.

### 1.2.3 Gênero feminino

É incontestável a revolução causada no século XX sobre o feminino. Em nenhuma época seu destino e sua identidade foram tão modificados. As contribuições, como a descoberta do anticoncepcional e a abertura do mercado de trabalho, proporcionaram uma luta por igualdade com o masculino. Surgirá deste contexto, uma “terceira mulher”<sup>106</sup> da qual fala o filósofo da pós-modernidade Gilles Lipovetsky (1944-). A “primeira mulher”, segundo ele, corresponde à Eva da tradição judaico-cristã e como ser nefasto e agente da infelicidade do homem. A “segunda mulher”, a partir da Idade Média, é a mulher passiva que está longe de conquistar sua autonomia individual, diante do macho dominador. Já a “terceira mulher”, que entra em cena na segunda metade do século XX, há muito deixou de ser criação do homem para se instituir como invenção de si mesma. Aparece como o ser moderno por excelência, é defensora da pílula anticoncepcional e desvincula o sexo da procriação. Marca definitivamente sua inserção no mercado de trabalho. Irrompe definitivamente na contemporaneidade, capaz de inventar seu próprio destino.

Nos períodos de guerra, o homem se afastava para o combate, propiciando, automaticamente, à mulher oportunidade de mostrar seu talento na nova sociedade tecnológica. Durante a Segunda Guerra Mundial, as mulheres são impelidas a assumir muitos papéis que, tradicionalmente, eram assumidos somente por homens. Nas décadas de 50 e 60, aumentava gradativamente o sentido de uma aceitação igualitária. Essa aceitação se desenvolveu em parte dos ideais proclamados durante as guerras revolucionárias, de 1776 até meados do séc. XIX, na maioria, tendências constantes no sentido político em quase todo o ocidente<sup>107</sup>. É difícil para uma pessoa que respeita a lógica igualitária, manter a mulher no plano subordinado. Assim, o declínio dos casamentos combinados e o desenvolvimento do conceito de amor romântico também foram fatores que fortaleceram a posição da mulher em relação ao homem<sup>108</sup>.

No momento em que tabus eram desvelados e, aos poucos, desabrochava nas descobertas científicas uma nova realidade para a mulher, o advento da pílula anticoncepcional agregou ao tempo da revolução novos horizontes. A igualdade na

---

<sup>106</sup> Cf. LIPOVETSKY, Gilles. *A terceira mulher*. Permanência e revolução do feminino. São Paulo: Companhia das letras, 2000, 238. [Daqui para frente: *A terceira mulher*]

<sup>107</sup> Para entender melhor o processo de das conquistas da mulher cf. LACROIX, Xavier (org). *Homem e mulher: a inapreensível diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, 71-80. [Daqui para frente: *Homem e mulher*]

<sup>108</sup> *Homem e mulher*, 76.

sexualidade vislumbrou-se como possível, pois havia a possibilidade para a mulher de escolher o momento de ser mãe. A igualdade na atividade sexual tornou-se a maior conquista para as feministas, a partir da separação da relação sexual da procriação. A partir da descoberta do anticoncepcivo a mulher pode se equiparar ao homem no que diz respeito a uma vida sexual ativa.

Ao longo dos anos 60, já não se pensava mais a sexualidade como um lugar fechado de um domínio privado, mas como relação de poder entre os gêneros. O poder do masculino sobre o feminino se realiza através da sexualidade<sup>109</sup>. As leis, a psicologia, a moral, as representações, os papéis relativos à sexualidade, tudo converge para assegurar a supremacia do homem e a subordinação da mulher.

As feministas de maio de 68 dirão que “o poder está na ponta do falo”<sup>110</sup>. Desejam emancipar a sexualidade das normas morais. Principalmente, em países industrializados como os Estados Unidos, aumentaram as associações femininas de protestos, as quais reivindicam os direitos das mulheres a uma plena autonomia sexual, lutam por igualdade de salários, organizam grandes mobilizações coletivas para a legalização do aborto e legislações do estupro. Exigem a venda de pílulas anticoncepcionais para todas as mulheres maiores de treze anos, educação sexual avançada na escola e justa divisão, nos lares, do trabalho entre marido e mulher. Lutam pelo reconhecimento de novos direitos relativos ao corpo, denunciando a natureza patriarcal das leis penais, quebram o silêncio, gritando sobre o estupro e sobre as violências conjugais. Politizam os problemas do sexo e oferecem uma visibilidade pública aos dramas íntimos.

Enfim, toda esta transformação crescente que proporcionou uma guinada na vida da mulher para o mercado de trabalho, apresentou novas possibilidades, além das funções domésticas atribuídas a ela. Os afazeres domésticos, a educação dos filhos, são tarefas que passaram a ser exercidas pelo casal. A obrigação, que antes era da mulher, passou a ser dos dois, proporcionando uma nova constituição familiar. A revolução sexual abriu a fronteira do desconhecido e da subordinação em que a mulher se encontrava. Os sonhos femininos, que antes eram concentrados nas coisas sentimentais, agora se voltam para a carreira e para sua independência econômica. Ao mesmo tempo em que as mulheres bradam por seus direitos e se transformam, os homens também são transformados.

---

<sup>109</sup> Cf. A tirania do prazer, 229-234.

<sup>110</sup> A terceira mulher, 68.

A liberdade preconizada para a mulher, ocorrida neste percurso, aparece claro na mídia, ao valorizar a personalidade e a individualidade. A partir dos anos 60, a imprensa feminina está empenhada em tornar a elegância mais prática e mais acessível; são alardeados os valores da fantasia, da liberdade, pois a nova mulher é a que usa o que gosta, e a se que veste como quer.

O movimento feminista denuncia o caráter alienante do casamento burguês, ao mostrar-se disposto a lutar pela soberania do desejo, pela inocência do prazer, exigindo o amor livre<sup>111</sup>. Entre as militantes surgem duas estratégias: para umas a luta deveria permitir que, mulheres exploradas e inferiorizadas, pudessem romper as suas cadeias e exigir seus direitos. Para outras a igualdade com os homens não é coerente nem suficiente, exigem o direito de uma cultura feminina específica. Segundo estas feministas, o laço entre prazer, sentimento e pudor são valores introjetados nas mulheres pelos homens por seus próprios interesses. Tais valores fizeram emergir toda uma abordagem feminina do amor, diferente da masculina.<sup>112</sup> Os grandes nomes do feminismo da época que assumirão uma posição mais radical e defenderão o direito de uma cultura feminina específica são Betty Freidan (1921-2006), autora de *The Feminine Mystique* em 1963 e Kate Millet (1934-) que publicou em 1969, *Sexual Politics*.

No início, as feministas participam do clima permissivo e hedonista que urgia na época. A livre sexualidade foi vivida como conquista. Este tempo é curto; as críticas surgem dentro dos núcleos das próprias feministas radicais. Elas resgatam, sem sombra de dúvida, inquietações e mágoas já manifestadas na história. Porém, dizem as feministas, que a simples liberação dos desejos, “engendra ela mesma uma anarquia, uma selva e um mercado que funcionam em benefício dos mais fortes em detrimento dos mais fracos”<sup>113</sup>. Sendo assim, as mulheres, se vêem oferecidas, ainda mais, aos desejos masculinos. As feministas denunciam aqui, nesta pretensa revolução sexual, um estratagema da cultura masculina. Uma militante denuncia a diferença existente na maneira de agir do homem e da mulher. Para ela, faz parte do estilo masculino “a importância dada à sexualidade genital, à objetivação dos corpos, à promiscuidade, ao desligamento emocional, ao passo que as mulheres, atribuem importância maior ao amor, à sensualidade, ao humor, à ternura, aos compromissos”<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> Cf. A tirania do prazer, 378.

<sup>112</sup> Para saber maior esclarecimento sobre o tema cf. A terceira mulher, 238.

<sup>113</sup> A terceira mulher, 233.

<sup>114</sup> Cf. A tirania do prazer, 379-380.

Percebe-se que neste percurso da libertação, urge um paradoxo entre algumas militantes libertárias que redescobrem posições muito próximas da objeção moral mais tradicional, mas serão duramente criticadas por outras. Por outro lado, voltam o olhar para a diferença existente entre o masculino e o feminino, observando que a luta somente por igualdade é reivindicar apenas uma parte da questão.

Lipovetsky cita a abertura de debates, em plenos anos 60, sobre o fato de que a emancipação sexual das mulheres parece encher de contentamento os homens, enquanto nas mulheres cria uma insatisfação e um mal-estar. As mulheres engajadas na contestação radical da ordem burguesa acreditam que caíram em uma armadilha ou erraram de revolução. O sexo desapegado sem investimento emocional talvez convenha aos homens, mas não corresponde aos desejos profundos das mulheres<sup>115</sup>.

Ao atravessar a mudança do mundo tradicional para o tecnológico, em que nasce a cultura planetária, ou globalizada, a “primeira” e a “segunda mulher” se perdem no caminho. Agora é a vez desta “terceira mulher” no embate de conquistar sua independência e continuar a batalha por seus direitos e seu lugar. Neste sentido não há como manter o tipo tradicional de dominação do homem sobre a mulher. Esta “terceira mulher” concilia o governo de si mesma, mantendo seu papel de mãe, educadora, esposa, amante, sem retornar à dominação masculina. Ela irrompe definitivamente na contemporaneidade, capaz de inventar seu próprio destino. Deixa de ter um destino comum e certo, podendo escolher agora seu próprio futuro<sup>116</sup>.

Enfim, foram apresentadas aqui, as transformações pelas quais caminhou o corpo e a sexualidade no contexto da cultura contemporânea. Como ressaltamos, elas dizem respeito aos avanços das técnicas, ao falatório sexual, à queda na insignificância do amor e da sexualidade, à imediatez do prazer e o desabrochar de uma nova mulher. Deste modo surgem as consequências da nova cultura somática, seus efeitos e desdobramentos sobre a humanidade atual, no que tange à sexualidade.

---

<sup>115</sup> Uma pesquisa feita com as americanas relata que sete em cada dez mulheres responderam que ficariam satisfeitas de serem abraçadas sem chegar ao ato sexual, e na França uma em cada três mulheres diz preferir os afagos e a ternura ao ato sexual. Cf. A terceira mulher, 38.

<sup>116</sup> Cf. A terceira mulher, 238.



### 1.3 Conseqüências da cultura somática para a sexualidade

Como se pode notar, houve, a partir do que foi apresentado anteriormente, uma transformação significativa na compreensão do corpo na cultura hodierna. Ao considerar suas conquistas no confronto com os avanços da tecnociência, bem como as contribuições da fenomenologia, o corpo ganhou um destaque surpreendente em nossa cultura. Deste modo, a cultura somática retirou do ser humano a carga negativa que carregava sobre o corpo e a sexualidade. Superou-se tabus, entraves religiosos, culturais e sociais e possibilitou a solidificação da cultura do corpo. Antes, o corpo entregue às causalidades temporais, padecia mais facilmente. Atualmente, um corpo máquina, supervalorizado, alvo de todos os cuidados, torna-se centro de estudos e preocupações.

A ideia de “corpo sadio” torna-se um valor insofismável da cultura hodierna; vida longa associada à qualidade de vida. Os valores e comportamentos passam por uma transformação. A “vontade de saber”, apoiada nas contribuições da tecnociência, irromperam em um novo modelo de ser humano, tornando o corpo objeto da estética, da técnica e da genética. Surge um corpo *ciborgue*; há um novo dualismo, não mais corpo-alma, mas sujeito-corpo<sup>117</sup>. Essa cultura deseja espiritualizar o corpo através da técnica. Desvela um corpo que não pode sofrer, negando sua finitude e sua história. Retira o corpo do tempo e de sua narratividade, buscando eternizá-lo no presente. Nega-se o caráter carnal e com isto a temporalidade do corpo gera uma desencarnação que repercute na sexualidade: cria espaço, para um sexo narcísico e sem história; uma experiência sem densidade. Desvela-se uma “tirania do gozo”, em um sexo performático, apresentado através dos meios midiáticos.

Retirada, porém, toda a culpa em que estava embebida a sexualidade, o ser humano pode desprender-se do peso moralizante do sexo e este por sua vez, passa a flutuar, sem nenhum compromisso do seu agente consigo e com o outro em que o sexo está associado à “insustentável leveza do ser”<sup>118</sup>. Até então quanto mais pesado fosse o fardo do sexo, mais próxima do corpo estava nossa vida e mais real e verdadeira ela se tornara. Mas, na cultura atual a ausência total deste fardo faz com que o ser humano se torne desencarnado e as experiências sexuais, passam a ser tão livres quanto insignificantes<sup>119</sup>. Desta forma, encontra-

---

<sup>117</sup> Cf. Adeus ao corpo, 28.

<sup>118</sup> Título do livro de Milan Kundera. Cf. KUNDERA, Milan. *A insustentável Leveza do ser*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985<sup>43</sup>. [Daqui para frente: *A insustentável leveza do ser*]

<sup>119</sup> Cf. *A insustentável leveza do ser*, 11.

se a cultura contemporânea diante da “tentação relativista” de um corpo que nega o carnal<sup>120</sup>. A cultura somática é, em certo sentido, a expressão de um corpo/sexo sem carne. Entretanto, a pergunta que suscita a estranha “leveza do ser”, é a de saber qual o rumo que a cultura do corpo seguirá e para onde levará o ser humano<sup>121</sup>. O fato é que de dentro desta cultura desvela-se uma “moral do espetáculo”, que se concretiza na separação entre realidade e imagem, afirmando, com isso, uma sobreposição da aparência sobre a realidade.

### ***1.3.1 Moral do espetáculo a cama de Procusto***

O corpo da cultura somática faz-se exigente e centro das atenções, ditando a maneira de se viver e agir. Esta cultura foi invadida por uma “moral do espetáculo”<sup>122</sup>, a qual fornece as normas morais do que devemos ser<sup>123</sup>. A “moral do espetáculo” apresenta uma maneira de viver, de ditar as regras, apresentando como ideal um corpo fetiche. Encontrar-se fora deste contexto significa estar fadado ao fracasso. A moral aciona no ser humano a busca de todos os recursos possíveis para atingir este corpo: plásticas, exercícios, técnicas de “reparos” e manter-se na moda.

A “moral espetacular”, reflexo da “sociedade do espetáculo”, se manifesta no ideal da felicidade das sensações<sup>124</sup>. Nela o sujeito se torna espectador passivo de um mundo de aparências que se impõe como evidência de sua superfluidade social. O espetáculo aparece como o último estágio da separação do sujeito do produto de seu trabalho. Neste estágio, não apenas os objetos e o dinheiro se transfiguram na abstração coisificada da mercadoria, mas todo aparecer social é fetichizado<sup>125</sup>. A economia capitalista e os despotismos burocráticos comunistas dissociaram o indivíduo da realidade por ele produzida, e, em seguida, recompuseram e unificaram o laço entre os dois no espetáculo dos meios de comunicação de massa. Quer dizer, unificaram os laços entre o indivíduo e a realidade no espetáculo<sup>126</sup>. O

---

<sup>120</sup> Cf. Corps de chair, 45.

<sup>121</sup> Cf. O vestígio e a aura, 201.

<sup>122</sup> Denominação de Jurandir Freire Costa, cf. O vestígio e a aura, 227.

<sup>123</sup> Cf. O vestígio e a aura, 227.

<sup>124</sup> Na felicidade sentimental, o prazer com o outro é capaz de durar na ausência física de ambos, pela rememoração ou pela antecipação. Ser feliz, neste caso, é possuir a habilidade de estruturar a experiência afetiva com narrativas e imagens de lembranças e antecipações que são o estofado do prazer que lhe é típico. Já na felicidade sensorial, o prazer das sensações depende absolutamente da presença física do outro como objeto de estímulo ou excitação. Nesse caso, o outro tem de estar presente para que o indivíduo possa se satisfazer. Sendo assim, necessita-se que os objetos estejam sempre à mão, podendo ser rapidamente instrumentalizados. É neste ponto que os objetos entram na moral do espetáculo. Por se concentrar no corpo físico como fonte de gozo, o sujeito passa a superestimar tudo que faça o prazer sensível durar. Cf. O vestígio e a aura, 167.

<sup>125</sup> Cf. O vestígio e a aura, 277.

<sup>126</sup> Cf. A sociedade do espetáculo, 18.

mundo é reordenado pelo espetáculo sendo ditado através da mídia. O espetáculo determina o que é justo ou injusto, as formas de viver sexualmente, de amar, de educar os filhos e de como se vestir. “O espetáculo faz da aparência inerência”<sup>127</sup>. No espetáculo o real histórico é substituído pela imagem ao deflagrar certa confusão entre o real e o virtual. A realidade totalmente diluída em imagens leva o sujeito a perder a confiança em seu discernimento e a crer no que dizem os meios midiáticos, divulgadores de tais realidades. Só se valoriza o que é divulgado pelo marketing da mídia; porém, é logo esquecido quando não é mais notícia<sup>128</sup>.

Além de serem levados a ver o mundo com as lentes do espetáculo, os indivíduos são convidados a participar desse mundo pela imitação daqueles que o compõem. Como a imitação não pode ir longe, resta, apenas, contentar-se em imitar o que eles têm de mais acessível a qualquer um, a aparência corporal. Nasce então a obsessão pelo “corpo-espetacular”<sup>129</sup>. Um corpo idealizado, muito mais que uma imagem do espelho. Realiza-se um corpo a ser produzido de acordo com as regras da moral imperante. Inicia-se, então, uma busca desenfreada por um modelo imaginário a que jamais se terá acesso. As particularidades físicas tornam-se “erros” a serem corrigidos a qualquer custo, violentando a beleza de seu próprio corpo, apenas por não caber na cama de Procusto<sup>130</sup>. Torna-se imperativo, para participar de tal cultura, ajustar-se aos moldes apresentados<sup>131</sup>. Entretanto, a busca do ideal fabricado dificilmente se alcançará, principalmente, pela mudança incansável da mídia:

O indivíduo comum, o invisível midiático, esgota seus “prazeres e dias” no trabalho obsessivo, massacrante, diariamente milimetrado e monitorado, de tomar posse do corpo-espetacular, que nada lhe garante, exceto a fantasia de pertencer a um mundo do qual está, na realidade, inapelavelmente excluído<sup>132</sup>.

O dilema moral da contemporaneidade não é mais o da escolha entre “ser e ter”, mas da escolha entre “ser e parecer”<sup>133</sup>. O mundo real se converteu em simples imagens. Tornam-

---

<sup>127</sup> O vestígio e a aura, 229.

<sup>128</sup> Cf. O vestígio e a aura, 229.

<sup>129</sup> O vestígio e a aura, 230.

<sup>130</sup> “Procusto” é uma figura da mitologia grega que significa “o estirador”, em referência ao castigo que aplicava às suas vítimas. Ele era um bandido que vivia na serra de Elêusis. Possui, em sua casa, uma cama de ferro, que tinha seu exato tamanho, para a qual convidava todos os viajantes para se deitarem. Se os hóspedes fossem demasiados altos, ele amputava o excesso de comprimento para ajustá-los à cama, os que tinham baixa estatura, eram esticados até atingirem o comprimento suficiente. Ninguém sobrevivia, pois nunca uma vítima se ajustava exatamente ao tamanho da cama. Cf. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Procusto>. Acesso em 01/05/2009.

<sup>131</sup> “As ‘imposições’ da moral espetacular convergem para um massacre corporal. Os efeitos são nefastos, conduzindo a distúrbios como as anorexias, bulimias, síndromes do pânico, depressões e outros tantos estados que assolam a grande massa da sociedade. O prazer tornou-se punição de corpos massacrados em nome de um comércio das sensações e da alienação em relação ao mundo”. O vestígio e a aura, 230.

<sup>132</sup> O vestígio e a aura, 232.

<sup>133</sup> A sociedade do espetáculo, 18.

se seres reais e motivações eficientes típicas de um comportamento hipnótico. Os meios de comunicação de massa contribuem para este tipo de comportamento, oferecendo aos seus usuários, em uma tática de marketing, notícias que irão agradá-los, para continuarem fiéis em seu canal. Sendo assim, o sujeito se posiciona diante dos negócios públicos, positiva ou negativamente; porém, em nenhum caso se sente parte.

Enfim, a moral do espetáculo criou o sentimento de passividade e impotência. O gozo com as sensações é prisioneiro do presente, a realidade-cenário não tem memória nem história<sup>134</sup>. O indivíduo se isenta da responsabilidade para com seu mundo real, a fim de gozar da fantasia da realidade-espetáculo. Incapazes de mudar a fachada ilusória do espetáculo, compensam a impotência, convencidos de que são autores da vida fantasiosa, da qual são personagens passivos<sup>135</sup>. Construir a imagem de um corpo ideal implica em não viver o corpo real.

A moral do espetáculo, também, erradicou uma preocupação genuinamente ética do ser humano consigo mesmo. Não sucumbe a moral espetacular existente, mas é compatível com o apreço do bem comum e pelos ideais de autonomia pessoal. “O sujeito contemporâneo, ao trazer o corpo físico para o primeiro plano da vida cultural, ‘descobriu’ outros horizontes de realização pessoal”<sup>136</sup>. Assim, os estados físicos antes vistos como deficitários, pelos médicos, passaram para casos singulares, desembocando em uma nova forma de viver. O corpo biotecnológico, ou seja, a instrumentalização técnica multiplica as possibilidades expressivas dos organismos humanos: “o adepto da moral do espetáculo quer se transformar fisicamente para continuar sendo o mesmo do ponto de vista moral e psicológico”<sup>137</sup>. As novidades dos desempenhos corpóreos alteram a maneira como se vê e como se avaliam os ideais morais. Anteriormente, as leis morais ditavam as regras corporais. Atualmente, o corpo dita as regras morais. As grandes normas psicológico-morais caem por terra e, com elas, preconceitos seculares sobre a “essência da natureza humana”<sup>138</sup>. A ética somática das diferenças busca criar pequenas normatividades adequadas à versatilidade do equipamento biológico.

---

<sup>134</sup> Cf. O vestígio e a aura, 233.

<sup>135</sup> Cf. O vestígio e a aura, 234-235.

<sup>136</sup> O vestígio e a aura, 237.

<sup>137</sup> O vestígio e a aura, 238.

<sup>138</sup> O vestígio e a aura, 239.

Na nova moral do corpo, da cultura contemporânea, encontram-se valores e limites. Por um lado, o ser humano, no desejo de conquistar um corpo ideal, modelo único, desemboca em um modelo andrógino<sup>139</sup>, negando suas diferenças. Por outro, pensa acordar de uma situação burlesca de um corpo esquecido, buscando-o e devolvendo-o a si mesmo. A sociedade do espetáculo perdeu a tradição, a noção de espaço e tempo e a narratividade. Não há mais separação entre o real e o irreal. A nova identidade contemporânea está marcada através da identidade das sensações, da fragmentação e das imagens. Em meio a um mundo capitalista, resulta que todo produto virou consumível, tornando-se importante obter prazer em tudo. Em uma sociedade do efêmero e do descartável, o corpo e a sexualidade tornam-se produtos consumíveis.

### **1.3.2 Sexo: produto consumível**

Na sociedade do espetáculo o mundo vira mercadoria global, afastando os homens entre si e em relação a tudo que eles produzem. O sexo pensado, apenas, a partir da produção, reprodução ou da concepção mundana do ser humano das ciências contemporâneas, desumaniza, torna-se mercadoria. As indústrias do sexo aumentam cada vez mais, fazendo dele um ser tirânico. Uma visão reducionista contribuiu para tornar o sexo produto consumível<sup>140</sup>. Extraiu-se do sexo todo seu “peso”, sua densidade, deixando-o flutuar sem engajar os sujeitos que se relacionam. Anteriormente, estava entre quatro paredes<sup>141</sup>, atualmente, perdeu sua intimidade, tornou-se manipulável e consumível<sup>142</sup>. Esvaziou o *Eros* e o transformou em erotismo<sup>143</sup>. Ocorreu um desencanto em torno de seu verdadeiro sentido, tornando o sexo objeto. “O sexo seria a metáfora última da insurreição. É pelo menos este o

---

<sup>139</sup> Lacroix faz ampla explanação sobre o reino dos mitos, especificamente, sobre os andróginos hoje. Fala sobre *eros*, desejo da fusão, da bissexualidade e, ainda, dos mitos gregos. Para aprofundar sobre o tema, cf. LACROIX, Xavier. *Les mirages de l'amour*. Paris: Bayard, 1997<sup>2</sup>, 26-76.

<sup>140</sup> A exemplo do relatório Kinsey que torna o sexo, apenas, estatística.

<sup>141</sup> Cf. História da sexualidade, 9.

<sup>142</sup> Segundo a pesquisadora argentina, Maria Paula Sibilia, nas décadas de 60 e 70, ocorreram mudanças, criando nuances cada vez maiores entre o privado e o público. Desde então a intimidade passou a se mostrar no espaço público. O privado fez-se espetáculo. Os *blogs* e os *fotoblogs* acentuam esta tendência. A intimidade transformada em tirania é um fenômeno do século XIX. Foi uma imposição sutil com desejo intenso de se fechar na privacidade e cultivar as relações afetivas, as emoções. A tirania da intimidade atual promove o cultivo da intimidade, contanto que seja visível. Nossa lógica é a da sociedade do espetáculo: só existe o que se vê. Cf. SIBILIA, Maria Paula. “Antes o íntimo era secreto, agora se torna público na Internet”. [http://www.unisinos.br/\\_ihu/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id16882](http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id16882). Acesso em 24/09/2008.

<sup>143</sup> Alguns profissionais da área atualmente constatam uma diminuição da dimensão erótica da sexualidade. A erótica perde a sua força vital e se torna erotismo, transformando o sexo em lazer privativo e gozo pornográfico. Como, por exemplo, há jovens que se amam “como irmãos e irmãs”, ocorrendo uma “desensibilização”. Cf. *Le corps de chair*, 42.

papel que lhe atribuímos: o de refúgio final e última ‘marcação’ simbólica, quando todos os demais ‘traços’ ideológicos parecem ter-se apagado”<sup>144</sup>. O sentido encontra-se, em sua última instância; no sexo, porém, do sexo em si, produzindo um esvaziamento do sentido. Circunscreve-se em torno do sexo um discurso da excitação<sup>145</sup>. O sexo se diz numa linguagem eminentemente confessional, ocorrendo a passagem de um silêncio hipócrita para uma exposição explícita. Porém, não se deixa que o sexo “fale”, apareça e aconteça. Esses fenômenos se mostram desoladores para aquele que dá valor ao prazer, à alegria dos corpos ou, simplesmente, à busca da felicidade<sup>146</sup>.

Não se pode negar que a geração atual, muito provavelmente, contribui para a redescoberta do valor de certa leveza inerente ao sexo. Ocorreu um alívio da carga de sentido moral, a priori, atribuída à sexualidade. Sendo assim, não há nenhuma razão para lastimar o tempo em que o medo, a vergonha e o conformismo carregaram os fardos, que nada tem de ético. E, ainda, de uma tomada de consciência mais pessoal e mais responsável do alcance e do valor do ato. Porém, uma relação não constante, confirmada e apoiada por uma contribuição cultural, torna-se vulnerável. A sexualidade não é uma realidade simples, instintiva, que se dá em sua totalidade no simples fato de decidir praticá-la. É uma realidade a ser conquistada, para que sua opacidade ganhe paulatinamente na leveza do ser, uma densidade.

Um ponto de vista lúdico, felizmente, permanece sempre possível. Mas mesmo, o lúdico contém uma incontestável parte da verdade que não pode se impor sobre as outras dimensões do sexo<sup>147</sup>. O jogo erótico possibilita o encontro, não deixando cair na rotina do formal de uma relação puramente institucional<sup>148</sup>. Mas, jogo não é técnica, pois esta converte os corpos em objetos e tende a reduzir a alteridade sexual. O erótico expressa o reconhecimento do valor libertador e criativo da mesma alteridade. Nesse caso, trata-se “de viver a diferença sexual como a possibilidade de uma originalidade”<sup>149</sup>.

---

<sup>144</sup> A tirania do prazer, 72.

<sup>145</sup> Cf. ANATRELA, Tony. O amor e o preservativo. São Paulo: Loyola, 1999, 8. [Daqui para frente: O amor e o preservativo]

<sup>146</sup> Cf. A tirania do prazer, 309.

<sup>147</sup> Cf. Le corps de chair, 36.

<sup>148</sup> O jogo erótico significa a vontade de rechaçar a banalidade da ordem das coisas e, mas ainda, de resistir a tentação de viver, enquanto casal, como refúgio ou remédio a cujo preço se está disposto a sacrificar o risco do amor. Cf. Deseo y ternura, 195-196.

<sup>149</sup> Deseo y ternura, 195.

A realidade apontada sobre o sexo, como produto consumível, em um momento em que o mundo torna-se mercadoria global, nos instiga a buscar os valores e desafios para a sexualidade, na busca de encontrar seu lugar na contemporaneidade.

### ***1.3.3. Valores e desafios para a sexualidade***

A Revolução Sexual tornou-se um marco para a nova concepção da sexualidade. Inaugurou um “falatório” sexual, apresentando o sexo como instinto, valorizando a genitalidade. Havia uma necessidade imperante de se fugir do silêncio que envolvia o sexo. Os meios midiáticos divulgaram a nova moral de direito ao prazer, disponível com muita facilidade. Colocou-se em dúvida todas as posturas religiosas e antropológicas que guardavam a sexualidade no anonimato.

As novas investigações psicológicas, guiadas pelo pensamento freudiano, perceberam a importância da sexualidade dentro do desenvolvimento da identidade do ser humano, onde a razão é um dos elementos, mas não o principal. Surge uma concepção de sexualidade mais “leve”. Anteriormente, havia o peso dos tabus, atualmente encontra-se a “leveza” do descomprometimento. Liberou-se, então, uma sexualidade infantil, aquela que tarda de se liberar na adolescência, pois foi a sexualidade adolescente que se tornou o modelo<sup>150</sup>. Há uma carência, provocada por uma falta de associação entre a afetividade e o sexo<sup>151</sup>. A imagem de uma sexualidade valorizada na relação amorosa transferiu-se para o ideal de um erotismo que pode exprimir-se em um primeiro encontro, sem nenhum comprometimento. A sexualidade é eliminada da relação com o outro, como que se separasse do corpo, a fim de existir por si mesmo. Uma sexualidade com um corpo fragmentado, partilhado, apenas, com partes do corpo do outro, não constrói uma relação.

Atualmente, diante dos jovens, se concretiza uma sexualidade inofensiva, agradável, transparente e leve, desculpabilizada, individualizada e sem riscos, em uma expressão liberal. Na cultura em que domina o poder analítico, o último lugar do sentido será a afetividade<sup>152</sup>. A época atual, não é mais das grandes paixões e dos sentimentos duráveis. Nosso tempo dilui-se no efêmero, no relativo e o cuidado com o outro é considerado como arcaico. As relações juvenis, ou a sexualidade adolescente, libertada na revolução sexual, é mais narcísica, não tem

---

<sup>150</sup> Cf. ANATTRELLA, Tony. *O sexo esquecido*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, 7. [Daqui para frente: O sexo esquecido]

<sup>151</sup> Cf. *O sexo esquecido*, 17.

<sup>152</sup> Cf. *Le corps de chair*, 35.

maturidade para que haja um verdadeiro vínculo. Trata-se mais de sentir a si mesmo através do outro, mais que encontrar o outro verdadeiramente. Assim, “o medo do outro, e, sobretudo o medo da ruptura de si, mantém o indivíduo no auto-erotismo e aquém do envolvimento relacional”<sup>153</sup>. Uma sexualidade sem relação com o outro, se impôs progressivamente como modelo porque a relação compromete o corpo-sujeito de dois sujeitos em relação. A maneira de viver a própria sexualidade é, muitas vezes, reveladora do estado de espírito de uma personalidade ou de uma sociedade<sup>154</sup>.

Atribuir, hoje, às relações carnis uma dimensão de engajamento ou de densidade parece difícil, pois a consciência do homem contemporâneo, não traz herança normativa e nem axiológica das gerações<sup>155</sup>. Porém, essa geração não deixa de contribuir para que se perceba na leveza do ser, também, a existência de um valor, pois colabora para aliviar a carga de sentido moral.

Um discurso atento sobre a sexualidade humana aponta para uma mudança paradigmática na forma de conceber a sexualidade. De um lado a repressão sexual trouxe para a sociedade obstáculos diversos, criando desvios, neuroses carências e inconsistência moral. De outro, nota-se que a revolução sexual desembocou em outro extremo. Nesse terreno, constituem-se novas antropologias sexuais, ou seja, uma nova imagem de homem e uma nova imagem de mulher, com visões radicalmente diferentes quanto à paternidade, à maternidade e à vivência da sexualidade. No entanto, esses novos direitos, defendidos como sinal de uma maior liberdade, constituem, na realidade, a mais sutil submissão à lógica do mercado, que invade todos os espaços da vida. Urge, portanto, voltar a atenção para o corpo e a sexualidade a partir do corpo sujeito, integrado ao ser humano. O desprezo pelo corpo é um desprezo por si mesmo, consequência da fragmentação da identidade.

Apresentado o contexto atual, em que se insere o ser humano, nesta cultura somática, põe-se a exigência de reconciliar o sentido do corpo com o sexo e vice versa. Neste contexto, mostra-se nossa intenção de apresentar uma maneira em que se possa deixar o corpo e a sexualidade falar, sem contudo, negar a cultura contemporânea a partir do qual eles se

---

<sup>153</sup> Deseo y ternura, 17.

<sup>154</sup> A vida sensorial e a emocional são a base da vida psíquica, pois percebe-se o ambiente e exprime-se as necessidades através delas. “Contudo, as sensações e as emoções não poderiam substituir nem a reflexão, nem a palavra. O corpo exprime bem as emoções e não a ‘fala’”. O sexo esquecido, 30.

<sup>155</sup> Cf. Le corps de chair, 36.



expressam. Em última análise, nosso trabalho parte da premissa de que o sexo não é manipulável, porque é da ordem do “enigma” e não se esgota no conceito. Ao voltar o olhar para um corpo e uma sexualidade encarnada, deixando-os “aparecer”, tal como são ter-se-á acesso ao aparecimento ou a manifestação de sua densidade perdida. Nesse sentido, se poderá constatar que a sexualidade não é puro instinto. Pois, “no ser humano ela está no âmbito da expressão do desejo, um desejo do outro, como expressão carnal”<sup>156</sup>. O desejo impulsiona o ser humano na busca do outro porque afinal a carne do outro se apresenta como interpelação e promessa, nesse caso, de prazer sexual. A sexualidade é da ordem da geração da ternura e do amor, graças ao desejo que a carne do outro põe no meu “corpo próprio”<sup>157</sup>.

Para reconciliar, então, o sentido do corpo com o sexo e do sexo com o corpo e deixar que eles “apareçam”, desvelando o sentido que vem do outro que me interpela, contaremos com a novidade da contribuição de Lacroix. O pensamento deste autor ocupará o centro de nossa reflexão nos próximos capítulos. Segundo o autor, o trabalho da ética, que se exprime através da tradição judeo-cristã, reúne a dupla tarefa: a dessacralização e a valorização<sup>158</sup> do corpo e da sexualidade como lugar de humanização da humanidade que, por sua vez, se apresenta como a via para a superação da visão reducionista do corpo e do sexo, bem como da moral do gozo. Esta tarefa da “dessacralização da via biológica, das forças vitais, do sexo e do gozo em si” (CC 54) acontece porque eles já “não são mais por eles mesmos, o contato com o divino ou o meio de divinização” (CC 54). Mas tarefa de “valorização destas mesmas realidades que, mediatizadas, podem se tornar o lugar e a expressão do encontro entre duas pessoas, quer dizer, entre dois sujeitos espirituais; lugar onde se toca a relação no absoluto” (CC 54) e, a partir das quais, ao superar o esvaziamento contemporâneo do corpo e do sexo, aponta-se para uma ética de sexualidade que se contrapõe à moral do espetáculo.

---

<sup>156</sup> Deseo y ternura, 197.

<sup>157</sup> Expressão utilizada por Merleau-Ponty e que expressa a unidade do sujeito. Cf. Fenomenologia da percepção, 208-210.

<sup>158</sup> Cf. Le corps de chair, 54.

## CAPÍTULO II

### 2 A ANTROPOLOGIA E A ÉTICA DA SEXUALIDADE SEGUNDO XAVIER LACROIX

Ao contextualizar o corpo e a sexualidade na contemporaneidade, observamos valores e desafios que a cultura somática nos apresenta. Seus efeitos e seus desdobramentos trouxeram perspectivas positivas ao retirar do corpo e da sexualidade vários tabus. Entretanto, o corpo, paradoxalmente, aparece marcado na atualidade por um neo-dualismo. Não mais o dualismo do corpo-espírito, mas aquele que separa o ser humano de seu próprio corpo.

O corpo tornou-se um objeto, pois se apresenta como imagem manipulável. Apesar dos avanços, a sexualidade encontra-se dissociada da ternura e da afetividade. Uma sexualidade “genitalizada”, relacionada, sobretudo, ao erotismo. No contexto atual, a união carnal parece, ao mesmo tempo, “relativizada e absolutizada” (CC 45). De um lado, foi dessacralizada. De outro, encontra-se cada vez mais idolatrada.

Nesse sentido, nota-se certo paradoxo na medida em que “o absoluto (o que está em jogo na união) torna-se relativo e o relativo (prazer) torna-se absoluto” (CC 45) no âmbito da experiência do sexo, ou seja, a experiência humanizante fundamental da sexualidade foi substituída pela performance do sexo.

Dada essa ambivalência da experiência e levando a sério a situação do corpo e da sexualidade, tal como “se apresenta”, atualmente, é possível pensar e propor uma reflexão ética capaz de responder aos desafios da cultura somática. Portanto, no desvelar deste corpo e desta sexualidade vividos na contemporaneidade, é possível encontrar motivos para traçar um caminho “humanizante para nossa humanidade” segundo o corpo e a sexualidade.

Com este intuito, pretendemos apresentar, nesse trabalho, uma ética da sexualidade baseada na obra<sup>159</sup> do teólogo humanista Xavier Lacroix, uma vez que, seu pensamento e reflexão são capazes de responder aos desafios de nossa cultura. Desta forma, interessa-nos mostrar como Lacroix contribui para novos rumos da ética do corpo e da sexualidade que responda aos desafios contemporâneos efetivamente.

---

<sup>159</sup> Nos deteremos mais aprofundadamente em sua obra *Le corps de chair* devido à maior extensão que desenvolve sua ética nela, sendo assim, sua obra de maior referência.

Associado à visão cristã do corpo, Lacroix, articula de maneira profundamente inovadora o discurso ético à experiência humanizante da sexualidade e elabora uma crítica à visão reducionista das representações da carne e do espírito da cultura contemporânea<sup>160</sup>. Seu caminho procura superar a distância que existe, ainda hoje, entre o eu e o corpo. Ele recorda que a sexualidade não é objetivável porque ela é da ordem do mistério. Uma realidade na qual a pessoa se engaja, mas não pode colocar-se inteiramente diante dela do ponto de vista do entendimento<sup>161</sup>. Ele parte da manifestação do fenômeno. Um caminho no qual o corpo aparece como sensibilidade. Nesse caminho o “todo” do fenômeno deve aparecer, se desvelar.

Nesse sentido, a fenomenologia do corpo insiste na manifestação do sexo nos gestos carnis de modo que se dá o passo para uma hermenêutica muito bem ajustada ao sentido da sexualidade subjacente a cada ato. Para Lacroix, a dimensão ética está sempre vinculada ao caráter hermenêutico<sup>162</sup>.

Os passos que Lacroix propõe para sua ética da sexualidade evidenciam de saída que esta precisa ser tomada em sua realidade própria ou que sejam levados em conta todas as suas dimensões, inclusive a erótica. Segundo ele, essa dimensão ficou, por muito tempo, adormecida, de modo que sua retomada implica que se leve em consideração a parte de indeterminação do sentido do ato, seus aspectos de gratuidade, de poesia, bem como o seu caráter ambivalente<sup>163</sup>. Por isso, segundo Lacroix, a ética deve renunciar a normatizar absolutamente a sexualidade.

Ele reconhece que o sentido transborda as significações múltiplas da relação erótica e que o ponto de vista axiológico do corpo pessoal, só emerge de fato com a entrada do dinamismo relacional de dom e de acolhida na experiência da sexualidade. Nesse sentido, a antropologia, propriamente dita, não revela uma novidade. Antes, aparece na resposta ao outro humano, associado a um chamado de uma revelação do *ágape* divino, dom do Pai, energia do Espírito e configuração ao Cristo<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> Cf. *Le corps de chair*, 31-54.

<sup>161</sup> Cf. *Le corps de chair*, 5.

<sup>162</sup> Cf. *Le corps de chair*, 6.

<sup>163</sup> Cf. *Le corps de chair*, 19.

<sup>164</sup> A dimensão teológica será desenvolvida no terceiro capítulo.

Lacroix evidencia, ainda, o caráter ético da união carnal, vivenciado como vínculo de amor e aliança conjugal<sup>165</sup>. O itinerário do corpo percorrido por ele vai do fenomenológico ao sentido e desemboca no caráter ontológico. A ética por sua vez evoca uma antropologia que permite pensar o vínculo íntimo entre corpo e pessoa.

A ética e a antropologia se iluminam mutuamente, mas a antropologia, por sua vez, deve integrar uma ética. Em suma, Lacroix recorda que a ética encontra sua ancoragem na antropologia corporal da teologia paulina<sup>166</sup>: “Vosso corpo é templo do Espírito Santo” (1Cor 6,13-19).

Em suma, Lacroix articula o discurso filosófico, teológico e literário para falar desse mistério que se desvela na sexualidade humana. Apresenta-nos de modo muito bem orquestrado a dimensão de jogo, quer dizer, da leveza da sexualidade bem como a seriedade, ou seja, a densidade do carnal. A metodologia utilizada por Lacroix é aquela da filosofia fenomenológica associada à revelação cristã. Portanto, a perspectiva do autor é filosófica e de alcance teológico. O método, propriamente, filosófico conduz a uma teologia implícita. A filosofia não é prévia à teologia, mas uma boa teologia do corpo pressupõe que haja uma filosofia cuja antropologia seja baseada na visão unitária do corpo<sup>167</sup>.

Nosso interesse visa levar em consideração a novidade que a reflexão de Lacroix oferece para a ética cristã da sexualidade. Então, em um primeiro momento, visa-se a acentuar a “densidade” da carne. Ao recuperar a sua densidade ultrapassa-se o dualismo corpo-espírito ou o neo-dualismo, corpo-sujeito presente na cultura somática contemporânea. Trata-se, portanto de recuperar a visão fenomenológica do corpo como corpo-sujeito, ou corpo-próprio.

A matização e compreensão do corpo próprio permitem dar um passo em vista da maior compreensão da própria sexualidade como lugar da humanização da humanidade no corpo segundo o sexo. Ao retornarmos à intuição de Lacroix a respeito do corpo sujeito, tratamos de retirar o corpo do esquecimento, ou seja, da condição de objeto e de uma sexualidade reduzida ao erótico. Então, no segundo momento, a densidade da carne inaugura sua dimensão da ternura e do desejo. Porém, ao manifestar o “todo” do fenômeno do corpo sexuado, revela-se também sua ambivalência no risco de se cair no erotismo.

---

<sup>165</sup> Nosso aporte não tratará do vínculo conjugal, bem como sua relação à normatividade. Nosso foco é a ética da erótica, apresentada pelo autor.

<sup>166</sup> Cf. *Le corps de chair*, 222.

<sup>167</sup> Cf. *Le corps de chair*, 26.

Seguindo o percurso, apoiados na proposta de Lacroix, especialmente, em sua obra de *Le Corps de Chair*, trata-se de apresentar uma fenomenologia dos gestos carnis. Em seguida, chegar-se-á a um panorama bastante elucidativo de como se constrói, atualmente, as várias tendências na maneira de lidar com o corpo e a sexualidade. Sobressai na apresentação da fenomenologia dos gestos carnis um corpo denso porque o encontro encarna e engaja as pessoas envolvidas. Neste caso, o corpo aparece com uma identidade narrativa porque nele, no corpo e na carne das pessoas, se inscreve a história do encontro. Um corpo é, portanto, signo ou símbolo e palavra. A fenomenologia revelará um corpo humano que não se desvincula da ética porque investe na relação, na decisão das pessoas que se entregam nos gestos carnis.

No desvelar dos gestos sobressaem a ternura e o desejo que são movimentos que impulsionam os amantes. Um em direção ao outro. É da ordem da busca que nunca acaba. Desta forma, a carne se reveste de uma doação prazerosa no desejo insaciável que produz o contato com a carne do outro. Nos próprios gestos carnis tem-se acesso ao mesmo tempo aos valores e o sentido da sexualidade humana. Vamos construindo um caminho humanizante. Passamos da relação ao vínculo.

Para fazer memória do sentido do sexo, o outro corpo aparece como o sentido do sentido. O rosto-corpo do outro se revela e interpela com seu dizer a fim de que o parceiro não se deixe cair nas garras do erotismo. O interdito chama à responsabilidade dos amantes. Cada um é responsável pela relação. Decorre então a socialização da sexualidade. A partir de tal contribuição desembocamos em um aporte normativo e moral. A estes aportes pondera-se a articulação de uma unidade íntima entre o corporal, o psíquico e o racional.

Para iniciar este percurso inspirado no pensamento de Lacroix e ultrapassar uma visão biologicista do corpo e, ainda, associá-lo à história e como relação, torna-se mister recuperar o corpo como “carne”. A recuperação da densidade do corpo através dos gestos carnis em oposição à leveza do ato sexual aponta para um ser humano encarnado, com “desejo” em meio às fragilidades e à falta que suscita o encontro com o corpo – carne do outro. Porém, antes de iniciar este percurso, é importante, compreendermos como Lacroix desenvolve o caminho fenomenológico.

## 2.1 Fenomenologia e o corpo como “carne”

Percorrer o caminho de recuperação do “corpo” enquanto “carne” de uma sexualidade encarnada, desvelada nos atos de ternura é considerá-la como história, pessoa e relação. É ir ao encontro de uma visão do ser humano “real”, concreto e encarnado. Para tal itinerário, Lacroix, contou com a “contribuição da virada fenomenológica” (CC 22) do pensamento ocidental e sua influência decisiva sobre a compreensão do corpo e do sexo. Trata-se de voltar ao que se poderia denominar do mundo do “fenômeno” com todo rigor que o termo assume no contexto da fenomenologia. Este método abre caminho para superar o reducionismo de corpo objeto.

Urge deixar o corpo se manifestar tal como ele aparece, ou melhor, voltar o olhar ao corpo e ao sexo como fenômenos tais como eles se desvelam “conforme o método de redução *eidética*”<sup>168</sup> (CC 98), ou seja, “uma *epoché*”<sup>169</sup> de todo saber prévio” (CC 98) delineada pelo pensamento filosófico do alemão Edmund Husserl<sup>170</sup>.

A fenomenologia pretende superar a tentativa de pensar o corpo como objeto factual para não cair em certo empirismo que trata o real como fenomênico. A fenomenologia quer assim superar o solipsismo do *cogito*<sup>171</sup> e deixar que o objeto se manifeste. Desta forma, ao fazer uma descrição do fenômeno, não se recorre a nenhuma noção prévia ou “necessária” à descrição<sup>172</sup>. Deste modo, ao buscar uma transcendência na imanência, a fenomenologia abandona o metafísico. Ela se constitui a modo de uma destruição da representação do objeto teórico, pois levar em conta que imaginar o objeto é esquecer sua verdade<sup>173</sup>. Porém, não

---

<sup>168</sup> Eidético: Termo introduzido na filosofia contemporânea por Husserl, para indicar tudo o que se refere às essências, que são objeto de investigação fenomenológica. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Fontes, 2007, 365.

<sup>169</sup> Epoché: Suspensão de juízos. Ideia contrária ao dogmatismo. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Fontes, 2007, 395.

<sup>170</sup> Recorda Lacroix que na fenomenologia inaugurada por Husserl a pergunta diante do fenômeno como manifestação do real se afasta tanto do empirismo como do idealismo. Cf. LACROIX, Xavier. “L’anthropologie d’Emmanuel Lévinas”. *Bulletin de L’Institut Catholique de Lyon* (jul/set 1987), 47. [Daqui para frente L’anthropologie d’Emmanuel Lévinas]. Desta forma, a pergunta desloca-se do “o que é” para o “que aparece no aparecer do corpo”. Na fenomenologia o objeto apresenta-se no nível próprio da “experiência”. O fenômeno assume o caráter de um evento. Nele, a experiência e a linguagem permitem um discurso originário, neste caso, do corpo e da sexualidade.

<sup>171</sup> Em Descartes, a descrição do cogito – na sua imperfeição de dúvida – confessa, no fim de contas, a sua referência à ideia de infinito e de perfeito, dada antecipadamente, torna possível a descrição da finitude. A descrição fenomenológica procura o significado do finito no próprio finito. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, 138. [Daqui para frente: *Descobrir a existência*]

<sup>172</sup> Cf. *Descobrir a Existência*, 138.

<sup>173</sup> Cf. *Descobrir a existência*, 139.

significa que a fenomenologia se limite às palavras. Segundo seu método, é necessário regressar aos atos em que se revela a presença intuitiva das coisas. Sendo assim, este é o verdadeiro regresso das coisas, pois, “o acesso ao objeto faz parte do ser do objeto”<sup>174</sup>.

A essência está em que ao se manifestar, na verdade, o fenômeno aparece e ele está “se dando” nos atos de seu aparecimento. Na fenomenologia já não se pensa a essência como algo fixo, estático. Antes, como *essancia* que é a revelação ou como *aparecência*, que significa o ato da coisa; o real, o fenômeno estar constantemente aparecendo<sup>175</sup>. A fenomenologia não se preocupa mais tanto com o ente, ou seja, com a essência da coisa, mas primeiramente, com a manifestação das coisas como essência<sup>176</sup>.

Trata-se de sentir a coisa que se dá no fenômeno, ou seja, aquilo que o sujeito sente, enquanto está sentindo. “O que terá marcado a novidade das análises da fenomenologia husserliana é esse movimento regressivo do objeto para a plenitude concreta de sua constituição onde a sensibilidade desempenhará o papel principal”<sup>177</sup>.

Deste modo, a fenomenologia possibilita uma recuperação da sensibilidade. A sensibilidade, aqui, não é um dado bruto fácil de manipular<sup>178</sup>. Ela “marca o caráter subjetivo do sujeito, o próprio movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento, em direção ao ‘aqui e agora’ a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez”<sup>179</sup>. Nesse sentido, Lacroix associa, de maneira plástica, a redução fenomenológica à criação artística:

A criação artística é, também, ruptura com o realismo sumário deste que crê já saber o que é o real. Como a redução fenomenológica, a criação artística começa por uma dúvida, uma *epoché*, coloca entre parênteses todo saber anterior. Desligamento de toda grade de significantes, através do qual percebemos as coisas e, feita a tela, surge o seu sensível, a seu modo de ser irreduzível. [...] Este retorno ao começo conduz a descobrir dois aspectos do real que o costume no meio-saber ordinário nos fez esquecer: sua doação sensível e sua importância desconhecida<sup>180</sup>.

A sensibilidade emerge e possibilita entrar em um contato com o outro regime da coisa, do real e do que parece ser mais verdadeiro. A razão é sempre segunda. Antes, portanto,

---

<sup>174</sup> Cf. Descobrindo a existência, 140.

<sup>175</sup> Usamos o verbo no gerúndio para indicar o movimento do objeto que se revela.

<sup>176</sup> Pelo fato de constituir-se como “manifestação” a *epoché* associa-se a visão de intencionalidade. O que não quer dizer intenção. Neste caso, o objeto afeta o sujeito e o faz acompanhá-lo através de um movimento sinestésico. Cf. Descobrindo a existência, 143.

<sup>177</sup> Descobrindo a existência, 139.

<sup>178</sup> Cf. Descobrindo a existência, 143.

<sup>179</sup> Descobrindo a existência, 144.

<sup>180</sup> LACROIX, Xavier. “Le chemin du créateur”. *Lumière et vie* 203 (1991) 17. [Daqui para frente: “Le chemin du créateur”]

no nível da sensibilidade acontece a individuação<sup>181</sup>, uma vez que, o que cada um sente é próprio do sujeito. Neste caso cada um é diferentemente afectado<sup>182</sup> pelo mundo. Ora, isso é possível porque, graças a Husserl “a redução fenomenológica é uma revolução interior mais que uma busca de certezas, uma maneira para o espírito de existir conforme a sua vocação e, em suma, de ser livre para se relacionar no mundo”<sup>183</sup>.

Em suma, a fenomenologia husserliana inaugura uma nova noção de sensibilidade e de subjetividade<sup>184</sup> que, segundo Lacroix, apresenta-se como a nova porta de entrada para o contato com o corpo e a sexualidade como fenômeno. E, nesse sentido, Husserl antecipou o que será, posteriormente, na fenomenologia contemporânea o papel do corpo na subjetividade: “esse novo tipo de consciência a que chamaremos de corpo próprio, corpo-sujeito. Sujeito como corpo e não como simples paralelo do objeto representado”<sup>185</sup>.

Nesse contexto, compreende o motivo e a importância que Lacroix concede à fenomenologia quando trata de pensar o corpo e sua ética da sexualidade. Ora, ao propor no seu itinerário da ética do corpo e do sexo uma fenomenologia do corpo enquanto carne insiste que se deve deixar que o corpo irrompa, tal como ele se manifesta, tal como ele é. Nesse sentido, a fenomenologia opõe a visão do corpo fetichizado porque ele não corresponde ao corpo real e cai-se na abstração. Antes, porém, quando o corpo se revela como se manifesta em sua finitude, ele é tirado de seu ideal de corpo objeto, indo à essência do fenômeno.

Desse modo, Lacroix, busca tirar o corpo do esquecimento, acaba por arrancá-lo da fixidez e, ao descrever os gestos carnavais, Lacroix propõe que acolhamos o movimento do corpo que se auto-revela. Sendo assim, encontra-se na dinâmica do corpo que se desvela, enquanto ele está acontecendo nos gestos que o realizam. Quando o corpo se dá, se revela e se manifesta, assim dizemos que ele pode ser tratado como uma *essancia*. É no ato de se dar se dando; ato de estar constantemente aparecendo que se revela sua constituição mais originária.

---

<sup>181</sup> Individuação: eu posso me sentir; não preciso que o outro me toque para que eu seja.

<sup>182</sup> Afecto (affect): “nome comum e erudito dos sentimentos, das paixões, das emoções, dos desejos, - de tudo o que nos afeta agradavelmente ou desagradavelmente. Pode-se objetar que o corpo também é sensível”. Cf. SPONVILLE, André-Comte. Dicionário filosófico. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 16. Sendo assim, quanto ao termo *afecto*, *afectar*, *afecção* designamos algo que nos afecta agradável ou desagradavelmente mais que um sentimento apenas de ternura que aproxima, que liga duas pessoas, neste caso, mais que afeto, afeição, afetar. Utilizaremos aqui termos como *afecção*, *afecto*, *afectar* no lugar de afeição, afeto e afetar que significam emoção ou sentimento de ternura, de amor, de afinidade por alguém ou algo.

<sup>183</sup> Husserl APUD L’anthropologie d’Emmanuel Levinas, 48.

<sup>184</sup> Cf. Descobrindo a existência, 145.

<sup>185</sup> Descobrindo a existência, 146.



A fenomenologia interrompe, assim a relação dual corpo-objeto ao recuperar o corpo como “evento”. Ora, segundo a fenomenologia, só é possível que o corpo apareça como evento quando se pode destruir a representação do corpo e do sexo como objeto teórico ou do sujeito que sabe, pensa e reflete<sup>186</sup>. A fenomenologia quer assumir o fato de que corpo e o sexo são acontecimentos e não apenas objetos de discurso.

Aparece intrínseco ao fenômeno do corpo e do sexo a gestualidade e a expressividade. Recupera-se com isso, em primeiro lugar, a racionalidade da sensibilidade e não do teórico. Esta compreensão da sensibilidade permite recuperar a verdade do corpo, pois a sensibilidade, é esse lugar primevo da sabedoria do corpo próprio.

Experimentar o corpo como lugar da intencionalidade fenomenológica é poder sentir-se no também movimento que os outros corpos fazem em direção ao corpo próprio. O corpo torna-se um espaço expressivo, projeta exteriormente as significações das coisas, dando-lhes um lugar e, ao mesmo tempo, permitindo que as coisas passam a existir tais como se manifestam em meu corpo. Não há mais limite entre o corpo e o mundo, eles se entrelaçam em toda sensação<sup>187</sup>.

Desta forma, na perspectiva do corpo/sexo o corpo próprio assume uma significância carnal. Ele é corpo de carne e carne referida à carne humana. Sendo assim, a carne é chamada a assumir o caráter transcendental da humanidade: alma, ânima, espírito. Torna-se, então, possível pensar a encarnação do ser humano para além da ênfase mundana. Na carne a vida como auto-afecção gera vida para além de uma criaturalidade reduzida à compreensão de corpo na sua expressão meramente biológica.

A fenomenologia, de acordo com Lacroix, revela um modelo de ser humano, que deixa emergir a experiência que está grávida de gestualidade e cuja linguagem originária é simbólica. Nesta perspectiva, o corpo não é reduzido a um objeto e nem pode ser pensado como tal. O corpo é corpo-sujeito.

Desse modo, a perspectiva fenomenológica do corpo permite avançar no entendimento da própria sexualidade humana. Afinal, o que nos constitui enquanto “corpos próprios” é a nossa corporeidade e relacionalidade que se apresentam e se manifestam ao mundo humano. O tocar e ser tocado por si mesmo e pelo outro é nossa condição humana primeva. Esse

---

<sup>186</sup> Cf. Descobrimos a existência, 139.

<sup>187</sup> Ser corpo, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço; ele é no espaço. Cf. Fenomenologia da percepção, 205.

movimento ou manifestação do corpo enquanto sujeito reflete diretamente sobre a percepção da sexualidade, uma vez que, o corpo não é reduzido a mero sexo.

Exterior à percepção eminentemente relacional do corpo próprio, o sexo não passa de amontoado de sensações corpóreas, pois o corpo não é objeto do qual se dispõe como propriedade. O corpo-sexo é linguagem, palavra, textualidade. É dom, acolhida e oferta de “corpo próprio” a outro “corpo próprio”.

Do ponto de vista da fenomenologia, o corpo próprio ao revelar-se na densidade da carne aponta também para o “sentido” da sexualidade humana. Seguindo a trilha de Lacroix, trata-se, em um primeiro momento, de enfatizar a urgência do retorno à densidade da carne tal como ela se apresenta na experiência propriamente fenomenológica do corpo.

### **2.1.1 Retorno à densidade da carne**

Recordávamos há pouco, que embora a cultura somática contemporânea tenha dado passos significativos no sentido de tirar o corpo e o sexo do ostracismo, a vivência da sexualidade tem dado mostras de caminhar para sua “insignificância”<sup>188</sup>. Percebe-se certa decepção com o próprio sentido do sexo na contemporaneidade. E, mais, ao perder-se o sentido da existência, perde-se também o sentido do sexo na sexualidade.

Um dos sinais dessa perda de sentido do sexo aparece na sua banalização do sexo, cuja expressão está associada ao crescente e compulsivo “falatório” sexual. Esse falatório insinua a redução do sexo ao efêmero dado em um corpo idealizado. Nesse sentido, o discurso ostensivo sobre o sexo, evidencia a perda de densidade da vida e a profundidade da carne. Uma vez que o sexo como tal, não é respeitado no seu enigma.

Sendo assim, retornar à profundidade do carnal é reconhecer, antes de qualquer passo, que “carne não designa somente a materialidade [...]. Ela remete a uma experiência subjetiva, afetiva mesma” (CE 23), contudo é densa, diz Lacroix. Na verdade, dizer carne é, então, ir além da materialidade. Lacroix, então continua: “sempre no contexto do desejo, da emoção, da ternura ou do sofrimento que o corpo aparece como carne” (CC 23).

Como bem recorda Lacroix, a consequência dessa visão é que a subjetividade seria sentida também pela *ultramaterialidade da carne*<sup>189</sup>, expressão de Emmanuel Lévinas (1906-1995), filósofo lituano, para dizer que por meio dessa *ultramaterialidade* da carne, a

---

<sup>188</sup> Como denominou Paul Ricoeur.

<sup>189</sup> Cf. *Le corps de chair*, 65.

subjetividade seria sentida por um de seus atributos deveras esquecido: a fraqueza. Nesta perspectiva, a subjetividade caminha para a direção de um rosto, mas, também, para além do rosto, para a carne<sup>190</sup>. Dentro dessa ótica da fragilidade humana é que se mostra o estreito elo da existência subjetiva e espiritual na carne. A passividade da matéria emerge como sinal ou como ocasião da revelação da passividade primeira do sujeito<sup>191</sup>.

Frágil e maleável, a afetividade é o lugar onde se dizem as verdades profundas. Lugar não somente do distúrbio das emoções e das ilusões dos sentimentos, mas de uma passividade primeira e primordial onde o sujeito se abre à vida. Vida, aliás, na qual o sujeito mesmo é essencialmente “auto-afecção”<sup>192</sup>. Nesses termos, insiste Lacroix, reinterpretando o pensamento Lévinasiano do rosto e associando à antropologia do símbolo da fé cristã que “perceber o outro como carne é experimentar-se a si mesmo como carnal” (CC 66). Sendo assim, “é fazer a experiência da irreduzível passividade da existência que marca os limites da nossa liberdade, mas que é também uma vantagem, pois ela é também nossa melhor chance de abertura ao outro” (CE 23).

Essa experiência acontece ao aparecer da ternura, diz Lacroix, ou, utilizando outra expressão de Lévinas: “a estranha fraqueza da doçura” (CC 66). A pessoa do outro já não é mais apreendida somente pelas qualidades que são sua força (intelectual, psíquica, social), mas através da fraqueza, frequentemente subestimada. A ternura é como uma insuficiência, uma ruptura com a dureza ou com as relações de força que caracterizam mais ou menos as relações sociais.

Nesta ruptura “o coração de pedra torna-se coração de carne” (CC 66). A ternura é, então, o “reconhecimento mútuo de duas fraquezas, que entram em ressonância com duas fragilidades” (CC 66). Um momento de fragilidade parece ser o momento de abertura e entrega. Lacroix diz, então, que amar é “temer pelo outro, socorrer sua fraqueza” (CC 66). Sendo assim, a “maneira de ser do terno consiste em uma fragilidade extrema, uma vulnerabilidade” (CC 66). Então, ao falar de ato sexual, Lacroix afirma o que constitui a sua fraqueza: “é que eles escapam à vontade, e também o que faz a sua riqueza: a consciência

---

<sup>190</sup> Cf. *Le corps de chair*, 65.

<sup>191</sup> Cf. *Le corps de chair*, 65.

<sup>192</sup> Proposta de Michel Henry: “tudo o que alcança em si essa essência de se auto-afectar no sentido de ser si mesmo o que é afectado e o que afeta, isso e somente isso é o ser vivo. Michel Henry APUD *Le corps de chair*, 58.

clara ao ter pouco poder sobre eles, traduz diretamente uma verdade do sujeito; verdade de seu corpo, de seu desejo” (CC 99).

A ternura é frequentemente, associada ao desejo, mas não se confunde com ele, embora, também, associada à carne e à experiência da sexualidade. Mas, a carne pode ser a carne da acolhida da vida ou carne do apetite devorador<sup>193</sup>, afirma Lacroix. Neste intervalo da ambiguidade da carne surge o desejo e, portanto, a partir do qual o corpo se revela como carnal. Nasce, assim, “o desejo carnal como desejo de ‘encarnação’ do outro... e de si mesmo” (CC 64). O desejo, portanto, parece estar ligado à revelação do corpo como sexual. A percepção restabelecida que o outro pertence ao outro sexo.

O autor apresenta mais alguns pontos de ancoragem para a densidade da carne. A emoção seria a primeira delas, pois é graças ao outro que, segundo Lacroix, o encontro dos corpos na relação sexual mexe profundamente com a condição humana corporal e sexual. No ato sexual assiste-se a união das partes mais íntimas do corpo humano através dos órgãos mais sensíveis do prazer e do desejo. É o momento, em que as barreiras do espaço e da distância são ultrapassadas, pois na união carnal dá-se a troca de substâncias da vida mais secreta e mais interior dos corpos. Neste encontro, a relação sexual é também experiência de fraqueza e vulnerabilidade e não somente de poder e prazer<sup>194</sup>. Não é por acaso que a densidade da carne vem associada ao gesto dos amantes que evitam se expor em público sua intimidade.

Digamos que esta “reserva” é intuída pelo pudor<sup>195</sup>, que é o outro ponto de ancoragem, citado por Lacroix, pois, o pudor não é unicamente um efeito da cultura. Pudor não quer dizer vergonha. A densidade da carne aponta para o fenômeno do pudor como tensão, conflito ou oscilação: tensão entre duas dimensões da existência, uma objetiva e geral, outra subjetiva e individual<sup>196</sup>. O pudor consiste na resistência, por assim dizer, angustiada que opõe o indivíduo a ser devorado pelo universal e o geral. Ele é, ao mesmo tempo, receio de objetivação do corpo e sentimento de sua dignidade ou do que se pode chamar de dimensão espiritual. Sendo assim, ele é experiência da encarnação. O pudor devolve ao corpo uma

---

<sup>193</sup> Nesta ambivalência da carne inaugura também a ambivalência da relação erótica, da qual trataremos no próximo item. Cf. *Le corps de chair*, 66.

<sup>194</sup> Cf. *Le corps de chair*, 58.

<sup>195</sup> Cf. *Le corps de chair*, 59.

<sup>196</sup> Cf. *Le corps de chair*, 59.

dimensão “erótica”, colocando-o no horizonte do corpo desejo, que é o corpo total<sup>197</sup>. O pudor é vulnerável à negação da intimidade.

Observa Lacroix que a perda do pudor está diretamente associada à diminuição das normas e desenvolvimento de interditos que, de certa forma, protegem e aumentam o espaço íntimo, e que apontam para o caráter da socialização do corpo<sup>198</sup>. Mas, intimidade não está reduzida ao secreto. “*Intime*” é um superlativo: *intimus*, superlativo de interior. Intimidade é, portanto, partilha do mais interior, comunicação além das palavras e comunhão. Como recorda Lacroix, leitor assíduo da filosofia da alteridade de Levinas, trata de volúpia em termos muito próximos do que ele utiliza para intimidade: “é impossível reduzir a volúpia ao social, pois ela isola os amantes como se eles continuassem únicos no mundo; a não socialização da volúpia é positivamente comunidade do *sentindo* e do sentido” (CC 63). Antes de ser linguagem, a volúpia é vertigem. Irredutível ao prazer e ao gozo, a volúpia é indissociavelmente sensação e emoção. Emoção que é suscitada pela experiência do ser carnal, mas do ser carnal do outro.

Portanto, quando se trata de recuperar a densidade da carne contra a tendência contemporânea de tornar o sexo leve e sem referência à intimidade dos corpos, é preciso ressaltar que a carne é da ordem da passividade, da afecção do afecto e, por isso, toda relação na carne é profundamente invasiva porque toda a personalidade humana é sensibilidade. Daí que o pudor é a condição intrínseca da sexualidade uma vez que o contato com a carne do outro toca no seu mistério.

Desta forma, se o percurso por Lacroix nos recorda o corpo em sua densidade, por outro lado insiste também na sua fragilidade, fraqueza e vulnerabilidade. Nem puro objeto, nem puro sujeito, a carne é o jogo de uma irredutível ambivalência. Assim como a volúpia é mais que sensação, o carnal é mais que orgânico ou somático. O carnal “diz uma profundidade de presença, um mistério e, ao mesmo tempo, uma revelação” (CC 64). A carne é indissociável de termos como prazer, sofrimento, calafrio, apetite, sangue, comida. Sendo assim, tem um alcance ontológico: na carne do outro é seu ser mesmo que o intui e acolhe<sup>199</sup>.

O percurso contrário também acontece, ou seja, é possível pensar a densidade da carne, partindo do espírito indo à vida e da vida ao ser. A opacidade do que o filósofo Lévinas

---

<sup>197</sup> Cf. *Le corps de chair*, 60.

<sup>198</sup> Cf. *Le corps de chair*, 61.

<sup>199</sup> Cf. *Le corps de chair*, 64.

ousa chamar de “evanescente”: no limite do ser e do não ser abre-se uma nova modalidade de presença<sup>200</sup>. A presença pessoal se dá toda e se retira. A carne do outro não é exatamente o outro, como *minha* carne não *sou* exatamente *eu*. Entre o *eu* e o *tu* o carnal introduz um terceiro termo, cindido em duas carnes. Assim na carne tem um estatuto intermediário entre a materialidade da coisa e a espiritualidade da pessoa.

Outro ponto de ancoragem são os “ecos do inconsciente” (CE 29). As pessoas têm interiorizada a herança cultural, onde cada um tem seu papel, seja no passado, o de filiação, ou no futuro, na capacidade de dar a vida. O último ponto é “o valor do amor”.

Lacroix recorda que em nossa cultura a sexualidade é muito associada ao amor. Conhecemos a corrente expressão “fazer amor” associada ao ato sexual. Nesta expressão está marcado o desejo de durabilidade e, mesmo de eternidade<sup>201</sup>. A carne, lugar do belo, do transbordamento, da densidade, da fragilidade, da fraqueza e da vulnerabilidade, apresenta uma profundidade de presença, um mistério e, ao mesmo tempo, uma revelação. Ela é lugar que não tem lugar, limite que não tem limite<sup>202</sup>.

Lacroix apresenta, então, alguns pontos de ancoragem para um retorno à densidade, bem como, em contrapartida, à leveza de *eros* que parece predominar na cultura somática. Aponta para à densidade da carne que, segundo ele, passa de sua fragilidade e vulnerabilidade à inauguração do desejo e da ternura.

Recuperamos uma carne doce, firme, frágil, qualidades sensíveis à matéria. Mas também uma carne que é vibração, palpitação, respiração de uma vida que vem distante, portadora de mistério. Nela, a pessoa do outro, parece ao mesmo tempo, se entregar e se retirar. Porém, o desejo e a ternura inaugurados na carne, podem tomar outro sentido. Eles são ambivalentes.

O desejo pode desembocar na violência quando se pretende apreender o outro e captá-lo em vista de uma completude impossível, mas almejada. E o contraponto da ternura, ela que se caracteriza pelo reconhecimento da fragilidade dos parceiros em sua carne vulnerável, pode ser a tendência de domínio do outro. Ambos, desejos e ternura, podem se transformar em erotismo.

---

<sup>200</sup> Cf. Le corps de chair, 64.

<sup>201</sup> Cf. LACROIX, Xavier. *Le corps et l'esprit*. Paris: Vie Chrétienne, 1996<sup>2</sup>, 30. [Daqui para frente : Le corps et l'esprit]

<sup>202</sup> Cf. Le corps de chair, 64.

### **2.1.2. Ambivalência de Eros**

A carne em sua densidade, como afirma Lacroix, nos remete para além da materialidade. Ser carne é, então, retornar a uma experiência subjetiva no contexto do desejo, da emoção, da ternura e do sofrimento. Constatamos, com Lacroix, que a experiência da carne inaugura o desejo e esse por sua vez nos impulsiona para a busca do outro, fundando um tempo e uma história. Isso constrói uma relação com o outro e pode superar o erotismo. Porém, a presença do desejo não é somente apreendida sob o horizonte do amor e da ternura. Impulsionados pela força do desejo, caminhamos ao encontro do outro, mas também, podemos querer nos fundir com ele ou apreendê-lo como objeto de prazer.

Essa dupla face do erotismo se faz presente na cultura contemporânea do corpo, na medida em que a erótica perde sua força vital para a timidez do gozo sensual, afirma Lacroix. Então, o erotismo se torna desejo errante, quando se dissocia dos feixes de tendências ligadas à preocupação de um laço interpessoal, durável, interno e íntimo<sup>203</sup>. E, ainda, a sexualidade nunca esteve sempre no caminho do encontro, da ternura e da comunhão. A afirmação de que “a sexualidade no fundo é perversa” (CE 34), não é de um moralista, mas de Sigmund Freud. O fato é que ontem e hoje, se a sexualidade não for educada, unificada e canalizada em direção ao reconhecimento do corpo do outro como pessoal, as pulsões podem se dissociar ou se fixar nos estados de destruição e dominação, como o caso do gozo<sup>204</sup>.

Desta forma, quem diz “sexualidade” diz também ambiguidade, fascinação, regressão, rivalidade, violência, sofrimento<sup>205</sup>. Porém, uma sexualidade considerada apenas na sua leveza, inevitavelmente, cairá no erotismo, no sentido negativo no sexo. Transformará o sexo em lazer privativo e em gozo. Entretanto, o “erotismo é jogo do desejo e do prazer, relançando o outro alternadamente” (CE 32).

Encontramos, então, no erotismo um paradoxo. De um lado, o jogo, a sedução, com tudo o que o jogo significa de distanciamento, desimpedimento e leveza. E, de outro, ele é provação da carne, com tudo o que ela significa de emoção, afeição e gravidade<sup>206</sup>. Nesse

---

<sup>203</sup> Cf. A maravilha, 34.

<sup>204</sup> Cf. Le corps et l'esprit, 34.

<sup>205</sup> Cf. Le corps et l'esprit, 30

<sup>206</sup> Cf. Le corps de chair, 66.

sentido, o erotismo, ou o jogo do desejo, é o primeiro aspecto das relações carnavais<sup>207</sup>. Ele tem seu valor próprio, mas também seus limites.

Segundo Lacroix, falar em jogo parece opor-se à seriedade da existência. Nesse caso, como afirma o autor, redescobrir o valor do jogo está em redescobrir um outro modo de afirmação da vida, do desdobramento das virtualidades do desejo, como das potencialidades da liberdade. Nesse sentido, o livro dos Provérbios refere-se ao jogo como um dos modos da vida divina: “Ao seu lado estava eu, qual mestre de obras, objeto de suas delícias, dia a dia, brincando o tempo todo em sua presença, brincando em seu orbe terrestre; junto à humanidade acho meus encantos” (Pr 8, 30-31).

Ao se referir à humanidade, recorda Lacroix: “a atividade lúdica é a afirmação da vida como liberdade, glorificação da aparência e desdobramento do desejo” (CC 37). Ao jogar, o ser humano é informado do real. É o momento de transição do *eu* e do não *eu*, ou ainda entre ilusão e realidade que permitem uma experiência de continuidade entre interior e exterior. Tanto pelo enriquecimento do encontro quanto pelo aumento do prazer, se conhece a importância dos prelúdios que, em sua raiz latina, quer dizer jogo. Uma das características do jogo no erotismo é a gratuidade<sup>208</sup>. Na gratuidade do jogo amoroso os amantes interrompem as tarefas cotidianas e se entregam por nada. Descubrem estar vivos e não temem por gestos que, julgados pelas categorias sérias, passariam por ridículos.

Outra característica do jogo, escreve Lacroix, é o distanciamento<sup>209</sup> que, por sua vez, pode exprimir certa compreensão além da consciência da imperfeição da união. Além da distância permanece sempre um fechamento de cada um sobre si<sup>210</sup>. Mas, no jogo o corpo é tratado como objeto o que seria real ao se tratar de um corpo como instrumento de trabalho. Neste caso, sublinhamos a possível distância do sujeito com relação ao seu corpo. Pois, eu sou e não sou meu corpo<sup>211</sup>. O erotismo se mantém dentro desta ambiguidade. Neste jogo de ser ou não ser este corpo, ele se reencontra como sujeito.

Uma última característica do jogo é o deslocamento das regras<sup>212</sup>. O jogo é submisso às regras, mas não mais as regras da vida real<sup>213</sup>. Está recomendado atacar, tomar e vencer.

---

<sup>207</sup> Cf. LACROIX, Xavier. “Du désir à l’amour. Éléments pour une éthique de la vie sexuelle”. *Sève* 512 (1989) 547-551. Aqui 547. [Daqui para frente : Du désir à l’amour]

<sup>208</sup> Cf. Le corps de chair, 38.

<sup>209</sup> Cf. Le corps de chair, 38.

<sup>210</sup> Cf. Le corps de chair, 39.

<sup>211</sup> Cf. Le corps de chair, 192.

<sup>212</sup> Cf. Le corps de chair, 38.



Tomar e doar não são antagônicos, pois quanto mais eu encontro prazer ao jogar, mais eu procuro o outro. Lacroix afirma, então, que “todas essas observações podem servir para o erotismo” (CC 40), pois em um casal estável esta transgressão pode ter um papel benéfico. Porém, o estremecimento erótico provém desta transgressão e da vertigem que o acompanha. Pode despertar na relação uma linguagem comum, pouco a pouco elaborada, de rituais íntimos que se deve ultrapassar. Mas o jogo em si somente, é um desvio, onde a continuidade do tempo é suspensão e o universo lúdico é o da ficção. Portanto, por mais rica que seja a experiência do jogo, ela é somente experiência do exterior, na aparência e no esquecimento<sup>214</sup>.

Nas sociedades tradicionais, a transgressão erótica estava ligada às festas. Ao mesmo tempo em que domesticava a violência, abarcava o sentido social. Hoje, porém, sobressai na cultura contemporânea o caráter privado e individual do erotismo. O erotismo, ao permanecer, perde sua intensidade em um mundo sem regras e sem interditos, pois “a essência do erotismo é dada na associação inextricável do prazer sexual e do interdito” (CC 42). Então Lacroix, fala que a presença carnal do outro “pode também suscitar a tentação de experimentar a vida negando-a, de lutar contra a transcendência arremedando sua destruição” (CC 43). Estaria aqui o parentesco do erotismo com a violência, continua Lacroix.

Então, na cultura contemporânea, impõe-se um erotismo exacerbado. A busca visa ao prazer, somente como uma dimensão do lazer e desforra. A sociedade vive uma sexualidade dos manuais, quer dizer, uma sexualidade violenta, uma cama de Procusto, pois quem não fizer parte da fórmula proposta está fadado à exclusão e, necessariamente, precisa de tratamento médico.

A mídia apresenta um mundo irreal onde o gozo não conhece nem o fracasso, nem a fraqueza e em que não há mais espaço para o desejo. Há uma representação do encontro sexual sem frustrações e sem falhas. O foco é, unicamente, o prazer momentâneo que se pode tirar deste encontro. Uma sexualidade que não abandona pouco a pouco o caráter negativo do erotismo, tende a negar o *eros*, a força vital, o amor carnal, ou ainda o amor que impulsiona a relação. Nega, assim, o momento do encontro. Corre o risco de se reduzir à união de “dois narcisos” (CC 43). Neste caso, a volúpia e o pudor são aspectos da relação que contribuem para que ela não permaneça no prazer apenas e em um gozo momentâneo<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> Callois APUD Le corps de chair, 40.

<sup>214</sup> Cf. Le corps de chair, 41.

<sup>215</sup> Cf. Le corps de chair, 60.

Em vista de construir uma “simbólica” da sexualidade que recupere o sentido do desejo e da ternura e preserve o lado fecundo do “jogo” no erotismo, avançaremos com a fenomenologia dos gestos carnavais, proposta por Lacroix.

A linguagem simbólica valoriza de tal modo a sexualidade a ponto de não reduzi-la ao domínio do meramente pulsional. A sexualidade não se esgota no conceito, não é dado e não é manipulável. É da ordem do enigma<sup>216</sup>. Sendo assim, a linguagem simbólica reconcilia o sentido do sexo em um discurso que não disseca o corpo e a sexualidade. Não nega o caminho já percorrido. Deixa o sexo “falar” para evitar discursos apressados sobre sua carnalidade profunda.

### **2.1.3 Fenomenologia dos gestos carnavais**

Lacroix insiste que a união carnal é a expressão viva do corpo de carne. Antes de “traduzir uma conduta ela traduz uma maneira de ser” (CC 98). Isso nos faz descobrir que, na verdade, somos ‘carnais’. Na dimensão erótica é possível o reconhecimento do outro como sentido e limite do desejo sexual, pois o outro, mistério irreduzível, põe em questão sua apreensão: o outro é sempre o que nos falta e o que queremos buscar. Sendo assim, o sentido deste prazer consiste em abrir a presença habitada do outro e em descobri-lo como rosto.

A expressão dos gestos carnavais visa a orientar um caminho de busca do outro em sua irreduzibilidade. Contudo, ao se manifestar, a própria experiência, desvela a densidade da carne.

Com a fenomenologia dos gestos carnavais busca-se recuperar a humanidade do sexo, fazendo com que ele, saia de sua insignificância<sup>217</sup>. A fenomenologia nos faz escapar de todo conhecimento prévio dos gestos ao deixar que eles se manifestem. Permitirá que o corpo apareça como carne, história, como corpo encarnado. Ao fazer uma *epoché* do sexo - cessar de fazer os grandes discursos a fim de escutar a própria realidade - deixa-se que ele se manifeste em sua expressividade através dos gestos carnavais.

Nossos gestos não são exteriores ao ser humano, pois nos gestos nós somos encarnados e ativos. Os gestos de ternura traduzem uma maneira de ser e uma atitude a respeito do outro, pois “todo gesto humano é significativo. Se um simples ato de levantar a mão ou de sentar-se tem um sentido, quanto mais o terá o de acariciar ou abraçar” (CC 99).

---

<sup>216</sup> Cf. A maravilha, 36.

<sup>217</sup> Cf. A maravilha, 34.

Segundo Lacroix, “o gesto de ternura é por ele mesmo um ato, não é meio para chegar a um fim. Sua característica de gratuidade é parecida com o poema” (CC 99). Lacroix recorda, então, que no desenvolvimento da fenomenologia devemos evitar crer que o sentido dos gestos estaria todo presente e dado em sua imediatez sensível e, também, que os gestos são carregados de sentido exterior somente<sup>218</sup>.

Sendo assim, como todo gesto humano, os gestos de ternura tem sentido, são linguagem e expressão. E, neste percurso, há muito que descobrir, desvelar, revelar. Iniciemos, então com a carícia, que por sua vez, no encontro dos corpos amorosos, segundo Lacroix, é o primeiro gesto que nos aparece.

### 2.1.3.1 Carícia

Os amantes fariam bem se deixassem um pouco a leitura dos manuais de acrobacia erótica e gastassem mais tempo na leitura dos poetas. Pois, somente eles sabem que, para se acariciar o corpo da amada, é preciso acariciar primeiro a luz da estrela distante que brilha nos seus olhos<sup>219</sup>.

Assim, como no poema acima, acariciar e ser acariciado não fica somente no toque. A carícia apazigua, aproxima e convida ao encontro. Com este gesto podemos passear<sup>220</sup> sobre o corpo do outro “na superfície de sua pele, a fim de sentir e ajudar o outro a sentir a profundidade” (CE 42). Passeio com minhas mãos para descobri-lo e ser descoberta e, não descobrirei tudo, pois tocar no tocar gratuito sempre terei a descobrir. Sinto o calor e a textura da pele do outro e, assim também, sou sentida. O corpo do outro está sob minhas mãos, portanto, ele é sempre outro, portador da vida que sinto vibrar nele, mas que reside sempre fora de meu poder. Ao acariciar, sou acariciada, sou tocada, pois “a revelação da carne do outro se faz por minha própria carne” (CC 103).

A carícia não rima somente com ternura; ela rima com promessa<sup>221</sup>, segundo Lacroix, pois a carícia “é espera desse futuro puro, sem conteúdo, desinteressado, ou melhor, gratuito” (CC 107). Então, Lacroix, afirma que o outro está próximo, ao alcance da mão, mas além do que posso captar. Contudo, “o encontro está aí, já foi dado, mas também está por vir” (CC 102). Sendo assim, o desejo que desponta na carícia é o desejo da encarnação “do outro,

---

<sup>218</sup> Cf. *Le corps de chair*, 98.

<sup>219</sup> LAGO, Samuel (org.). *O melhor de Rubem Alves*. Curitiba: Nossa Cultura, 2008, 239.

<sup>220</sup> A imagem de passeio, em efeito, torna-se bem apropriado para a carícia. A dimensão poética de passeio sem objetivos precisos encontrando surpresas e descobertas. Cf. *Le corps de chair*, 103.

<sup>221</sup> Cf. *Le corps et l'esprit*, 42-43.

encarnação de mim mesmo” (CC 103). É feita de promessas sempre mais ricas, abrindo perspectivas novas sobre o inatingível e “alimenta-se de fomes inumeráveis” (CC 109).

Na carícia se experimenta também a ausência do outro porque, por mais que se acaricie o outro, jamais se satisfaz neste toque<sup>222</sup>. Na carícia há ausência e presença. Como se toca no outro, mas não o domina, ou o “agarra”, o outro subtrai e deixa em mim uma fome insaciável. Revela-se aqui uma espécie de incompletude, desvela-se a falta, o outro sempre me escapa. Nesta presença-ausência revela que os amantes não se completam. Porém, esta falta revelada é positiva. Impulsiona o amante a iniciar uma busca incansável em direção ao corpo do outro.

Por sua vez, a carícia é mais que passeio e exploração. Ela é celebração: “celebração em ato de uma maneira de ser única, de uma densidade de presença carnal, de uma encarnação sempre impressionante” (CC 103). Não estamos somente corpo a corpo com o outro, mas estamos face a face com o rosto humano<sup>223</sup>. É o que se dá com o acariciado, com o tocado, que é “abordado na esfera de sua encarnação, mas também com quem acaricia, com quem toca e aceita sair de si através deste gesto” (HM 122). Sendo assim o gesto de quem acaricia não é captura e nem possessão, é dom da intenção de quem toca na presença do outro com suas particularidades.

A carícia, não é somente um momento intermediário para se chegar à etapa posterior da união ou aumentar a intensidade do gozo. O sujeito acariciando é sua carícia, pois “a carícia não é simples contato” (CC 101). É prova da alteridade do outro. A primeira alteridade é o corpo do outro que, ao evocar a carícia, embora tocando o outro, nunca pode possuí-lo. Não é somente tentativa de contato. Nela se experimenta a presença do outro, totalmente outro, em sua intimidade. Por sua vez, “a carícia é gesto-palavra que abre o horizonte ou a distância da intimidade consigo, da relação solitária consigo mesmo” (CC 103).

Na carícia há ambivalência. Há ternura e há desejo e este pode querer apreender o outro para si, em seu gozo próprio. Ao tocar sou tocada, ao acariciar sou acariciada, então, entre acariciar e ser acariciada a distância é pequena<sup>224</sup>.

A celebração é acompanhada pela tentação de domínio. A ambiguidade reside ao querermos, na carícia, uma domesticação de dois sexos um pelo outro. O homem pela mulher

---

<sup>222</sup> Jean Paul Sartre APUD Le corps de chair, 103.

<sup>223</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 2000, 63.

<sup>224</sup> Cf. Le corps de chair, 104.

e vice-versa. Porém, corremos o risco de querer permanecer nesta satisfação dos sentidos. O gozo<sup>225</sup> torna-se aqui a depreciação do prazer porque se transforma em aprisionamento do corpo do outro.

O toque e a carícia são facilmente manipuláveis e o outro se torna “objeto” de prazer. Não permite que o prazer nasça do desejo. Neste, momento o “desejo” decorre de querer eternizar o presente. Sendo assim, o gozo aprisiona o desejo, busca o perfeccionismo, a completude e a onipotência. Deixa de ser finitude e torna-se desumanizante.

Contudo, diz Lacroix, que apesar da ambivalência das dinâmicas do desejo e da ternura, na carícia, não podem deixar de ser “compreendidos como movimento de descentramento e de passagem do ‘para si’ ao ‘para o outro’” (CC 105). Agora, pois, vejamos o que abraçar e ser abraçada suscita nos amantes.

#### 2.1.3.2 Abraço

Meu corpo é testemunha  
Do bem que ele me faz<sup>226</sup>.

O corpo abraçado pode, realmente, testemunhar o deleite em ser abraçada, assim como nos diz a música acima. Ao abrir os braços para receber o outro, em uma relação mais profunda, convido o outro para fazer parte de minha vida, de minha história. Ao ver o outro de braços abertos para me acolher, entrego-me inteira.

O corpo é acolhido, recebido e enlaçado pelos braços do amante. Um se aconchega no outro. Ao abrir os braços, acolhemos o outro que se doa. Ao fechar os braços, nos oferecemos a quem abraçamos. Sentir os braços do outro é sentir-se tocada, ainda mais, em sua pele, sentir o calor, o frio, o perfume, a textura do corpo do outro. É, também, sentir a intensidade do abraço, seja ele mais forte, um abraço apertado, seja ele menos intenso.

Envolver e ser envolvida pelos braços do outro, no calor de sua pele, é sentir a segurança de entregar-se ao outro. O outro se torna mais próximo, mais amante e, ainda faz seu parceiro ser mais homem, ou mais mulher, pois nos damos neste abraço. O abraço é a expressão do desejo de receber e de se dar.

---

<sup>225</sup> Entendemos o gozo neste contexto como o caráter dramático do prazer. Pois cada qual goza seu próprio prazer e recursos de seu próprio corpo, por intermédio do corpo do outro. Seria, então, o prazer próprio e egoísta. Cf. *Le corps de chair*, 21.

<sup>226</sup> Letra da canção “O Meu Amor” de Chico Buarque de Holanda.

O sentido primeiro do termo “abraçar”, diz Lacroix: “é cercar com seus braços arredondados, abri-los para receber, fechá-los para acolher, dar ao outro um lugar contra si” (CC 106). Sendo assim “é cercar de sentidos o braço” (CE 44). Significa que estamos, primeiramente, abertos para acolher o outro, seguidamente, fechamos os braços para recebê-lo verdadeiramente.

Desvela-se aqui a manifestação do dom, do acolhimento, da oferenda, da proteção e do carinho. Acontece uma mútua doação, pois “cada um abre seu espaço próprio (CC 106). Cada um dos amantes ameaça o espaço íntimo do outro. Colocamos, assim, nos gestos, uma vitória sobre a distância. Pode não ser uma luta longa, mas é uma luta amorosa. Os amantes traduzem, no aperto, uma superação da violência e ao acesso a uma relação de reciprocidade consentida. Sendo assim, afirma Lacroix: “na ternura, na qual se trata mais de reconhecer como vulnerável (...) não mais se afronta, mas se cerca, não se joga ao mais forte, mas se aconchega mais um contra o outro” (CE 44).

Sendo assim, também no abraço há ambivalência, diz Lacroix, uma ambiguidade patente. Trata-se de “rodear, ou de cercar, de acolher ou de pegar? De proteger ou de capturar? A ambiguidade encontra-se no momento em que se abraça para dominar, para se apropriar, para possuir ou, ainda, para capturar o outro. Há diversas formas de abraçar. Pode ser de intimidade e afecção, mas também de força e proximidade física. Lacroix chama a atenção ao dizer que a ambiguidade cresce com a aproximação<sup>227</sup>. Pois termos como “apertar e enlaçar evocam riscos de abolir a distância” (CC 106). Um abraço mais íntimo evoca os riscos de uma abolição da distância, a menos que este não seja o mútuo abandono na maior intimidade.

Em suma, o círculo desenhado ao redor do corpo do outro tem uma “direção de sentido, uma orientação existencial” (CC 107), afirma Lacroix. Mas agora, avancemos um pouco mais. O que terão os lábios do amante para nos revelar?

### 2.1.3.3 Beijo

Quando me beija a boca  
A minha pele inteira fica arrepiada  
E me beija com calma e fundo

---

<sup>227</sup> Cf. Le corps de chair, 106.

O abandono no beijo nos impulsiona a sentirmos o outro muito além dos lábios. Ao beijar e ser beijada sinto mais que o calor e a textura, sinto a umidade e o calor internos de seu corpo. No beijo, a proximidade é maior que na carícia ou no abraço, pois a pele dos lábios é mais fina que esta das mãos e dos braços. É querer se dar, ainda mais, pois ao beijar selo um encontro mais íntimo.

Neste ato queremos nos aproximar do outro, ouvir suas palavras, conhecer seu gosto, pois “beijar o corpo do outro é beijar o outro em seu corpo” (CE 44). No momento do beijo a palavra cala, o silêncio instala-se, mas os amantes têm muito a dizer um para o outro no encontro de seus lábios. O lábio é carne, é úmido, é uma via interna do corpo que se comunica com o exterior: “a boca é uma das aberturas do corpo” (CE 44). Sendo assim, ao repousar a carne de meus lábios na carne dos lábios do amante eu desejo acariciá-lo mais profundamente, a boca é o lugar da vida, do alimento, do sopro divino. Segundo Lacroix, o beijo na liturgia, por exemplo, é “lugar da comunhão” (CE 44).

Sendo assim, segundo Lacroix, a boca nos remete a uma das primeiras maneiras de entrarmos em “contato com o corpo do outro e que não é estrangeiro ao apetite” (CC 109). A boca remete à vida, ao nascimento, à oralidade. Mais remotamente, ao alimento. O gesto do beijo está intimamente ligado ao sopro, ao fôlego, ao respirar, ao contato com o espírito do outro<sup>229</sup>.

Colocar a carne dos lábios sobre a carne de outros lábios é expressão de “vitória sobre o apetite devorador” (CC 109). Lacroix fala que além de significar o ato de comer, pode significar o ato de beber, pois seria menos violento. Assim, o beijo da boca seria “o retorno à fonte das palavras” (CC 109). É a passagem do apetite à sede. A metáfora da sede apresenta-nos mais a receptividade que a voracidade<sup>230</sup>. Depois da palavra, nos faz retornar à busca da palavra.

O beijo em sua ambivalência encontra-se em desejar “comer” o outro, devorá-lo. Essa voracidade encontra-se em uma expressão popular “eu te como”, pois o “beijo nunca é estranho ao apetite, e mesmo à voracidade” (CC 109). Pode-se, no entanto, resvalar para “devorar” o outro, comê-lo, reter a sua vida pela boca, cortando assim a comunicação. Pode

---

<sup>228</sup> Também da canção “O Meu Amor” de Chico Buarque de Holanda.

<sup>229</sup> Cf. *Le corps et l'esprit*, 44.

<sup>230</sup> Cf. *Le corps de chair*, 111.

ser um meio onde faltam as palavras: “pôr os lábios sobre os lábios do outro pode ser um meio de reduzi-lo ao silêncio” (CC 109).

Sendo assim, o beijo expressa o desejo de comunicação da vida, significa também uma reverência. Este ato pode ser comparado à cópula, diz Lacroix, pois geralmente está situado no limiar da sequência que leva até ela<sup>231</sup>. Pode ser então considerado como prelúdio, esboço ou preparação.

#### 2.1.3.4 Penetrar e ser penetrada

Desfruta do meu corpo  
Como se o meu corpo fosse a sua casa, aí<sup>232</sup>.

Ao penetrar e ser penetrada, homem e mulher se encontram despojados. Um na espera do outro, aguardando o momento de receber e se dar no mais íntimo de seu corpo, de sua carne, de sua história. Desfruta-se do desejo de visitar e ser visitada. Lacroix afirma: “cada um dos parceiros é acolhido e acolhedor, rodeado e rodeia o outro, doador e recebedor” (CC 111).

Ao receber o homem, a mulher o sente mais próximo do que em qualquer outro gesto. A mulher sente o desejo do amante, então ela se dá a conhecer e o conhece em seu íntimo. O homem ao se dar, sente o desejo da mulher e quer encontrá-la em sua intimidade. Mas, para tal encontro os amantes precisam acolher, responder, se dar ao outro. Sendo assim, tanto ao penetrar ou ser penetrada acontece a doação, se dá e se recebe o outro em sua interioridade. Há uma troca, ainda, de secreções interiores que não saem para o mundo<sup>233</sup>, mas podemos dizer que permanecem entre os amantes selando o encontro.

Segundo Lacroix, o penetrar na intimidade “mais íntima” no corpo-carne, desvela o desejo da hospitalidade: “resposta, acolhimento e dom” (CC 111). Nestes dois movimentos: penetrar e ser penetrada o “hóspede é igualmente aquele que recebe e aquele que é acolhido” (CE 45). Encontramos a fronteira do interior e do exterior. Os amantes estão cercado e cercados, envolvendo e envolvidos. No corpo da mulher, “o sexo do homem encontra uma ‘casa’, um lugar quente e fechado” (CE 45). O feminino experimenta o masculino e o masculino experimenta o feminino, um e outro em si e fora de si. “Entre homem e mulher se manifesta, ao mesmo tempo, a diferença e a reciprocidade” (CC 111).

---

<sup>231</sup> Cf. Le corps de chair, 111.

<sup>232</sup> Também da canção “O Meu Amor” de Chico Buarque de Holanda.

<sup>233</sup> Cf. Le corps de chair, 114.



A diferença consiste em que o homem é incluído inteiro em seu órgão sexual e envolvido por seus membros periféricos, quer dizer, “função do pênis de ser incluído é assumido pelo corpo inteiro” (CC 112). Então, a ereção é inclusão. A mulher é envolvida em seu sexo. Ao passo que, incluir é próprio do homem, a mulher está sendo “incluída” (CC 112). Segundo Lacroix, não se pode esquecer que a inclusão não é unívoca: “a inclusão (para a mulher) é igualmente abertura; assim como o homem só é rodeado a partir de uma ereção, isto é, de algo como uma saída de si” (CC 112). Unidos então, se realiza o desejo mais profundo dos amantes, ser incluído no mundo do outro, ou seja, em sua carne. Lacroix afirma que é impossível analisar a “cópula sem levar em conta a carga de inconsciente que é, ao mesmo tempo, incitadora do prazer de penetrar e despertada por ele” (CC 114).

A ambivalência deste ato aparece no lado que o leva à violência, à violação, à invasão e ao estupro, em casos mais específicos. Segundo Lacroix, “este ato pode ser violência, arrombamento, tomada de posse” (CC 111). Posso querer reter o corpo do outro para mim como fonte de lazer e gozo. Isto pode acontecer quando se quer fundir-se ao outro para possuí-lo, ao não respeitar o acolhimento do mesmo.

Sendo assim, no âmbito da ternura e do desejo, se o coito for orientado sobre o futuro, ele tomará a significação de aliança<sup>234</sup>. Mas, ainda não encerrou, pois o evento orgasmo quer se dar, se revelar e aparecer.

#### 2.1.3.5 Orgasmo

Eu te sinto sob mim apaixonadamente  
que abjura, e em mim o profundo  
incômodo da criação<sup>235</sup>.

Na experiência do orgasmo, os amantes estão totalmente vulneráveis, totalmente entregues e abertos um ao outro. Neste momento, perdemos o controle da situação, ninguém domina ninguém, ninguém se impõe sobre ninguém, simplesmente, somos. Pois cada parceiro encontra-se fora de si. No ato sexual, o outro volta a nos dar forma, nos faz renascer e encarnar.

No orgasmo nos damos conta de que não somos nossos donos, de que não nos pertencemos e não temos origem em nós mesmos. Ele nos desperta para viver uma nova vida

---

<sup>234</sup> Cf. *Le corps et l'esprit*, 45.

<sup>235</sup> Poema de Paul Claudel cit. em: *Le corps de chair*, 115.

no outro e nos faz desejar o parceiro, ainda, mais. O orgasmo é um engendramento. Fazemos a experiência de ser gerada e receber o outro em nossa vida.

Com o prazer orgástico, Lacroix diz chegar ao limite de sua análise porque o prazer não tem somente uma sensação forte, é pois, uma experiência subjetiva. Então, o prazer é “ato do próprio sujeito, mistura íntima e surpreendente de atividade e passividade, de consciência e de sensação, de sensação e de desejo” (CC 94). Porém, segundo Lacroix, “o orgasmo oscila entre fusão e separação ou entre intimidade extrema e mal entendida, onde a cada um resta ser prisioneiro de si mesmo” (CC 116). Então ele apenas toma sentido quando é incorporado à palavra<sup>236</sup>. Recebe, igualmente, um impulsionar determinante de sua abertura ou não à procriação.

Segundo Lacroix, a união tende à plenitude de seu sentido porque é abertura à fecundidade<sup>237</sup>. É o lugar da fecundidade, onde se abre um espaço para o terceiro *na* relação, pois cada um é “gerado pelo outro, despertados a uma nova vida, ao mesmo tempo, que se permitem voltar a ser crianças” (CC 117).

Esta fecundidade pode se tornar também fecundação e fazer surgir o terceiro *da* relação: o filho. Contudo, diversas são as fecundidades possíveis do amor, a começar por reforçar a relação amorosa nela mesma<sup>238</sup>. E, ainda o terceiro pode ser o “próprio corpo que não é somente a adição dos parceiros, mas o suporte, a sede e, nesse sentido, o sujeito de uma nova história” (CC 116).

Nesta relação irrompe o ele e o tu que não acaba no orgasmo. Nasce algo novo. Como houve um eu e um tu, houve o nascimento de um terceiro. O terceiro é a expressão dessa vulnerabilidade e a fecundidade é “relação com o futuro irreduzível ao poder das possibilidades”<sup>239</sup>. Nenhum outro ato equivale ao sentido deste, o ato mais humano, portanto, mais divino. O homem faz a mulher sentir seu corpo como relação e vice-versa: “se reconstrói um corpo a partir do engendramento do corpo do outro. Se servindo de sua mão, de seu sexo. Sexo não somente para o prazer, mas como instrumento da aliança, da encarnação, da criação” (CE 43).

---

<sup>236</sup> Cf. *Le corps de chair*, 116.

<sup>237</sup> Não consideramos aqui uma subordinação direta de cada união, a finalidade procriadora. Concordando com a intencionalidade amorosa e as potencialidades da sexualidade humana, nos temos situado e colocaremos em primeiro plano as dimensões erótica e relacional. Cf. *Le corps de chair*, 116.

<sup>238</sup> Cf. *Le corps de chair*, 117.

<sup>239</sup> Lévinas APUD *Le corps de chair*, 119.

A ambivalência do orgasmo aparece porque ele é o lugar de maior possibilidade de violência, uma vez que ele evoca o “êxtase mútuo e o desencadeamento de violência” (CC 116), ou seja, uma leveza e uma fruição. Encontra-se, assim, no âmbito da completude e do sagrado. Ao quisermos nos fixar neste momento nos desumanizamos. Transformamos a nós e ao outro em objeto de prazer. Podemos dizer que esta atitude desembocará em uma sacralização do sexo.

Diante da ambivalência que reside nos gestos carnisais, Lacroix tem duas considerações metodológicas. A primeira está na redução fenomenológica: “esta visa considerar o que em um comportamento é irreduzível e constitui sua coerência própria” (CC 105). Deste ponto de vista, é primordial a orientação da carícia na direção do outro. A segunda orientação reside em que os gestos não teriam nenhum sentido fora de seu contexto, pois a “dinâmica do desejo e da ternura, apesar de suas ambiguidades, não podem não ser entendidas como movimento de descentramento e de passagem do ‘para-si’ ao ‘para-outro’” (CC 105). A escolha de uma perspectiva ética, ou seja, a revelação de amor como verdade última da subjetividade, sublinhará, acentuará e considerará tal interpretação<sup>240</sup>.

Sendo assim, nossos gestos dinamizados pela ternura e desejo nos revelam um ser humano em sua carne frágil e vulnerável, mas aberto a se engajar em uma relação. Na fenomenologia dos gestos carnisais se desvela um corpo denso, pois é na vulnerabilidade que ele se descobre dom para o outro. Então, o corpo aparece com uma identidade narrativa ao inscrever no corpo e na carne do outro a história do encontro.

A fenomenologia dos gestos carnisais aponta para o sentido da sexualidade humana e seus valores. A reflexão só é possível de um ponto de vista dinâmico através da orientação existencial que subentende a relação no contexto mesmo dos atos de ternura no qual este tem lugar.

Damos o passo, então, para uma hermenêutica da sexualidade humana, assinalando o sentido como desejo, afecção e relação e os valores que gravitam em torno das expressões como dom e acolhida.

---

<sup>240</sup> Cf. *Le corps de chair*, 105.

## 2.2 Hermenêutica da sexualidade humana

Com a fenomenologia dos gestos carnavais, deixamos os gestos aparecerem, se desvelarem, se mostrarem, ou seja, surgir em sua *essancia* para, então, encontrarmos o sentido da sexualidade humana. Os gestos de união carnal, por sua característica poética, se situam na articulação de dois registros. Se estendem na obscuridade do carnal e versam sobre a iluminação da revelação do corpo do outro como linguagem carregada de símbolos e sinais. Sendo assim, nunca conseguimos dizer tudo dele, ele nos escapa. Através desses princípios gerais da linguagem dos gestos, faremos, então, uma hermenêutica da sexualidade humana.

Para tal interpretação, levaremos em consideração, em um primeiro momento, o elemento fundamental, segundo Lacroix, que aparece nos fenômenos dos gestos carnavais: o fato de que eles revelam o sentido mesmo da sexualidade humana, mostrando em sua dinâmica que ela é instância de humanização e alertando para o que a desumaniza. Por sua vez, o sentido da sexualidade humana gravita em torno de uma sexualidade que é afecção, desejo e relação.

Os gestos de ternura vêm, também, carregados de significações preciosas e sempre abertas. Incorporados à uma relação onde a palavra e o encontro do rosto são primeiros, eles podem, pela força de seu aporte simbólico, sustentar e guiar a ternura soprando aos amantes a significação que eles não teriam concebido deles mesmos: dom e abandono. Então, em um segundo momento, aparecem os valores, antes de agregá-los em uma ética.

O profundo significado destes gestos pode permear em torno das palavras dom e acolhida. Mas esses dois termos abrem-se em uma gama de significações para a sexualidade como promessa, hospitalidade, reverência, fecundidade, fecundação, ternura, amor, entre outras.<sup>241</sup> O sentido que unifica todas essas significações são colocados pelo outro, quer dizer, o “sentido me vem do outro” (CE 51). Este que com seu corpo “fala”, interdita a fusão entre os amantes.

Como será, então, “que o sentido vem aos gestos” (CC 119)?

### 2.2.1 Acesso ao sentido da sexualidade humana

Segundo Lacroix, há que considerar que a fonte de sentido que vem aos gestos não é única. O sentido não é puramente objetivo e nem subjetivo, diz o autor, pois está na

---

<sup>241</sup> Cf. *Le corps et l'esprit*, 50.

“articulação de fatores múltiplos” (CC 119). O autor elenca, então, alguns fatores na tentativa de apresentar um tópico de sentidos: os dados imediatos do corpo, como as sensações, e formas; o desejo do sujeito, sua história, sua memória; o desejo do outro e seu próprio passado; o horizonte comum como o cotidiano e a fecundidade; o contexto social (cultura, linguagem, educação)<sup>242</sup>.

Dentre estes fatores, surgem alguns pontos que dão sentido à sexualidade humana. Primeiramente, o sentido vem da própria relação. O sentido é uma relação que teve por função dizer uma outra coisa que esta relação<sup>243</sup>. Pois, é na relação que os amantes têm a possibilidade de se dar um ao outro. Segundo Lacroix, o sentido “nasce de um solo comum. É o agora do encontro” (CC 157). E, na relação acontece o encontro, a linguagem, a hospitalidade.

Esse encontro é intersubjetivo e “brota entre o eu e o tu, e nenhum dos protagonistas é seu dono” (CC 157). Sendo assim, o sentido do dom “me escapa e não sou a origem do que acolho” (CC 157). É ao outro que pertence o sentido do dom, ou seja, “é um dom para ele” (CC 157), ou então, “dono do dom”<sup>244</sup>. Dar, então, é estar subordinado à expectativa da acolhida do outro. E, mais, “é não pertencer mais a si mesmo” (CC 157).

O sentido da sexualidade é dado também pelo desejo. Deter-nos-emos mais neste tema devido a seu alcance na sexualidade. Ao se falar em desejo, faz sentido em falar de sexo quando ele vem da falta, da incompletude. Há sentido quando há separação, quando há desejo. Mas como recorda Lacroix, apoiando-se no pensamento Lévinasiano, para haver unidade do sentido, fixa as condições de uma orientação: “ela pode ser colocada, apenas, como um movimento que sai do idêntico, para um Outro que é absolutamente outro” (CC 143). A esse movimento denominou de abertura: “a abertura pensada radicalmente é um movimento do Mesmo na direção do Outro que jamais retorna ao mesmo” (CC 143).

Este movimento recebe, sobretudo, o nome de desejo, compreendido como generosidade e não como apetite<sup>245</sup>: “o Desejo do Outro, que encontramos na mais banal

---

<sup>242</sup> Cf. *Le Corps de Chair*, 120.

<sup>243</sup> Cf. *Le Corps de Chair*, 142.

<sup>244</sup> Expressão verbal do professor Nilo Ribeiro em sua disciplina de Ética da Sexualidade retirada da música de Chico César interpretada por Maria Bethânia no álbum *Maricotinha*.

<sup>245</sup> Entendido assim em todas as obras de Emmanuel Lévinas, após *Totalidade e Infinito*. Cf. *Le Corps de Chair*, 144.

experiência social, é o movimento fundamental, o transporte puro, a orientação absoluta, o sentido” (CC 144).

Esta dimensão caminha na direção do Outro que não é somente colaborador, mas sim interlocutor. Mas, o desejo, em primeiro lugar se identifica com o movimento que nasce da separação entre a presença da carne que é afecção e a ausência do outro que escapa de ser dominado.

É próprio de o desejo levar à construção da relação. Na medida em que o outro *me* escapa, *eu* alimento a busca, uma busca que nunca se realiza, constituindo certa configuração. Cria nos amantes uma dinâmica inesgotável da busca do encontro dos corpos, porque é presença e ausência do outro que vem e escapa.

Nesta busca constante advém o tempo que torna o outro presença. E, nesta dinâmica, tende-se a criar uma narrativa do corpo relação com começo, meio e fim. Esta dimensão paradoxal do desejo indica a abertura do tempo ao real que é o presente da palavra no corpo<sup>246</sup>.

Deste modo, como consequência do desejo irrompe o tempo como abertura à presença do outro. E, nesse caso preciso, o corpo é abertura enquanto tempo do desejo. Se no caso da palavra, o ato de falar, é ambivalente: pode revelar, mas pode também ajudar o sujeito a se esconder, o corpo, ao contrário, revela aquilo que a palavra queria ocultar: medo, busca de alguém, desejo de proteção.

O corpo é sinal do tempo que passa, mas também do tempo que se reduz ao momento: passagem do futuro que é espera, ao passado que é lembrança. No presente não há extensão nem imagem. O presente foge à representação, é impossível de se amarrar, ele se reduz a um instante, ao “agora” do encontro. “A presença do corpo do outro gera um marco no tempo que passa inexoravelmente do futuro ao passado”<sup>247</sup>.

Enfim, na perspectiva do tempo, da carnalidade humana o desejo<sup>248</sup> inaugura a destituição do sujeito de sua soberania e de sua segurança. Segundo Lacroix é a distância mesma entre os seres, porque:

---

<sup>246</sup> Cf. VASSE, Denis. *La Chair envisagée*. La génération symbolique. Paris : Seuil, 1988, 10. [Daqui para frente : *La chair envisagée*]

<sup>247</sup> *La chair envisagée*, 11-12.

<sup>248</sup> Desejar poderia significar: Busca além do ver, busca nos astros, busca no céu. Etimologia: *sidus-sideres* quer dizer constelação astral, ser *siderado*, é suportar a ação funesta de um astro que pode imobilizar até a paralisia. A

Nasce a aspiração de vencer o fechamento dos corpos, a impenetrabilidade da carne do outro. O desejo é, ao mesmo tempo, prova da distância entre o corpo e o desejo de vencer esta distância, de superar a exterioridade isentando a fronteira da pele, provar da carne do outro, entrar nela, se fundir com ela, ‘fundir o prazer’ (CC 24).

A percepção de que há “esta metade da humanidade que *eu* não sou e nem serei jamais, na qual, portanto, se detecta um tanto de riquezas a descobrir” (CE 24). Este outro sexo que eu não sou, eu desejo possuir, este seria apenas em um instante, em uma vibração uníssona com ele, tendo ao menos, a sensação de vencer a separação, pois “aceitar como mistério a diferença não é apenas o limite de toda compreensão, mas o lugar de uma revelação. A diferença traz a marca da transcendência, é sinal de alteridade”<sup>249</sup>. É deter-se diante do outro como algo que jamais poderemos captar. Lacroix, afirma, ainda que “na experiência do desejo, esta alteridade, eu almejo não somente saber, mas conhecê-la, ‘nascer com’ ela” (CE 24).

O sentido da sexualidade procede, também, da afecção<sup>250</sup>. O sentido desta palavra quer dizer, também, ternura, paixão, proximidade e encarnação. Pode ser ainda, cumplicidade entre a minha carne e a carne do outro, pois afecto e sou afectada pelo outro em minha carne. Há cumplicidade entre a minha carne e a carne do outro.

Lacroix afirma, então, sobre o desejo e a ternura:

O desejo e a ternura não nascem apenas do sentido. Eles nascem, também, e pode ser mesmo, primeiramente, da palavra. Mesmo que o encontro amoroso tenha lugar em um olhar, é pela palavra que os amantes se reconhecerão e é a vinculação da palavra que seguidamente manterá a sua relação viva (CP 99).

Contudo, Lacroix define a ternura e o desejo como buscas espontâneas dos amantes<sup>251</sup>, pois esta é mais que o desejo que conduz o ser ao outro.

Na sua própria vida, a ternura torna sensível a sua existência. Há na ternura, como que um ponto de compaixão, pois duas fraquezas entram em ressonância. Percebemos, aqui, uma

---

origem é provavelmente um termo da linguagem dos presságios ou dos marinheiros. Pensa-se que *desiderare* é um verbo formado sobre *considerare*. O significado seria: cessar de ver, constatar a ausência de. E em segundo – buscar – desejar. Desejar indica o movimento que desliga a sideração astral e que transforma sua abertura em caminho para um encontro. O desejo funda a história como tempo do objeto que ocorre. Cf. La Chair envisagée, 7.

<sup>249</sup> Homem e mulher, 8. Aqui a alteridade não se confunde com diferença. O outro é outro antes de ser diferente e só meu semelhante pode ser o outro para mim.

<sup>250</sup> *Afecção* (provém do latim *affection* e corresponde ao grego *pathos*), em um sentido amplo e filosófico, *afectar* significa atuar sobre um ser vivo, especialmente consciente, *maximé* em sua sensibilidade e sentimentalidade ou em seus interesses vitais. Ação de afectar, influência; estado resultante da influência sofrida; modificação agradável ou desagradavelmente. <http://usuarios.cultura.com.br/jmrezendeusuarios.cultura.com.br/jmrezende/afecção>. Acesso em 10/01/2009.

<sup>251</sup> Cf. LACROIX, Xavier. *De chair et de parole*. Fonder la famille. Paris: Bayard, 2007, 106. [Daqui para frente : De chair et de parole]

não coincidência com o desejo que se caracteriza mais como força. Entre o desejo e a ternura se abre o caminho da humanização em que a ternura como fascinante reconhecimento do outro, marca o sentido do desejo. E, o desejo, força vital e dom do gozo, se oferece como fonte de toda ternura possível<sup>252</sup>. Essa dualidade desejo-ternura é fundamental na condição carnal e também na relação erótica<sup>253</sup>.

Constantemente os gestos transgridem o sentido que eles exprimem. São também portadores da significação oposta. Ternura, mas também agressividade. Doçura, mas também violência. Êxtase, mas também narcisismo. Portanto, há uma ambiguidade intrínseca aos gestos da sexualidade humana. O sexo parece escapar a todas as significações que queremos lhe dar. Com seus significados e significantes passamos para uma axiologia.

### ***2.2.2 Valores da sexualidade***

Apontamos, acima, de acordo com Lacroix, alguns pontos para o sentido da sexualidade humana a partir dos gestos, tais como desejo, relação, encontro, ternura, dom, palavra. O sentido revela-se nos próprios significantes dos gestos carnavais.

Os gestos nos levam aos significantes e os significantes nos levam aos valores como dom, acolhida, desejo, ternura, fecundidade, relacionalidade, incompletude, inclusão. Todos esses elementos são constitutivos da sexualidade humana. Na medida em que, promovemos os valores da sexualidade, atualizamos o sentido da sexualidade. A não promoção dos valores conduz à uma sexualidade na insignificância. Os amantes caem em um fechamento narcísico não permitindo a abertura para o dom. Buscamos possuir o outro e o transformamos em objeto de consumo.

A sacralização e a idolatria da sexualidade, também levam à insignificância. Esses fatores desembocam na morte do desejo e no fechamento à fecundidade. Vive-se, apenas, o lado do desejo que aspira apreender, capturar e fazer do outro seu objeto de prazer. Sendo assim, podemos re-significar nossa sexualidade, com o sentido dos gestos.

A evidência que aparece é que a sexualidade não pode ser portadora da pesada carga de significações atribuídas a ela, que não seja estas de seus sentidos imanentes. Unidas a esta

---

<sup>252</sup> Cf. Deseo y ternura, 8.

<sup>253</sup> Cf. Le corps de chair, 66.



evidência, encontram-se duas fontes de sentido. De uma parte soltam as potencialidades deste ato. E, de outra parte as significações-valores atribuídos a ela pelo corpo eclesial e social<sup>254</sup>.

Então, os gestos contêm em sua origem toda uma orientação ética<sup>255</sup>. Eles revelam que o que caracteriza em primeiro lugar a sexualidade é o desejo, a promessa, o dom, a acolhida, hospitalidade, a reverência, a fecundidade, a fecundação, a ternura. O sentido que unifica todas essas significações é colocado pelo outro que, com seu corpo “fala”, interditando a fusão entre os amantes. A palavra do outro no seu corpo é uma lei do desejo, que é ao mesmo tempo comunicação e interdito, quer dizer, dito colocado entre os dois para que não haja fusão.

Sendo assim, neste contexto, a ideia dominante é que “o sentido vem do Outro. Ainda mais, porque sentido significa orientação, o Outro é sentido” (CC 144). Isto vale para toda palavra, toda comunicação. Mas, vale ainda mais, dado que estas significações gravitam em torno de noções como dom, oferenda e celebração<sup>256</sup>. Recolhemos, então, os frutos para a elaboração dos fundamentos de uma ética: “o sentido de *meu* corpo é compreendido a partir do outro” (CC 144). O outro significa por ele mesmo: “O fenômeno que é aparição do Outro é também rosto, ou assim: a epifania do rosto é visitação” (CC 145). O outro irrompe – epifania -, e ao irromper “fala” que não sou princípio de *minha* vida<sup>257</sup>.

### 2.3 Ética da sexualidade

Descobrimos com os gestos carnis significações como dom, acolhida, abertura ao outro. Estas significações traduzem um real engajamento do sujeito através dos sentidos dos gestos em seu corpo. Estes gestos fazem com que os amantes se descubram como dom e acolhida um do outro, se revelam, ainda, como seres encarnados, fecundos e unificados. Ao passo que, se estes caem na insignificância, temos uma sexualidade banalizada, uma cultura do erotismo, do prazer e do gozo. Então, rejeitar a ética é “dissociar o sujeito de seu corpo, ou da intenção de seus gestos” (CE 50).

---

<sup>254</sup> Cf. Le corps de chair, 121.

<sup>255</sup> Cf. LACROIX, Xavier. “Una Palabra sobre la sexualidad en la época del SIDA”. *Selecciones de Teología* 131 (1994) 225-230. Aquí 228. [Daqui para frente: Una palabra sobre la sexualidad]

<sup>256</sup> Cf. Le corps et l'esprit, 51.

<sup>257</sup> Cf. Le corps de chair, 144.

Em uma ética, considerar o corpo como corpo sujeito, é considerar não somente que seus gestos sejam linguagem, mas também que eles engajam cada um dos parceiros frente a frente do outro<sup>258</sup>. Há uma relação muito estreita entre o sentido ético da sexualidade unitária ou unificante. A prescrição da ética interpessoal, nos recorda Lacroix, é a seguinte: “és coerentes com o que significam teus gestos. Tu és teu corpo; tu és teu gesto” (CE 50). Pois o corpo linguagem é também o corpo que me engaja. Sendo assim, há uma relação muito estreita entre o sentido ético da sexualidade unitária ou unificante<sup>259</sup> e o tornar-se ético; é um dinamismo ao mesmo tempo de espiritualização e de encarnação, pois ao se “engajar o sujeito se torna um com seus gestos, com o outro e consigo mesmo” (CC 157).

No encontro dos corpos, à medida que os gestos engajam os amantes, estes são chamados à responsabilidade, pois a orientação discorrida é resposta a uma palavra.

Mas, para tal direção, na visão do autor, a continuidade entre ética e fenomenologia não foi estabelecida e não é certo que se estabeleça<sup>260</sup>. Pois “nenhuma fenomenologia pode tomar conta da relação ética” (CC 150). A passagem da ética consistirá, então, em ultrapassar do virtual ao real, da instantaneidade à durabilidade. Portanto, no ponto de articulação entre expressão e engajamento, ou entre significação e obrigação que nos situaremos. Lacroix afirma: “nossa proposta reside em mostrar que, se a dimensão de obrigação não é o prolongamento da dimensão expressiva, ela não lhe é, portanto, extrínseca. Não se pode mesmo falar de descontinuidade” (CC 151). Por sua vez, a transposição da ética encontra-se no sentido mesmo da verdade dos gestos, ou seja, “o sentido ético não é outro sentido, específico e acrescentado. Ele advém da passagem do virtual ao real. Neste domínio do sentido, ‘realidade’ e ‘ética’ coincidem. A relação é real sendo vínculo, e a relação é vínculo sendo ética” (CC 151).

Sendo assim, a ética formulada por Lacroix, integra sobre a decisão de resposta, porém, vai ainda mais longe: trata de mostrar como engajada pela intimidade, significada pela união, podemos traduzi-la através do tempo, ou seja, como cuidar da relação<sup>261</sup>. De acordo

---

<sup>258</sup> Cf. Du désir à l’amour, 548.

<sup>259</sup> Cf. LACROIX, Xavier. "Le coeur de chair". *Alliance* 69-70 (1990) 11-16. Aqui 15. [Daqui para frente: Le coeur de chair]

<sup>260</sup> Cf. Le corps de chair, 149.

<sup>261</sup> Cf. Le corps de chair, 159.

com Lacroix, retemos, então, três razões intrínsecas<sup>262</sup> para traduzir em termos de vínculo as significações gestuais da relação: a resposta a um chamado, uma decisão ética, pois o sentido vem do outro<sup>263</sup>; a integração ética na relação; *integração* do gesto em um contexto mais vasto.

### 2.3.1 Chamados à responsabilidade

Ao tomarmos conta da significação dos gestos do corpo-expressão passamos a conduzir a passagem da noção em uma relação sexual, à relação intersubjetiva, que engaja os amantes. Engajar tem duplo sentido. De um lado, implicar e de outro, obrigar. Para caminharmos em direção a um engajamento e chegarmos ao vínculo, não podemos deixar de considerar tais palavras como: “promessa, acolhida, dom, posse” (CC 105). Estas palavras não são eticamente neutras, diz Lacroix. Sendo assim, não podem residir exteriores a toda noção de engajamento.

Na relação com o outro e com seu próprio corpo acontece em duplo paralelismo: tanto em um como em outro caso, se experimenta uma distância, um intervalo que parece irreduzível. Entre os dois casos, o movimento do desejo caminha para a unificação e não para a dualidade. Surge, então, o desejo de ser *um* com o corpo do *outro*, mas tornar-se um com seu próprio corpo.

O corpo nos compromete: “Eu sou meu corpo, tu és teu corpo”<sup>264</sup>. Mas existe distanciamento, separação frente ao meu corpo com o corpo do outro. Portanto, entre o livre jogo da consciência e o movimento profundo do desejo, o sujeito deverá escolher.

A escolha da unificação é precisamente uma escolha ética; a orientação ética é também essa do desejo. A ética é um chamado à unificação. A unificação do sujeito da identidade sexual, do sujeito ético. Trata de construir e promover os valores da sexualidade do ser humano. “O engajamento do sujeito no seu ato carnal será o pendente da encarnação da consciência à qual aspira ao desejo” (CC 152).

Em Lévinas, a encarnação tem um forte alcance ético. Ela está associada a termos como “dom”, “vulnerabilidade”, “proximidade”, “exposição ao outro”. Encarnar-se é

---

<sup>262</sup> Por razões intrínsecas, entendemos aqui o encadeamento coerente dos sentidos, ou seja, como for ativamente expressado nos gestos seja confirmado, ao mesmo tempo, que clarificado pelo engajamento existencial pessoal. Cf. *Le corps de chair*, 151.

<sup>263</sup> Cf. *Le corps de chair*, 151.

<sup>264</sup> Una palabra sobre la sexualidad, 228.

consentir, portanto, ao movimento em direção ao outro que vem além da consciência e da vontade, pois vem do desejo<sup>265</sup>. “Engajando-se no seu ato, ou melhor, ao ser engajado no seu ato, o sujeito torna UM com seu corpo, com o outro, com seu desejo e, finalmente com ele mesmo” (CC 154).

Ser seus gestos, não é exatamente coincidir com eles. A unidade nos chama ao acesso para outra forma de consciência, que não seja a representação, mas a “responsabilidade”<sup>266</sup>. A escolha é resposta, a ética é, então, responsabilidade: “*Respondere*: responder de. O que se entende em dois sentidos: 1. Responder de si (diante do outro); 2. Responder do outro (diante de sua consciência)” (CC 155). É responder a si mesmo assumindo os próprios desejos. Então, “receber o sentido do outro é estar à escuta do que os gestos significam para ele, da maneira como os recebe. É perceber nele um chamado, uma espera” (CE 51). Minha responsabilidade pelo outro é maior na medida em que o outro se entrega em sua vulnerabilidade. Os gestos suscitam confiança no outro. Sou responsável por esta vulnerabilidade e esta confiança<sup>267</sup>. Ser responsável, quer dizer, que nós estamos respondendo e cuidando da relação.

Aqui a significação de responder circula em torno das noções como oferta, dom e celebração. O sentido destes atos nasce, tanto, daquele que recebe como daquele que se dá. Na união os amantes se abandonam na fraqueza e na vulnerabilidade. A atitude ética consiste em responder a esta fraqueza e a esta vulnerabilidade<sup>268</sup>. Respeitar os limites, acompanhar o outro em seu abandono e se abandonar, renunciar à força<sup>269</sup>. Permitir acreditar que se transformará em confiança e responder a esta.

Encarar que o sentido que vem do outro é também uma maneira de apreender a responsabilidade<sup>270</sup>, afirma Lacroix. Pois ela nasce em um solo comum. O sentido é o agora do encontro. Ele é intersubjetivo. Implica duas pessoas. Cada uma, ao mesmo tempo, sujeito e objeto dos atos intencionais evocados.

Lacroix afirma que uma relação ética converge para a direção onde nos deparamos com o outro e guardamos a distância, porque a distância implica respeito, mas também admite proximidade – para cuidar do *outro*, não para estar na presença do outro: “se pudesse entrar na

---

<sup>265</sup> Cf. *Le corps de chair*, 152.

<sup>266</sup> Cf. *Le corps de chair*, 155.

<sup>267</sup> Cf. *Una Palabra sobre la sexualidad*, 228.

<sup>268</sup> Cf. *Le corps de chair*, 156.

<sup>269</sup> Cf. *Le corps et l'esprit*, 51.

<sup>270</sup> Cf. *Le corps de chair*, 156.

“presença” de *outro* ele perderia sua transcendentalidade” (CC 157). A separação é essa condição da alteridade. Porque há separação e não uma simbiose, há mistério, pois acessar o outro seria reduzi-lo ao mesmo, isto é, aniquilá-lo. Então, ao tentar possuí-lo, ele me escapa.

O outro sempre me escapa porque é irreduzível, porque é muito mais que seu contexto. O outro vem a mim e suscita em mim o desejo de responder. É significância, ele mesmo está se revelando. O rosto do outro é revelação. O desejável permanece infinito, transcendente e intocável na medida em que solicita, através de um rosto, a caminhar rumo a *outrem* numa doação sem limites. O importante é voltar para a relação, na qual, aparece o outro que tem um rosto, uma carne “falante”.

O outro irrompe para nos recordar o sentido da sexualidade. É *anamnético*: o outro faz memória do sentido da sexualidade. Ele nos apresenta os valores e a qualidade do sexo.

Diante do rosto do outro que irrompe, nos percebemos como que intimados, convocados, chamados irresistivelmente a ser responsável pelo Outro. O laço com *outrem* é apertado com a responsabilidade. Suscita, assim, a primeira palavra ética: “eis-me aqui” (CC 157), é doação, anterior ao diálogo. O rosto me pede e me ordena. Sou responsável<sup>271</sup> por *outrem* na gratuidade. Somos impelidos a cuidar da relação.

Nessa união carnal, tão íntima os parceiros se rendem ao desejo primordial, vindo de longe e encontram uma realização: “ser um para o outro” (CC 157). Aqui os amantes descobrem que no jogo do desejo do outro, não são exatamente livres, mas responsáveis. A ética se inicia aqui com o inverso do sentido da relação: “o outro por mim” em direção a “eu pelo outro”. O desejo se converte em responsabilidade.

Há um limite tênue, quase imperceptível, entre não invadir o outro e querer possuí-lo. Na relação entre homem e mulher, possuir ou ser possuída é perder a alteridade e a transcendência, não existindo mais o desejo desejável. Ao deparar-nos com o *outro*, anteriormente a relação, ele *se diz e eu escuto* a palavra que emana de seu rosto. Sou *eu*, a partir deste momento, quem garante a “vida” do outro. Torno-me sua “guardiã”, mas não por decisão assim “autônoma” *minha* e sim porque o *outro* se constituiu para isto porque é anterior ao *meu* “ser”.

---

<sup>271</sup> Cf. *Le corps de chair*, 159.

Homem e mulher são transcendentais um ao outro. Jamais se pode apreender, compreender e possuir o outro. Ele escapa-me de toda apreensão. Resta colocar-me diante do *outro* como inapreensível, como mistério, deixando existir a transcendência entre os dois. O rosto do outro homem ou mulher nos interpela, dizendo: “eu não sou você, nem me fundirei à você” (HM 113). Reconhecer no outro essa transcendência, esse desejo de busca é reconhecer o outro como totalmente outro.

Responder ao outro é dizer-se digno de confiança, diz Lacroix, “capaz de lealdade, fidelidade à intimidade que vem nascer entre nós” (CE 52). Porém, como manter-se confiante nesta resposta? Para manter-se firme em tal propósito e deixar que o sentido irradie do outro uma outra dimensão da relação, a busca da integração em um contexto mais vasto vem ao auxílio. Então, para Lacroix a integração tem sua dimensão como a durabilidade, a abertura a fecundidade e a pertença a um corpo mais amplo.

### **2.3.2 Integração**

A integração, razão intrínseca na relação traduz em termos de vínculo as significações gestuais. Mas, esta não poderia ser compreendida somente em termos pessoais ou interpessoais ou como subjetivas ou intersubjetivas. A subjetividade, a afetividade e o sentido não são tudo. O caminho da ética é, também, esta da integração de certa exterioridade. Esta vai se configurando em uma tríplice integração: “a duração, a abertura a fecundidade e a pertença a um corpo maior” (CC 159).

Com a duração, integramos a sexualidade no tempo, na dimensão da espera – preparação, maturidade, distância suportada, solicitude assumida<sup>272</sup>. O sentido último dos gestos escapa ao observador. O sentido é ambíguo e se constrói com o tempo, no cotidiano. Através do tempo se experimenta a alteridade, o autêntico encontro com a alteridade<sup>273</sup>. O tempo oferece a única oportunidade de passar da relação sonhada à relação real, da diferença à unicidade. Única chance da encarnação do amor. Pois, “com o tempo, o carnal torna-se pessoal e o pessoal, torna-se carnal. Entrar na duração é entrar na dinâmica da encarnação” (CC 161).

---

<sup>272</sup> Cf. Una palabra sobre la sexualidad, 229.

<sup>273</sup> Cf. LACROIX, Xavier. “¿Por qué un solo amor?”. *Selecciones de Teología* 131 (1994) 351-355.

Entrar na dinâmica do tempo leva o sentido ético do ato carnal a se abrir sobre a fidelidade<sup>274</sup>. Integrar a relação na dimensão da fidelidade é prova da diferença e construção da relação. A exigência da fidelidade oferece então uma possibilidade de experimentar a alteridade e, ainda, a confiança<sup>275</sup>.

Segundo Lacroix, a confiança supõe a esperança em respeito ao pacto que se estabelece, tacitamente, entre os amantes, pois é o respeito que será uma primeira forma de fidelidade<sup>276</sup>. Lacroix afirma que “confiança e fidelidade são parentes, pois possuem a mesma raiz latina: *fides*” (CC 52). Na fidelidade o amor se dá no tempo. Momento de crescimento, mas também de paciência, tempo de reconhecimento e de descobrir o outro em sua alteridade. A fidelidade repousa sobre a decisão de construir juntos uma história comum. Os amantes participam de uma abertura comum rumo ao futuro. Indica-se como significação maior da união interpessoal.

Outra travessia no tempo nos leva à abertura à fecundidade. De fenomenológica a análise torna-se existencial. A abertura à fecundidade faz parte das significações plenas da sexualidade<sup>277</sup>, afirma Lacroix. Sendo assim, surge uma maturidade do desejo sexual. São os próprios gestos que revelam o sentido da sexualidade.

É evidente que a fecundidade não se limita à fecundação e a fertilidade. São diversas as formas de fecundidade: interpessoal, social, espiritual. A interpessoal corresponde ao crescimento de cada um dos cônjuges. Mas, falamos de fecundação mais diretamente porque a questão trata-se da fecundidade do ato carnal. Segundo Lacroix, a abertura à fecundidade caminha no sentido mesmo da ética e, tem, no mínimo, três maneiras de engajar: “na duração, como exigência de maturidade e como entrada na dinâmica do dom” (CC 164).

No engajamento da duração, para Lacroix, aceitar a eventual vinda de uma criança é aceitar o tempo e acolher o futuro. A fecundidade introduz na relação uma dimensão de irreversibilidade<sup>278</sup>. Com a chegada de uma criança, a separação seria mais grave. A relação toma, neste contexto, uma dimensão de obrigação. Aceitar a criança é, de certa forma, aceitar o parceiro. Consentir que “juntos seremos pais, é consentir que a relação é mais forte que as flutuações da inter-subjetividade” (CC 164).

---

<sup>274</sup> Cf. *Le corps de chair*, 159.

<sup>275</sup> Cf. *Du désir à l'amour*, 549.

<sup>276</sup> Cf. *Le corps et l'esprit*, 56.

<sup>277</sup> Cf. *Le corps et l'esprit*, 56.

<sup>278</sup> Cf. *Le corps de chair*, 164.

Outra maneira de abertura à fecundidade é a exigência de maturidade. Entre a atitude de se tornar pais e a maturidade psico-afetivas, se presente a existência de uma relação. A atitude de parentalidade é também o sinal e o fruto de uma maturidade social. A exigência da maturidade é uma exigência ética<sup>279</sup>. Para Lacroix, um casal com uma afetividade madura será orientado sobre um futuro, uma alteridade: esta de uma outra criança, criança de um outro, fruto da união. O chamado ao futuro é o chamado a alteridade.

E a última maneira da perspectiva ética na fecundidade é a entrada no dinamismo do dom. O amor tem um duplo risco de ser um amor egoísta a dois, mas amar é também uma forma de fecundação: “se amar, é amar o amor que a amada tem por mim, amar é também amar-se no amor e assim retornar a si” (CC 165). Mas, amar não é só isso, afirma Lacroix. Pois, “o dinamismo próprio do amor está além do instante presente e mesmo além da pessoa amada” (CC 165). Esse ‘além’ pode ser o da criança que abre ao casal um futuro comum, que não é o seu futuro, mas o futuro de um terceiro. Essa criança é e não é seu futuro. Quanto ao casal: “ela é sua e não é sua. Carne de sua carne, mas totalmente irreduzível” (CC 165). A criança, nesta relação, ou seja, o terceiro é esta pela qual a relação transcende.

O movimento de transcendência, neste contexto é dom e acolhida; então o paradoxo da fecundidade é este de dar e receber. Pelo fato da sexualidade ser interpretada a partir de seu futuro, ou seja, acolhida do futuro, pode receber dois nomes: “aliança e fecundidade” (AA 159). Todavia, somos criados para fazer aliança, para nos unir, para nos entregar. Lacroix afirma que a “fecundidade oferece um futuro à união”, e completa que “amar a vida, é desejar doá-la” (AA 160).

Retornando, então, o caminho para a tríplice integração da ética da relação, trata-se de mostrar que Lacroix, insiste na terceira forma: a pertença a um corpo mais amplo.

O pressuposto que encontramos aqui também está no desejo que leva à “temporalidade, à encarnação e à historicização” (CC 166). Isto acontece com os outros, para os outros, no mundo. Na medida em que a humanidade vai exercitando o desejo, ele tende a se tornar uma configuração social. Na realidade, a sexualidade e a afetividade são muito mais sociais que se pode crer. A ética chama à sociabilidade, à comunicação e à busca de um bem não somente individual; mas, comum<sup>280</sup>.

---

<sup>279</sup> Cf. *Le corps de chair*, 164.

<sup>280</sup> Cf. *Le corps et l'esprit*, 56.



Esta comunidade de pertença é o corpo social no qual se insere: “as normas implícitas pelas condutas, os cânones de beleza, ideais e imperativos coletivos. Elas são do ponto de vista da ética, eles mesmos” (CE 56). Se o corpo está no mundo, ele pertence a uma comunidade. Nesta comunidade encontramos o interdito primordial que faz memória do sentido do sexo. A privatização vai contra a dinâmica do desejo. Encontramos, ainda, as interdições sexuais, tais como o incesto, o estupro e a pedofilia.

Ao pertencer a um corpo mais vasto, há uma integração na dimensão social. A abertura à dimensão societária não é somente dependência, ela provém de uma exigência interior de liberdade. A socialização conecta-se com um ‘mundo mais vasto’, portador de normas e leis.

### **2.3.3 Normatividade e moral**

Ao participarmos de uma sociedade, assumimos o seu contexto, familiar, social, cultural, entre outros. Ela está carregada de símbolos, leis, interdições morais, das quais seus membros devem seguir. Assim, não seria diferente para a sexualidade que, por sua vez, é permeada por muitas normas e leis.

Segundo Lacroix é necessário, fazer um discernimento crítico, primeiramente, para não considerar todas as normas éticas com o mesmo aporte ético. É preciso também, tomar certa distância entre norma e lei<sup>281</sup>, pois elas jamais coincidem.

Para o autor, a noção de lei, designa muito mais que uma realidade, é maior que prescrições, regras e regulamentos, pois “o preceito da lei se distingue da prescrição da regra como o interdito se distingue na interdição” (CC 179). A passagem que Lacroix faz da significação de lei, encontra-se inscrita na história da linguagem: “‘lei’ vem do latim *legere*, que significa ligar” (CC 179). Porém, no grego “*nomos* provém do verbo *nemeien*” (CC 179), que significa partilha.

Para Lacroix reside aqui um interessante paradoxo. Porque por sua vez, a lei é, em efeito, o que vai permitir a relação para a instauração de uma diferença, de um discernimento<sup>282</sup>. Quer dizer, assim, que a linguagem primeira da lei repousa sobre a diferença elementar entre o permitido e o interdito. É diferença mínima, porém sempre nos suscita a conotação negativa, de dever ou não dever. Já neste caso, para a consciência moral

---

<sup>281</sup> Lacroix desenvolve extensamente a diferença entre norma e lei. Cf. *Le Corps de Chair*, 179-172.

<sup>282</sup> Cf. *Le corps de chair*, 173.

se apresenta como um chamado ou obrigação. Lacroix cita, então, o significado da frase de Lévinas: “tu não matarás” significa, então: “Farás tudo para que o outro viva” (CC 179).

Lacroix afirma então que encontramos em toda comunicação humana interditos<sup>283</sup>, como o interdito de fusionar com o outro. Pode ser o incesto ou toda tentativa de absorver o outro. O interdito da morte, que se consiste em querer destruir o outro. E o interdito da mentira na comunicação. Para que tais interditos aconteçam na relação carnal é necessário que “uma palavra se inter-diga entre os dois parceiros” (CC 180), para isso só “renunciando a satisfação dos corpos” (CC 180).

Segundo o autor, utilizando a expressão de Lévinas, encontramos, então, no coração de toda comunicação humana um interdito fundamental, pois “no momento em que encontramos um interdito da fusão, este libera a palavra, ao permitir que o outro se faça entender, libera o espaço para uma vida comum, abre o desejo sobre o futuro” (CC 181).

Entretanto, segundo o autor, a função autêntica da lei não é de regulamentar todo o vazio sexual e de fechar sob o reino do dever: “a ‘lei’, portanto, é questão não somente de enunciar direitos e deveres, ela é palavra primordial, ‘dizer diante de todo dito’” (CC 183). Sendo assim, esta palavra ressoa na consciência do sujeito que, sendo e não sendo origem, a recebe e se dá<sup>284</sup>.

Lacroix nos faz perceber que, ao voltarmos ao sentido da palavra lei, como ligar, esta nos conduz, então, à lei que obriga a agir: ela liga o agente a uma maneira de agir. “O que regula e mede os atos humanos, é a razão que é o princípio primeiro dos atos humanos” (CC 183). Contudo, a lei, no que concerne à ética corporal, não saberia discorrer da única razão. Sua origem é anterior à ordem da representação, a qual ela abarca.

Não é a razão que funda a consciência moral e seus interditos, é o interdito que é o fundamento da razão<sup>285</sup>. A consciência moral, fundada unicamente da razão, comete enganos. A busca encontra-se na incompreensível limitação imposta para a erupção do desejo que vem de outro, a quem é atribuído o mesmo grau de existência. Sendo assim, “a erupção do desejo do outro não é um fato, mas um acontecimento” (CC 184).

---

<sup>283</sup> Cf. *Le corps de chair*, 180.

<sup>284</sup> Cf. *Le corps de chair*, 183.

<sup>285</sup> Cf. *Le corps de chair*, 184.

A diferença sexual não é, em si mesma, fundadora da lei, pois “esta identidade na diferença não pode ser captura e vazio se a diferença sexual que a fundou é mediatizada e integrada na rede das significações de sua história” (CC 184).

Sendo assim, a lei moral, em matéria de sexualidade, é ser a articulação, ao ponto de íntima unidade entre o corporal, psíquico e o racional. Ou, afirma Lacroix, entre o que se “indica no corpo, o que se estrutura no desejo e o que diz respeito à liberdade” (CC 185). Porém, há na lei um paradoxo. Ela é, ao mesmo tempo, instituinte e instituída, quer dizer, o sujeito moral, de uma parte, a recebe e a dá e, de outra, ela provém da natureza das coisas e da sociedade<sup>286</sup>.

Sendo assim, a lei é regra. Ora uma regra pode apenas ser instituída. Portanto, se a sexualidade chama, para sua natureza mesma, a regulação da lei, é chamada, por sua estruturação mesma, ao entrar em instituição, pois “a instituição toma de relais do instinto desfalecido para orientar o desejo sobre uma relação social, a sociedade a seu sentido original, de *socius*, companheiro, começando a dois” (CC 185).

Portanto, a antropologia e a ética da sexualidade segundo Lacroix nos remete a um ser humano unitário, um com seus gestos, descobre-se carne vulnerável e fraca, portanto, finita. Mas, também, sensível e afectada pelo outro.

Através da fenomenologia dos gestos carnis a proposta foi deixar o fenômeno aparecer revelando-se neste movimento, tal como ele é. Nestes gestos inaugura-se, então, o movimento do desejo e da ternura. O desejo em sua ambivalência pode nos mover a encontrar o outro na carne, mas também pode nos levar a querer apreendê-lo. Os gestos de ternura têm, então, sua significação no próprio gesto. Neste movimento dos gestos aparecem seus significados como dom, acolhida, afecção, oferenda, hospitalidade, incompletude, fecundidade. Os gestos de ternura, por sua vez, possuem um caráter poético. Mesmo que tentemos, não conseguimos dizer tudo sobre eles, sempre nos escapam. O sentido do qual os gestos vem carregados me engajam na relação.

Mas, a implicação ética reside em uma decisão e uma resposta. A expressão que se manifesta no corpo-expressão me chama a um engajamento. Este engajamento me chama à responsabilidade. Chamado e responsabilidade são a orientação ética, como resposta a uma

---

<sup>286</sup> Cf. *Le corps de chair*, 185.

palavra<sup>287</sup>. A palavra do outro no seu corpo é uma lei do desejo, que é ao mesmo tempo comunicação e interdito, quer dizer, dito colocado entre os dois para que não haja fusão.

Ser responsável é, portanto, permitir que o temor se torne confiança e a entrega de seu corpo ao corpo do outro seja total. Permitir a confiança e a fidelidade. Ainda mais, precisa de tempo para se consolidar a confiança e para se construir a relação que está sempre orientada para o futuro, em um horizonte comum, aberta à fecundidade e à fecundação. Esta por sua vez, vem abrir o amor para um terceiro.

A ética é também proposta de engajamento em diversas formas de vida. Então Lacroix compara o engajamento ético com uma obra artística<sup>288</sup>. Em que o artista não é somente o ser humano da emoção ou da inspiração, mas o que dá forma. A obra de arte nasce apenas se o seu autor chega a dar forma ao informe. Somente se colocar ordem onde reinava apenas o caos. Como o artista, o sujeito ético luta contra a disseminação, tende para a unidade, que não pode fazer, aceitando limites, eliminando o possível, através de escolhas e renúncias, dando nascimento à uma obra que será fruto ao mesmo tempo da contingência e da liberdade.

Ao finalizarmos a apresentação da ética da erótica, segundo Lacroix, recordamos que somos carne, temos uma história, somos relação e o sentido da sexualidade humana vem do rosto do outro que é palavra. Nesse capítulo, através da fenomenologia dos gestos carnis (e não através de um discurso objetivo sobre a sexualidade), o autor nos levou ao Sentido da sexualidade humana. Os gestos carnis revelam o Sentido da sexualidade através dos significantes que apontam para o caráter humano e humanizante subjacente a eles. Isto vale também para toda palavra, ou seja, toda comunicação que acompanha os gestos carnis. Nesse sentido, em todos estes gestos sua significação “gravita em torno da noção de oferenda, dom, acolhida, celebração – abertura ao outro” (CE 51). Emerge deles, “um real engajamento do sujeito” (CE 50). Mas, os significantes aparecem associados ao sentido que o outro nos comunica nos gestos. Daí a importância de estar à escuta do que os gestos significam para ele, da maneira como os recebe. “É perceber nele um chamado, uma espera e, assim, responder. Não se responde ou não se vai até o outro, sem antes conhecê-lo” (CE 52). Sendo assim, o engajamento nos faz caminhar e nos abrir em direção ao outro. Nessa perspectiva, a ética da

---

<sup>287</sup> Cf. *Le corps de chair*, 92.

<sup>288</sup> Cf. “*Le chemin du créateur*”, 17 e 18.

sexualidade em Lacroix encontra um de seus pontos de ancoragem na constituição mesma do corpo real: “És coerente com teus gestos, com o sentido de teus gestos” (CE 50).

O intuito é avançar para uma ética da sexualidade a partir da revelação cristã, apresentando, primeiramente, que esta possui a visão de um ser humano unitário, sem espaço para dualismos. A proposta é a configuração com o corpo, o rosto, a história de Cristo. Que possui sua ancoragem na teologia de São Paulo: “O vosso corpo é templo do Espírito Santo” (1Cor 6, 19). Um corpo que assume a dimensão eclesial e social, pois para a fé cristã o corpo é, ao mesmo tempo, carnal e espiritual, frágil, vulnerável e habitado pelo Espírito. Neste núcleo, a sexualidade não é sagrada e, sim, chamada a se santificar: somos chamados a ser santos no Santo.

## CAPÍTULO III

### 3 CORPO E SEXUALIDADE E REVELAÇÃO CRISTÃ

O ser humano, enquanto corpo exprime-se e atua no mundo, sendo que todas as formas de linguagem são expressões de seu ser corporal. E, ainda, através do corpo, o ser humano experimenta e conhece o mundo que o rodeia. Lacroix escreve que “ser corpo é ser meu todo vivendo no outro” (CC 196). Sendo assim, a união carnal é a expressão viva do corpo de carne, pois antes de traduzir uma conduta ela traduz uma maneira de ser.

Lacroix procura apresentar um pensamento unificado do sujeito sexuado que nada tem de dualista. “Seja um, ou mais exatamente, torne-se um, unifique-se, é a primeira palavra ética, que vai ao sentido mesmo do desejo” (CE 50). No decorrer da apresentação de sua ética, acenamos para o fato de que *eros* caminha na direção da encarnação. Torna-se carne para que o outro se torne carne e assim sucessivamente. Então, a ética tende à articular a relacionabilidade à unidade do eu: com o outro e consigo mesmo, unidade real e realizada. Quando se fala de um sujeito marcado pela sexualidade, não nos referimos a uma pessoa arbitrária, imaterial, etérea, explica Lacroix, mas nos dirigimos a um rosto; o outro está lá, presente, sob meu olhar, ao alcance de minha mão, porém, “além do que posso ter, tocar, ou mesmo entender, o outro é sempre mistério para mim e mistério para ele mesmo” (CC 61).

Abordaremos, neste capítulo, a ética da sexualidade a partir da perspectiva teológica ou da revelação cristã. Indicaremos nos próximos passos os pressupostos de Lacroix para se construir uma ética da sexualidade fundamentada no Cristo. Em primeiro lugar, perceber-se-á como a revelação cristã fala do ser humano. Nesse sentido, uma antropologia cristã do corpo e do sexo, encontra uma de suas matrizes na antropologia bíblica na medida em que nela se insiste numa visão tricotômica do ser humano corpo-alma-espírito. Supera-se assim a concepção dual do corpo-espírito de corte grego. Trata-se em seguida de articular a visão bíblica do corpo à antropologia teológica fundamental, ou seja, pensá-la em relação aos eventos da revelação cristã da criação, da salvação e o chamado à santificação. Enfatizar-se-á, então, que a visão cristã do corpo é unitária, e supera tanto o dualismo corpo-espírito como carne-alma. Nesse sentido, segundo a visão bíblico-teológica ao entregar o corpo a alguém,

entregamos o espírito, pois a vida no corpo é a vida no espírito. Superando assim o maniqueísmo<sup>289</sup>, o estoicismo<sup>290</sup> e o agnosticismo<sup>291</sup>.

No segundo momento, nos deteremos explicitamente a matizar a ética da sexualidade em Lacroix, a partir da revelação cristã. Desta forma o autor insiste que uma antropologia unitária correspondente a uma visão, a uma experiência e a uma linguagem em que a própria sexualidade unitária se dá. Com isso, Lacroix, aponta para um dado da antropologia cristã fundamental, a saber, o caminho da dessacralização da sexualidade, que passa pela distinção da sacralidade e santidade. Esta distinção acontece inexoravelmente na antropologia judaico-cristã levada à plenitude em Cristo. Portanto, na visão cristã a sexualidade não é da ordem do sagrado, mas da ordem da santidade. A ênfase da ética “teológica” cristã da sexualidade é posta na incorporação ao corpo do outro, marcada pela aliança esponsal como metáfora da sponsalidade de Cristo com seu corpo (a Igreja).

No terceiro momento, em vista de mostrar o pleno desenvolvimento de uma ética teológica da sexualidade, aparecem os desafios e expressões da incorporação ao corpo de Cristo na sexualidade. Emerge o caráter sacramental da sexualidade como vínculo/amor ou “sinal” de amor e ternura de um outro que se expressa na Igreja, corpo de Cristo. A sexualidade delinea-se como *anamnese*, recordação da entrega do corpo de Cristo para seu povo. A entrega de Jesus que se traduz na entrega de si (seu corpo) à esposa: Igreja. Se expressa na aliança e sponsalidade como incorporação de um outro na sexualidade vivida em Cristo.

Em suma, neste capítulo, tentaremos tirar as consequências da revelação cristã, no que diz respeito à ética do corpo e da sexualidade. Nessa perspectiva, Lacroix chama a atenção para a novidade do cristianismo em relação à experiência do corpo e do sexo. Ela se diferencia de outras tradições religiosas e seus mitos. Afinal, o cristianismo se caracteriza pela “religião da encarnação, da eucaristia e da ressurreição e chama a ultrapassar todo dualismo, bem como ousa afirmar a vocação do corpo à glória espiritual. À esta luz podem ser reexaminados os fundamentos de uma ética teológica cristã da sexualidade” (CC 9). Contudo, a revelação cristã que se exprime na antropologia bíblica, bem como na antropologia teológica, desvela-nos um corpo “de carne”, um ser humano encarnado, feito à imagem e

---

<sup>289</sup> O corpo e carne são maus. Somente o espírito é bom.

<sup>290</sup> O espírito e a alma são da ordem da razão e o corpo e a carne da ordem da paixão.

<sup>291</sup> O espírito e a alma são da ordem do conhecimento e o corpo e a carne da ordem da irracionalidade.

semelhança de Deus, em Cristo e por isso, uma experiência de sexualidade marcada pelo chamado à santidade.

### 3.1 Corpo e revelação

Lacroix, ao referir-se à antropologia cristã, chama atenção de que a revelação cristã acontece no corpo, tanto do ponto de vista existencial, quanto ontológico: “Ela vem confirmar, assumir e fecundar o que foi previsto de seu dinamismo espiritual, assim como foi evocado de sua profundidade ontológica” (CC 211). Ultrapassar todo dualismo corpo-espírito e entender os caminhos pelos quais foi perpassando o entendimento do corpo e da carne será necessário, a fim de que a contribuição de uma ética teológica da sexualidade seja aplicada ao ser humano integral. Estamos à procura de um pensamento unificado do sujeito, tentando tomar distância, portanto, dessas dualidades<sup>292</sup>.

É na profundidade da carne que acontece a experiência de nossa fé, pois o que parece obscuridade se torna mistério e o mistério torna-se lugar de revelação: “o dom da vida se revela na obra do ato criador e é o fruto de uma filiação” (CC 211).

#### 3.1.1 Antropologia Bíblica

Para se expressar a constituição do sujeito e de seu corpo como unidade, Lacroix recorda “que a vida mais íntima do sujeito, sua vida pessoal, afetiva e intelectual excede e ultrapassa a simples materialidade de seu corpo” (CE 62). Nesse sentido, o ser humano é mais que matéria, porque é movido por um dinamismo segundo à imagem de “sopro, do vento, da respiração” (CE 62). Assim se originou a palavra alma<sup>293</sup> e a palavra espírito<sup>294</sup>. Tanto em latim, como em grego e hebraico, as palavras alma e espírito são tratadas por sopro. Enquanto a alma é associada à via natural do sujeito, próxima da vida sensível, imediata e intuitiva, o espírito encontra-se mais ligado ao dinamismo de superação, movimento de transcendência do sujeito, ou seja, um movimento recebido “do alto”<sup>295</sup>. Desta visão decorre que a alma passa “a ser vista como uma substância separada do corpo” (CE 62) e o espírito é marcado pelo caráter eminentemente intelectualista, como pensamento, razão e inteligência. “Este foi o caminho que marcou nossa civilização ocidental: há um dualismo, que significa a separação entre alma

---

<sup>292</sup> Cf. *Le corps de chair*, 191.

<sup>293</sup> *Anima*: significa originariamente respiração, hálito (*nefesh* e *psiqué*). Cf. *Le corps et l'esprit*, 62.

<sup>294</sup> *Spiritus*: vem de espirare, sopro, respirar (*pneuma* e *ruah*). Cf. *Le corps et l'esprit*, 62.

<sup>295</sup> Cf. *Le corps et l'esprit*, 62.



e corpo” (CE 63). O corpo aparece associado ao mortal e a alma ao caráter divino, transcendente.

Segundo nosso autor, se entendermos o dinamismo espiritual como dom, então este último aparece “em coerência com seu íntimo corpo” (CC 211). Este corpo nos foi dado e feito para dar. A tradição cristã reconheceu a presença da vida divina na transcendência imanente, porém, esta presença não é fácil de se pensar. Sabe-se que Deus está presente na carne, apenas, para a mediação da liberdade, porém para evitar uma redução da liberdade a uma modalidade puramente mental, recordamos que “Deus se dá, apenas, à liberdade através da carne” (CC 211). Eis, pois, a questão do sentido da expressão “corpo espiritual”. No texto de 1Cor 15, 14: “e se Cristo não ressuscitou, a nossa pregação é vazia, e vazia também a nossa fé”, entendemos a vocação última do corpo, porém “não significa que o corpo seja já, de parte em parte, espiritual” (CC 211). Lacroix completa que se assim o fosse negaríamos a opacidade do corpo e a passividade da carne, que está longe de ser “naturalmente” espiritual<sup>296</sup>. É necessário, portanto, criticar o dualismo ontológico, mas, sobretudo, urge “reconhecer que o ponto de vista cristão não pode ser conivente com a economia de um dualismo existencial” (CC 212). Do ponto de vista ontológico, a profundidade do carnal e a profundidade do espiritual se alegram em uma doação originária, porque o corpo é o lugar do pensamento e das forças que nada têm de espirituais. A questão reside, então, em quais condições este corpo pode se tornar espiritual, pois, se ele pode se tornar é porque, ao menos potencialmente, ele já o é.

Diante da questão anterior, Lacroix sugere a volta à experiência da linguagem judaico-cristã em que se supera a aversão à carne e ao corpo e o dualismo entre corpo e espírito: “a ideia hebraica da personalidade é esta de um corpo animado e não de uma alma encarnada” (CC 216). Sendo assim, como recorda Lacroix, a antropologia bíblica aponta para uma visão unitária do ser humano: corpo-alma-espírito. Porém, o importante é recordar que aos termos hebraicos se associam os termos gregos numa espécie de concordância entre eles, uma vez que a própria tradição judaico-cristã do corpo foi já influenciada pelo helenismo. Por isso, é importante mostrar que a visão bíblica já está perpassada pela tentativa de superar o dualismo grego do corpo desde o contato com a tradição judaica a partir da experiência do cristianismo nascente. Nesse sentido, a antropologia unitária da tradição judaico-cristã supera a visão dualista em que o corpo aparece ligado ao pecado e alma ligada à vida do espírito. Para

---

<sup>296</sup> Cf. *Le corps de chair*, 211.

chegarmos à unidade do ser humano, é necessário recuperar o sentido dos termos *basar*, *nefesh*, *sarx*, *ruah*, *pneuma* e *soma* para perceber como da palavra “carne” chega-se à palavra corpo. “O corpo é, portanto, primordial para a antropologia bíblica. Mas eis que a palavra ‘corpo’ não é a tradução exata de nenhum termo bíblico” (CC 216).

### 3.1.1.1 *Basar* e *Sarx*

O termo hebraico *basar*<sup>297</sup>, em seu contexto no AT, designa o ser humano em sua totalidade, quer dizer, “não designa uma parte da pessoa, mas toda a pessoa” (CE 70). *Basar* significa a substância corpórea do ser humano: finitude, fragilidade física e moral e contingência. Significa, ainda, seu caráter exterior, a terrena fragilidade e a dependência. Sendo assim, *basar* nunca se refere a Deus. Lacroix apresenta quatro significações da palavra *basar*, a partir da pesquisa de Daniel Lys: a) o ser humano na sua manifestação; b) o ser humano em sua pertença à terra e à vida animal; c) o ser humano na sua dependência de Deus, o que vivifica o *ruah*; e d) o ser humano na sua fragilidade e vulnerabilidade<sup>298</sup>.

Em cada acepção é o ser humano inteiro que está designado. Porém, nos dois últimos termos ocorre uma “ambiguidade existencial” (CC 216). Esta mesma carne animada por Deus pode tornar-se carne animal<sup>299</sup>. O mesmo termo designa o corpo habitado pela pessoa humana, a dignidade à qual ele é elevado, como também a situação de corpo como alimento. A fragilidade da carne relacionada à “criaturalidade” (CC 217) não está, principalmente, relacionada à dimensão material da carne: “o que faz a criaturalidade, não é a materialidade em si, mas a dependência exprimida pelo fato de o termo *basar* não poder subsistir por ele mesmo e ter a necessidade do sopro” (CC 217). Para o nosso autor, esta afirmação não é pessimista, pois o fato do ser humano viver do dom de Deus significa que somente na autonomia aparece seu valor. Contudo, “a fraqueza da carne é esta na qual se estenderá o dom de Deus” (CC 217).

Em Ez 36,26 Deus diz: “Eu tirarei o coração de pedra de vossa *basar* e vos darei um coração de *basar*”. O termo *basar* é utilizado com dois sentidos diferentes: de uma parte como corpo e de outra parte como o material que constitui o corpo; “é que o ser do homem é

---

<sup>297</sup> É aplicado ao ser humano, aos animais, mas nunca a Deus. Designa o ser humano em sua totalidade e deve ser compreendido em sua totalidade com a palavra *nefesh*, pois na bíblia não há a dicotomia entre *basar* e *nefesh*. Está sob o aspecto da dependência radical a Deus nele dizendo *ruah* (sopro). É a carne e o corpo humano, animado de espírito, frágil, falível e transitório. Cf. PRÉVOST, Jean-Pierre. Nouveau Vocabulaire Biblique. Paris: Bayard, 2004, 464 e 473. [Daqui para frente: Nouveau vocabulaire biblique]

<sup>298</sup> Cf. Le corps de chair, 216.

<sup>299</sup> Cf. Le corps de chair, 216.

corpo e este corpo é carne” (CC 217). Lacroix afirma que consequentemente há contradição de que o centro deste ser (o coração) seja de natureza diferente do conjunto de ser (corpo). Será, então, na medida em que o coração de pedra se transforma em um coração de carne que este centro será conforme o ser. O coração de pedra, neste caso, é o coração inerte. O dom da *ruah* fará deste coração morto um coração vivo, quer dizer, um coração capaz de sensibilidade, de reflexão e de decisão. “São estas capacidades que designam então o termo ‘carne’” (CC 217). Eis, portanto, o ser humano da Bíblia, sujeito dos salmos, advindo com toda “carne” e como corpo: “meu coração e minha carne exultam pelo Deus vivo” (Sl 83, 3b)<sup>300</sup>.

Na *Septuaginta*, o termo hebraico *basar* foi traduzido pelo termo grego *sarx*<sup>301</sup>. Contudo, o termo mais importante para se dizer corpo é *basar*, que foi frequentemente traduzido por *sarx* e também por *soma*; porém, *sarx* foi mais usado<sup>302</sup>. Lacroix apresenta cinco principais significações para o termo *sarx*: substância comum aos homens e aos animais; a pessoa percebida do ponto de vista externo, o ser humano interior; o ser humano exterior; o ser humano na sua fraqueza e na sua mortalidade; a solidariedade dos sexos e das raças; o homem na sua mundaneidade<sup>303</sup>. Neste sentido do homem em sua mundaneidade, a condição carnal parece mais ambígua, pois “o homem se encontra implicado num mundo que, como criado, é ao mesmo tempo querido por Deus e está em antagonismo com ele” (CC 218). O mundo ao qual o homem é solidário está, em efeito, em poder do pecado. O termo *sarx* “retomará, então, o essencial destas significações, com uma acentuação, sobretudo em Paulo, da oposição entre carne e espírito” (CC 218). No NT Paulo introduz uma distinção entre a existência *en sarxi* – “na” carne: na finitude, na mundaneidade, na corporalidade e viver *kata sarxi* – “segundo” a carne: viver no pecado<sup>304</sup>, quer dizer, viver a onipotência: uma vez criado do nada, prescindir da *ruah* do Criador. Aqui é de onde vem as numerosas passagens onde a

---

<sup>300</sup> Lacroix cita, ainda, outros Salmos: 38,9; 119,131; 139,13; 143,4; 104,29; 28,7; 31,6; 16,9. Cf. *Le corps et l'esprit*, 70.

<sup>301</sup> *Sarx* em oposição a *psiqué*-alma, designa, também o corpo. Para compreender o termo corretamente é necessário partir do termo hebreu *basar*, que tem uma ideia mais esclarecedora da compreensão hebraica do humano. Os tradutores da *Septuaginta* quando encontram *basar*, eles traduzem por *sarx*, carne, e o outro termo que privilegiam é *soma* (corpo). Cf. *Nouveau vocabulaire biblique*, 472-473.

<sup>302</sup> Cf. *Le corps de chair*, 216.

<sup>303</sup> Cf. *Le corps de chair*, 218.

<sup>304</sup> Ser desobediente a Deus, negar que sou sua criatura, viver segundo o pecado, mas não em referência ao sexo. Cf. *Le corps de chair*, 218.

carne<sup>305</sup> se opõe ao espírito. Porém, Paulo mesmo utiliza as expressões “minha carne” e “meu espírito” de maneira equivalente, como por exemplo, em 2Cor 2, 13; 7, 5 (CC 219).

Nestes dois termos, *basar* e *sarx*, acentua-se a dimensão humana em cada um de nós: a carne, nossa finitude, nossa mundaneidade, nosso espaço e tempo. “Deus criou o homem do pó da terra” (Gn 2, 7). Somos criados do pó da terra, somos terrenos. Ao negarmos este caráter terreno negamos nossa encarnação. Sendo assim, “Adão”<sup>306</sup> significa o “terroso”, pois tem sua vida recebida diretamente de Deus: sua alma, ou seja, o que faz dele um ser vivente, é suscitada pelo sopro de Deus. Sem este sopro a *ruah* o complexo *nefesh-basar* não viveria, seria apenas carne<sup>307</sup>. Assim, “*basar* que quereria existir em si não pode voltar a ser poeira ou pedra, ‘de modo que o homem não pode mesmo ser *basar* sem Deus” (CC 213-214).

### 3.1.1.2 *Nefesh* e *psiqué*

No AT, o termo *nefesh*<sup>308</sup> recebe a conotação de “‘garganta’, ‘sopro vital’, é a respiração do corpo que lhe dá vida” (CE 69). Pode ser ainda, “hálito” (CC 263). É a carne animada (*anima* em latim – alma). Possui um caráter objetivo de “ser vivente” (animal/humano) e um caráter subjetivo de um ser humano considerado como sede da vontade (consciência) e dos afetos. É a pessoa responsável que pensa, deseja e sujeito da própria ação. *Nefesh* tem um “sentido vital” (CC 264), enquanto ligado à garganta: “Salva-me, ó Deus, pois a água sobe-me até o meu *nefesh*<sup>309</sup>” (Sl 69,2). “*Nefesh* designa, então, mais precisamente, o eu, o ser pessoal, em particular, como sujeito de seu desejo: ‘Bendize a *Yahweh*, ó minha alma” (Sl 103,1) (CC 264).

---

<sup>305</sup> É necessário recordar aqui que carne não tem de forma alguma, nestas passagens, o sentido moderno e restrito a sensualidade (Gl 5, 19-21). “A carne de acordo com Paulo não tem somente a atração sobre a sensualidade, ela pode conduzir aos defeitos de ordem intelectual”. Obediência à carne pode mesmo consistir a obediência à lei (Gl 3,3). A carne é então auto-suficiência humana. Cf. *Le corps de chair*, 219.

<sup>306</sup> Adão: *Adamah* vem de solo um coletivo masculino de terra que deu origem ao nome do primeiro homem. Cf. *Le corps et l’esprit*, 69.

<sup>307</sup> Tradução da palavra *viande*. A palavra carne, na língua francesa, possui duas expressões. Para carne animal usa-se a palavra *viande* e para carne humana usa-se *chair*.

<sup>308</sup> Lugar de absorção dos alimentos, a *nefesh* exige ser satisfeita, saciada (Pr 6, 39), ali está localizado o paladar. A garganta é igualmente o órgão da respiração, assim *nefesh* toma, às vezes, o sentido de sopro, cuja ausência é sinal de morte. É nesse sentido que reflete o verbo *nâfash* – respirar, soprar. Dá ideia de um ser que tem necessidade, que tem fome e deve respirar. *Nefesh* é o desejo humano, a aspiração do ser pelas coisas materiais, pelas realidades humanas, pelas ações, por Deus mesmo. Cf. LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, 94-95. [Daqui para frente: *Dicionário crítico de teologia*]

<sup>309</sup> Pode ser entendido como garganta. Pescoço, hebreu: *nefesh*. Cf. *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulus, 2002.

O termo grego utilizado para traduzir o termo *nefesh* na *Septuaginta* e no NT foi *psiquê*<sup>310</sup>. O verbo *psuchein* significa “refrescar, esfriar, tornar fresco” (CC 264). O sentido primeiro de *psique* é “o sopro frio, este que vem da boca” (CE 62). *Psiquê* é, então, “o sopro vital, respirar, soprar” (CC 263). A nuance que mantém “alma e espírito”<sup>311</sup> é o que chamamos de psiquismo<sup>312</sup>. No NT *psiquê* significa a vida física dos seres humanos e animais, a qual se pode dar, matar, ou salvar; “parece descrever a vida autêntica e plena que o crente vive na presença de Deus”<sup>313</sup>. Em 3Jo 2 lemos: “Caríssimo, desejo que em tudo prospere e que tua saúde corporal seja tão boa como a da tua alma”, texto que “parece evocar também a restauração da vida após a morte”<sup>314</sup>, como aparece mais claro no Evangelho de João: “Quem ama a sua vida a perde e quem odeia sua vida neste mundo guarda-la-á para a vida eterna” (Jo 12, 25). A *psiquê* parece assim distinta do corpo, “mesmo se essa distinção não reflete exatamente o dualismo corpo-mortal e alma-imortal. Essa concepção não se opõe à crença na ressurreição da pessoa”<sup>315</sup>: “Vi também as almas daqueles que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da palavra de Deus [...] eles voltaram à vida e reinaram com Cristo durante mil anos” (Ap 20,4). Sendo assim, “Paulo praticamente a utiliza no sentido natural, de pessoa”<sup>316</sup>. Com *nefesh* e *psiquê* o ser humano “torna-se uma alma vivente (*nefesh hayah*)” (CC 213), torna-se um corpo animado (*anima* em latim).

Dois termos que a tradição tende a confundir são *nous* e *pneuma* (intelecto e espírito); tanto, que as palavras “espírito” e “intelecto” são substituíveis em uma grande parte dos discursos e escritos ocidentais, clássicos, modernos ou contemporâneos. Mas, foi em Fedro e a República de Platão que, para falar da distinção dos lugares da alma no corpo, que se usou o termo *nous*<sup>317</sup>. A parte da alma<sup>318</sup> localizada na cabeça (para a parte superior, lugar da presença do *daimon*) é o lugar do “conhecimento e dos pensamentos verdadeiros”, chamado,

---

<sup>310</sup> Considerada como imaterial e imortal, emanam do conjunto das atividades intelectuais e espirituais do ser humano. Cf. Nouveau vocabulaire biblique, 470.

<sup>311</sup> A alma guarda uma conotação mais próxima do sensível, imediata, intuitiva. O espírito evoca mais o dinamismo de superação, um movimento de transcendência, uma vida recebida do alto. Cf. Le corps de chair, 265.

<sup>312</sup> Cf. Le corps de chair, 265.

<sup>313</sup> Dicionário crítico de teologia, 95.

<sup>314</sup> Dicionário crítico de teologia, 95.

<sup>315</sup> Dicionário crítico de teologia, 95.

<sup>316</sup> Dicionário crítico de teologia, 95.

<sup>317</sup> Lacroix explicita a distinção de Platão: as partes da alma e sua localização no corpo. No abdômen, no tórax e na cabeça. Cf. Le corps de chair, 262.

<sup>318</sup> Cf. Le corps de chair, 263.

assim, *nous* (CC 262). *Nous* significa, então, o intelecto, o ato volitivo e evoca o dever da obediência.

Contudo, o ser humano torna-se *nephes* e, ao mesmo tempo o criador modela *sarx* e sopra (*ruah*) a vida.

### 3.1.1.3 *Ruah* e *pneuma*

O termo hebraico *ruah*, é “um sopro oriundo de um Outro, ou sopro de Deus” (CE 69). O *ruah* quer dizer vento, sopro, respiração. “*Ruah* evoca o sopro das narinas, com uma ideia de força, de dinamismo” (CC 264). Ele é essencialmente recebido do Criador, conforme Gn 2,7. É o espírito de Deus. Indica o sopro vital enquanto alimento do organismo humano. É a sede das disposições íntimas do ânimo, dos sentimentos, do conhecimento, o Desejo. Indica a abertura do ser humano a Deus. A sua dimensão transcendente. Lacroix explica que o *ruah* não se trata de um parentesco entre Deus e o ser humano, mas de comunhão e de graça (não de natureza). O *ruah* não é Deus em si, mas Deus escolhendo agir livremente. “O *ruah* significa comunicação; é a capacidade de comunhão de um ser. Relação, mas não confusão. O *ruah* não é o sagrado no ser humano. *Ruah* sopra onde quer” (CC 214). Sendo assim, seria errôneo dizer, segundo Lacroix, que haja no ser humano um elemento divino: “O termo *ruah*, residindo no homem, raramente é aplicado propriamente ao ser humano, que é uma criatura, ‘a respiração emprestada’”<sup>319</sup>.

O termo que traduz *ruah* é o grego *pneuma*<sup>320</sup>, traduzido para o latim como *spiritu*, “significa vento, sopro do vento, respiração” (CE 62). Nosso autor afirma que a *psiqué* designa o sopro frio, este da boca. O “*pneuma*, por sua vez, designa o sopro quente, este das narinas, este do adormecido. O sopro também na sua dimensão de força: força da respiração, quer dizer, do peito” (CC 64). Porém, Lacroix recorda que a palavra *pneuma* foi, por muito tempo, guardada no pensamento das conotações materiais<sup>321</sup>. Foi sob a influência bíblica que a palavra *pneuma* se afastou de seu sentido material<sup>322</sup>. Lacroix cita o capítulo 7 do livro da

---

<sup>319</sup> Uma expressão de Paul Evdokimov. Cf. *Le corps de chair*, 264.

<sup>320</sup> A expressão *pneuma* no NT é derivada do verbo *pneô*. Significa sopro, exalar um odor, respirar. O espírito divino. O Espírito prolonga uma de suas raízes do hebreu *ruah*. O *ruah* que depende da ação de Deus pode agir com mais ou menos intensidade em todas as direções. A *Septuaginta* traduz o ordinário *ruah* por *pneuma*. Cf. *Nouveau vocabulaire biblique*, 464.

<sup>321</sup> Na época do nascimento do pensamento cristão, era muito grande o sentido estóico de *pneuma* como respiração quente, presente sob a forma fluida através de toda a criação. Para os neo-platônicos, o *pneuma* se apresentava como um invólucro sutil da alma, mediadora entre o corpo e o que nós chamamos de espírito. Cf. *Le corps de chair*, 265-266.

<sup>322</sup> Finance APUD *Le corps de chair*, 266.

Sabedoria em que aparece o papel determinante nesta evolução. Encontra-se aqui a passagem decisiva da ideia de força para a ideia de inspiração:

Nela há um espírito inteligente, santo único, múltiplo, sutil, móvel, penetrante, imaculado, lícido, invulnerável, amigo do bem, agudo, incoercível, benfazejo, amigo dos homens, firme, seguro, sereno, tudo podendo, tudo abrangendo, que penetra todos os espíritos inteligentes, puros, os mais sutis (Sb 7, 22-23).

O autor afirma que “esta noção retornará a esta de um sopro pessoal, portanto, a transcendência divina” (CC 266). No NT, particularmente, em Paulo, o termo *pneuma* toma o sentido de cume e centra o mais íntimo do ser humano justificado, participante do *pneuma* divino, superior a *psiqué*, superior também ao *nous*<sup>323</sup>:

Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. O homem psíquico não aceita o que vem do espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado (1Cor 2,11-15).

Ao discorrer sobre a passagem histórica do pensamento de *pneuma* como sopro para espírito como imaterial e inteligível, no sentido teológico, o termo *spiritus* encontra sua origem pneumática<sup>324</sup>. Contudo, se o Deus da fé cristã é “Espírito”, é a partir da acepção teológica deste termo, a partir, portanto, da experiência espiritual de inspiração. Lacroix sintetiza muito bem esse pensamento apropriando-se da afirmação de Ignace de Potterie: “‘Deus é espírito’ não descreve o ser espiritual e incorporado de Deus, mas quer fazer entender que Ele se releva e se comunica conosco apenas pelo dom do Espírito” (CC 269).

O *ruah*, então, é uma ação de Deus, mas não é Deus mesmo na carne. Deus sopra e se retira do sopro, pois Deus é mais que seu sopro. Mas ao insuflar na carne o *ruah* a carne torna-se carne psíquica com espírito (*pneuma*) e *anima*, portanto a carne psíquica tem um espírito.

#### 3.1.1.4 *Nishamat* e *soma*

“Então Yahweh Deus modelou o homem com o pó apanhado do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida (*nishamat hayin*) e o homem se tornou um ser vivo (*nefesh hayah*)” (Gn 2, 7). Adão, primeiro homem, “tecido da mesma matéria das plantas e dos

---

<sup>323</sup> Cf. Le corps de chair, 266.

<sup>324</sup> Para saber mais sobre o pensamento através da história cf. Le corps de chair, 266-267.

animais, recebe seu ‘hálito de vida’ do sopro de Deus. E se torna uma ‘alma vivente’” (CE 69). Para Lacroix este versículo é capital para a antropologia bíblica. O hálito de vida (*neshamá*) anima a vida carnal do homem<sup>325</sup>. Mas, somente o ser humano recebe o *nishamat* (hálito) os animais não o recebem. Trata-se precisamente o *Nishamat hayin* do hálito de Deus na respiração do ser humano (Is 30,33). Então, o “sopro de vida” citado neste versículo é traduzido pela *Septuaginta* por *pnoè*<sup>326</sup>.

A palavra *soma*<sup>327</sup> tem um caráter eminentemente humano. É a presença externa do corpo que respira e a dimensão sexual do ser humano e, sobretudo, a pessoa capaz de relacionar-se com os outros, com o mundo e com Deus. *Soma* designa o ser humano todo. Mostra-se, aqui que o corpo recebe seu sentido e se destina à relação com o outro. “O conceito de *soma* faz relação à doutrina de Paulo sobre o homem e seu Evangelho concernente ao Cristo, à Igreja e à vida eterna” (CC 219). Com a palavra *soma*<sup>328</sup> a ideia de corpo alcança finalmente o significado de carne, explica Lacroix, nas seguintes significações: “unidade” (1Cor 12); “dignidade” (Rm 1, 24), “relação interpessoal” (1Cor 7, 4), “relação ao Cristo” (1Cor 6, 13), “vocação à glória”: “glorificar Deus em vosso corpo” (1Cor 6, 20) (CC 219).

Desta forma *sarx* e *soma* designam dois aspectos diferentes da relação do ser humano à Deus: “*sarx* designa o homem solidário da criação mas separado de Deus, *soma*, designa o homem solidário da criação como que feito por Deus” (CC 219). O autor afirma que nestas palavras se confirma o fato que Paulo anuncia: “nenhuma ressurreição da carne como tal, mas ele anuncia uma para o corpo” (CC 219). É o corpo de carne; psiquismo, pessoalidade, relacionalidade, história, narrativa; corporeidade que ressuscita!

Sendo assim, torna-se impensável separar alma e corpo. A alma não é vida espiritual, mas vida do espírito. A antropologia bíblica, como foi possível constatar através da exposição

---

<sup>325</sup> Cf. BIBLIA TEB. Tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

<sup>326</sup> Cf. Le corps de chair, 214.

<sup>327</sup> *Soma* não é apenas a residência da alma, mas um ser humano inteiro, lugar de sua presença no mundo, é o ser humano na sua realidade sensível e sexual, também, da vida moral e relacional. Tomando em conta o termo *soma* traduzido da *Septuaginta* que não tem um equivalente exato no hebraico, o NT, sem querer, abre a porta à uma futura utilização cristã do dualismo corpo-alma, que alimenta tomar o lugar da concepção unificada de ser humano e relativizar ao mesmo tempo a ressurreição. Cf. *Nouveau vocabulaire biblique*, 476.

<sup>328</sup> As principais noções evocadas por *sarx* são também por *soma*, mas *soma* tem significações próprias. Em alguns textos *sarx* e *soma* são substituíveis, como em Rm 7, 22-25, em outros não. A expressão em 1Cor 2, 17 *to soma tès sarkos* indica a possibilidade de um *soma* que não seja *tès sarkos*, da carne. *Sarx* e *soma* designam dois aspectos diferentes da relação do ser humano à Deus. Cf. Le corps de chair, 219.



de Lacroix, rechaça o dualismo. Ela é, ao mesmo tempo, unitária e ternária. Unitária porque uma alma sem corpo é impensável: “A alma, o *nefesh*, termo que, como se viu em sua origem, significava garganta e, por metonímia, ‘sopro vital’, é a respiração do corpo que lhe dá vida” (CC 69). E ternária, enquanto corpo-alma-espírito, porque “neste corpo animado e nesta alma carnal recebem neles mesmos uma vida vinda de outra parte, um sopro oriundo de um Outro, a *ruah*, o sopro de Deus. Eis, portanto, um corpo animado para uma alma e uma alma ela mesma vivificada pelo Espírito” (CE 69). Ao soprar o *ruah* Deus se separa do ser humano, mas constitui uma aliança, uma relação, pois o Deus Santo que se retira é aquele que irrompe constantemente. Nesta separação, abre um espaço para o diálogo entre criador e criatura. Esse espaço deixado possibilita à carne animada (*basar*) o espaço para responder a Deus ao tomar um corpo (*soma*) no qual se relaciona com o criador. De carne, o ser humano se torna pouco a pouco uma pessoa, um rosto. Nosso corpo, então, se constitui como um rosto em resposta àquele que sopra e se distancia. O corpo torna-se, assim, o lugar da santidade. Lugar da relação com Deus. Sendo assim, “a revelação bíblica é, primeiramente, certa ruptura com uma forma de sacralização do corpo e das forças vitais” (CC 212).

Em suma, o diálogo estabelecido entre Criador e criatura institui uma dinâmica em que o corpo vai se tornando personalidade, “rosto”. O corpo, ao responder ao apelo do Santo, ao pneuma, torna-se lugar de santidade. A corporeidade torna-se lugar da santidade da carne humana, “pois o cristianismo é a religião da encarnação” (CE 65). A proposta de Lacroix é pensar o corpo não como sacralidade, mas como lugar de santidade. Em vista disso propõe retomar e valorizar a ideia da criação como separação. O Criador cria separando, embora separa para fazer aliança com a humanidade criada. Desse modo, essa maneira de pensar a criação evita a sacralização ou a fusão entre humano e o divino. A criação na separação valoriza a mediação da liberdade humana no diálogo e na responsabilidade com a palavra criadora de Deus. Essa visão de criação “exprime melhor o sentido judeo-cristão de corpo.” (CC 215). Para Lacroix a “santidade é desdobramento da vida divina no coração e, para além, no corpo do homem” (CC 215). A santidade é, então, a proximidade da transcendência. Paulo afirma: “O templo de Deus é santo, e este templo sois vós” (1Cor 3,16.17). Enquanto o sagrado “é da ordem do contato imediato, quase material com o divino” (CE 67), a santidade “passa pelo coração e pela liberdade” (CE 67).

Visto que a antropologia bíblica é unitária, trata-se de apresentar a maneira como a Revelação cristã, ao referir-se ao evento Cristo, pode discursar sobre o ser humano como

corpo e sexualidade, de tal modo a lê-lo teologicamente na perspectiva da criação, salvação e redenção e santificação em Cristo.

### ***3.1.2 Antropologia teológica e o corpo***

Referir-se a Cristo é poder pensar, também o corpo referido ao Mistério de sua vida, tal como a encarnação, o mistério Pascal e a santificação. Lacroix insiste que em Cristo a antropologia bíblica unitária do corpo chega à plenitude. Do mesmo modo, enfatiza o fato de que os cristãos participam dessa condição humana crística pela criação, salvação e santificação a ponto de tais eventos da revelação repercutirem na própria experiência do corpo e da sexualidade e, conseqüentemente, na própria ética da sexualidade. Deste modo é possível assistir ao desdobramento do evento Cristo e seu impacto sobre a humanidade a ponto de inspirar e orientar a experiência ética do corpo e da sexualidade. Nesse sentido, a “humanidade do ser humano” aparece como criaturalidade, messianidade e santidade em Cristo.

Em relação à criaturalidade, a encarnação do Cristo, retoma a dignidade da carne. De fato a criaturalidade, não é apenas materialidade, mas a dependência do Criador uma vez que *basar* não pode subsistir por si mesmo. O corpo tem a necessidade do sopro; “o que comanda não é, portanto, o dualismo ‘espírito-matéria’, mas a dualidade ‘criatura-criador” (CC 217). O evento Cristo, então, insiste no caráter salvífico da carne e juntamente com ela a irrupção do Reino possível através da encarnação do Filho de Deus. Tal acontecimento condensa toda a humanidade plenamente revelada e realizada em Jesus. A humanidade e, especificamente, o cristão não se autocompreende sem a vida e a carne de Jesus. Em Jesus se cumpre escatologicamente a plenitude do humano e de toda a criação. A nossa humanização “já” se deu em Cristo. Ele é evento escatológico embora a salvação esteja por se cumprir. O “ainda não” da salvação pressupõe a tarefa de humanização na carne uma vez que vivemos na história de nosso corpo pelo agir moral.

Tal Evento é vivido pelo cristão como uma experiência criatural, redentora e santificadora. Se Cristo realiza a plenitude da antropologia pelo Espírito, pelo batismo nos tornamos co-participantes da condição teo-antropológica de Cristo, ou seja, nosso corpo tem “vida nova” em Cristo (Rm 6,4). Vivemos nossa condição de criaturas nos abrindo à realidade do outro enquanto corpo, de maneira ativa e responsável. Vivemos nossa condição messiânica, vivendo “para” os outros, fazendo com que nosso corpo testemunhe a salvação que de Cristo recebemos e nos comprometamos com a humanização do outro ser humano.

Vivemos também na santidade graças à inspiração, do sopro do espírito de Cristo em nosso corpo.

### 3.1.2.1 Encarnação e criação

A revelação cristã se caracteriza pela autocomunicação de Deus em Cristo e que se dá plenamente na encarnação. Esta revelação “toca” a humanidade na ação humana do cristão. Deus assume a carne humana em seu Filho Jesus. Sua vida, seus gestos, palavras e, ainda sua morte e ressurreição recriam a humanidade. Em Cristo, o novo Adão, desvela a plenitude do humano. Este por sua vez, busca configurar-se em Cristo, sendo imagem e “semelhança de Deus” no Cristo ressuscitado. Em Adão aparece o protótipo de nossa humanidade e a primeira criação. Em Jesus, o novo Adão fomos re-criados ou recebemos a segunda criação, pelo qual nos tornamos filhos<sup>329</sup>.

Lacroix, ao falar de imagem e semelhança da criatura com relação ao criador insiste que é pelo corpo, modelado pelo espírito, que somos imagem e semelhança de Deus. Sua teologia sublinha que a “criação é separação, pois nem o mundo, nem a vida, nem o corpo são Deus” (CC 213). Sendo assim, a existência carnal é separada de Deus criador no ato da criação. Mas, a mesma criação mantém-se ligada ao Criador pela permanência na criatura do ato criador. Não se trata somente de separação, mas do dom, quer dizer, Deus está em constante comunhão com o ser humano. Lacroix recorda que nosso corpo é relacional, e que nós o recebemos duas vezes de Deus: “como criado pelo Pai e como salvo pelo Cristo. Neste sentido, nossa vida é nossa, é a liberdade, mas esta própria liberdade atinge a sua verdade, apenas, se reconhecendo a vida como recebida e salva” (CE 75).

O autor retoma o pensamento de Irineu de Lyon para falar da encarnação e sobre a dificuldade de se reconhecer no rosto humano a imagem do invisível. Insere, assim, o tema da encarnação. Segundo ele, a imagem tornada visível, “então a semelhança pode ser lugar de reconhecimento” (CC 232). Entretanto, o outro será sempre mistério para mim. Com o evento da Encarnação, as relações entre Deus e o corpo não são mais as mesmas. A partir da revelação de Deus em Jesus, história e ontologia se articulam porque a “substância mesma do real, corporal notadamente, é afectada pelo acontecimento Encarnação-Redenção” (CC 231). Nesse sentido, ao retomar o pensamento de Irineu, Lacroix reitera o fato de que a “encarnação

---

<sup>329</sup> Cf. *Le corps de chair*, 214.

não quer dizer unicamente o momento pontual do ato pelo qual o Verbo se fez carne, ela é o conjunto de sua obra terrestre” (CC 232).

O Cristo assumiu nossa carne, pois “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14). Sobre o Verbo, pode-se dizer que ele é capaz da “*quenose* e da humilhação” (CC 236). Porém, sobre a carne, sabemos que ela é capaz de se “tornar divina” (CC 236). A carne é portadora de Deus porque segundo os Pais da Igreja: “o verbo é feito carne a fim de que a carne torne-se Verbo” (CC 236). Jesus, então, assumiu viver na carne, assume viver na fragilidade, na vulnerabilidade e na corporeidade. Cristo torna-se semelhante aos homens, mas não vive “segundo” a carne ou no pecado (Fl 2,6). Cristo acolhendo a vontade do Pai, assumiu a carne e “tornou-se obediente até a morte e a morte sobre uma cruz” (Fl 2,8). O Cristo assume um corpo, pessoa e, portanto uma história humana “na” carne.

Nesse sentido a experiência da filiação e a encarnação dão sentido ao que o próprio Jesus foi encontrando durante a sua vida palestinese. Enquanto corpo que se torna uma história da encarnação, ele pode inclusive dar significação à sua morte como entrega de seu corpo. Encontra-se, então, a diferença em que São Paulo utiliza de viver “na” carne e “segundo” a carne<sup>330</sup>. Deste modo, resulta que fomos chamados a viver “na” carne e não mais “segundo” a carne. Ao viver segundo a carne o ser humano rompe com a sua criaturalidade, ou seja, torna-se desobediente a Deus, vivendo segundo o pecado, nega que é criatura de Deus.

A carne, segundo a teologia paulina, assume a conotação da fraqueza e vulnerabilidade humana. Nesse caso, a fragilidade humana não assume um sentido negativo, pois a “força de Deus acontece com predileção na fraqueza”<sup>331</sup>. A questão, porém, encontra-se em que o ser humano tenha escolhido se opor à essa condição de criatura e se oponha ao sopro vital sem o qual fenece<sup>332</sup>.

Contudo, a relação de Jesus com o Pai foi de total entrega. O Pai se deu no Filho para a nossa salvação (cf. Jo 3,16). Jesus, como dom do Pai, entrega sua vida livremente (cf. Jo 10,18). Segundo Lacroix, por isso, é possível dizer que Jesus tenha assumido se tornar *soma*

---

<sup>330</sup> Cf. Le corps de chair, 218.

<sup>331</sup> LACROIX, Xavier. La chair inspirée. Unité profonde du charnel et du spirituel. Signification de la sexualité. <http://chemins.eklesia.fr/alliance/charnel.ph>. Acesso em 10/01/2009. [Daqui para frente: La chair inspirée]

<sup>332</sup> La chair inspirée.

ou corpo de uma história humana feita de relações e entrega de si enquanto une-se à história da humanidade. Assume viver e morrer em nossa carne. Na entrega de seu corpo-espírito o cristão também é sepultado para viver não mais segundo a carne, mas segundo o Espírito.

### 3.1.2.2 Salvação e redenção

A morte e a ressurreição de Jesus é o ponto central da fé cristã. Por sua vez, é sempre sob a ótica da ressurreição que se deve olhar os fundamentos de nossa fé. A ressurreição de Cristo foi a passagem a uma dimensão de vida completamente nova, que implica todo ser humano, pois este evento re-significou a vida e a morte de cada homem e de cada mulher. Sendo assim, pode-se dizer que “a segunda criação é a ressurreição de Cristo” (CC 224). Lacroix afirma que na ressurreição o ser humano será elevado a “um modo de ser novo e superior e não somente um restabelecimento da condição perdida em consequência do pecado” (CC 225). Sendo assim, para cada ser humano, “levar a imagem do celeste será ser renovado inteiramente pelo *pneuma* divino” (CC 225).

Ao se referir ao corpo de Cristo, as narrativas da Paixão nos situam frente a um corpo entregue, desnudo, flagelado, zombado, coroado de espinhos, crucificado, açoitado e transpassado e associa esse corpo à “entrega de seu espírito” (Jo 19,30). Não é, apenas, o espírito de Deus criador (*ruah*), mas o Espírito (*Pneuma*), pois Jesus é o filho de Deus. Jesus se entrega em seu corpo (sua história), entrega seu corpo em sinal de seu amor. É a total doação. Ele se esvazia (*quenose*) para nos redimir. Entrega-se na carne, pois não vive segundo a carne e entrega seu Espírito que nos vivifica n’Ele.

Para Lacroix, as narrativas da ressurreição se dirigem “sobre um corpo ausente” (CE 72). Contudo, no calvário é seu corpo e seu espírito que se entrega. “O sepulcro vazio, evento extraordinário, indica que não é um puro espírito que ressuscita, ou um ‘corpo sutil’, mas a pessoa corporal inteira. É bem seu corpo que se tornou ‘corpo espiritual’ (1Cor 15,44)” (CE 72). Na primeira aparição do Ressuscitado aos apóstolos, Jesus mostra as chagas da paixão: “Vede minhas mãos e meus pés: sou eu! Apalpai-me e entendei que um espírito não tem carne, nem ossos, como estais vendo que eu tenho” (Lc 24,39).

Lacroix não deixa de acentuar que em São Paulo o termo que faz relação entre a vida presente e a vida futura, não é a alma, mas o corpo: “Semeado corpo psíquico ressuscita corpo espiritual” (1Cor 15,44). O texto teria, inicialmente, insistido sobre a diferença entre o corpo presente e o corpo do futuro, aquele da ressurreição: “semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza,

ressuscita cheio de força” (1Cor 15,42-43). Nosso corpo está em relação com o corpo do ressuscitado, pois nosso corpo carnal já é espiritual como templo do Espírito. Nosso corpo “torna-se espiritual se relacionando ao corpo espiritual de Cristo; ele será plenamente espiritual quando nós formos semelhantes” (CC 226).

Compreender o “corpo de maneira espiritual é compreendê-lo como orientado para um futuro” (CC 226), o ponto de vista escatológico próprio do cristianismo acentua esta orientação<sup>333</sup>. Não se trata de confundir a vida presente e a vida futura, o que seria um erro uma vez que em Coríntios: “o único corpo atualmente glorioso é este de Jesus” (CE 73). Mas não devemos esquecer que “no fim dos tempos, todos estes que, misteriosamente, estão ligados a ele participarão corporalmente de sua glória” (CE 72); “num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final; (...) nós seremos transformados. Com efeito, é necessário que este ser corruptível revista a incorruptibilidade e que este ser mortal revista a imortalidade” (CE 73). O mesmo espírito que ressuscitou o corpo de Jesus é quem devolverá vida a nosso corpo mortal, “mediante o seu Espírito que habita em vós” (Rm 8,11). Se o futuro do corpo é a ressurreição gloriosa, pergunta Lacroix: “não mudaria já a compreensão do corpo presente?” (CC 227). Referindo-se ao pensamento de Moltmann (1926). Lacroix recorda: “é no arco que tende entre sua criação corporal e a ressurreição da carne que nós conhecemos teologicamente a verdade do homem” (CC 227). Nesta perspectiva dinâmica, ser corpo em gênese, é tornar-se corpo. Lacroix fala, então, de “nascimentos sucessivos” (CC 227) do corpo. O primeiro nascimento do corpo do ser humano é “a vinda ao mundo; o segundo nascimento é o batismo; o terceiro nascimento é a ressurreição” (CC 227). Sendo assim, o corpo é inacabado, é o corpo do sacramento e o corpo da ressurreição. O autor diz haver, ainda, outros nascimentos, próprios da história individual de cada um: “nascimento à ternura, ao amor, à paternidade e maternidade, ao sofrimento, à alegria, entre outros” (CC 227).

Ao introduzir o tema da salvação, Lacroix insiste que a carne, capaz de se tornar divina; *capax dei*, portadora de Deus, é ao mesmo tempo “objeto e meio da salvação” (CC 236). Alguns Padres da Igreja insistiram no tema: “o homem inteiro e Deus inteiro, ele me salva inteiro” (CC 236). Isto significa que “se a carne não tivesse sido salva, o Verbo de Deus

---

<sup>333</sup> Cf. Le corps de chair, 221.

não teria sido feito carne” (CC 236). Irineu ainda completa dizendo que “se o Senhor tomou a carne de uma outra substância, não há reconciliação com Deus” (CC 236).

Portanto, somos associados a este acontecimento pelo qual fomos unidos a Deus, através de nossa comunhão com Ele<sup>334</sup>. Essa comunhão, na Igreja, tem uma forma muito concreta enquanto corpo de carne (pessoa, história inteira), que se realiza no pão e no vinho, ou seja, na eucaristia. “Isto é o meu corpo” (Lc 22,19). É de seu corpo e de seu sangue que quer fazer memória: “Fazei isto em minha memória” (Lc 22,19). Através dos sacramentos, nosso corpo é transformado no corpo de Cristo, pois, “Deus me atinge em minha corporeidade, por minha corporeidade. Através da eucaristia, eu recebo em meu corpo a semente de sua glória” (CC 236). Para Lacroix, a eucaristia é o coração da relação intrínseca entre criação e salvação. Na participação da eucaristia nosso corpo inteiro se relaciona com o corpo de Cristo: “alimentado da mesma criação; fortalecido pelo seu sangue (tecido da mesma substância humana); salvo por Ele; fazendo parte de seus membros” (CC 238). Contudo, ao tocar o corpo humano, toca-se no fruto do ato criador, no objeto da salvação, no beneficiário do dom eucarístico.

Nesse sentido, 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. A salvação “passou pelo corpo na pessoa de Jesus Cristo: corpo entregue, corpo crucificado, corpo ausente no túmulo” (CE 65). A razão principal, pela qual o cristão pode crer na Ressurreição está na “solidariedade, no sentido mais forte, com o corpo de Cristo. Mas, também, sua participação, sua incorporação a este” (CE 73): “Não sabeis que vossos corpos são membros de Cristo?” (1Cor 6,15).

### 3.1.2.3 Santificação

Jesus entrega seu corpo de carne e se doa por amor à humanidade. Com a morte de Cristo nosso viver segundo a carne é sepultado. Na sua morte e ressurreição somos incorporados à sua pessoa. Assim, nosso corpo se torna corpo de Cristo, nossa história se torna história de Cristo. Na relação com Cristo, segundo Paulo, não se reduz à relação de imitação ou de orientação, mas de incorporação<sup>335</sup>: “Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?” (1Cor 16,15).

---

<sup>334</sup> Cf. Le corps de chair, 236.

<sup>335</sup> Cf. Le corps de chair, 221.

O percurso da incorporação se inicia na relação com Cristo no mistério pascal. Mas, no batismo passamos a pertencer a um corpo mais vasto, à Igreja, uma vez que Ele se entregou pela Igreja e a Igreja é o sacramento da entrega de Cristo pela humanidade. Nesse sentido, para o cristão, o batismo, não é uma simples passagem através da morte, mas união ao ser do Cristo, pois ele transformou o nosso ser. E, mesmo sob pena de negá-lo, ele nos associou ao seu corpo a ponto de não mais nos separar dele. Com a “transformação ontológica operada pelo batismo, se compreende que é o ‘ser mesmo’ do corpo que é modificado pela incorporação” (CC 222). Nosso corpo se torna morada do Espírito.

Trata-se de um corpo que assume a dimensão eclesial e social, pois para a fé cristã o corpo é, ao mesmo tempo, carnal e espiritual<sup>336</sup>: frágil, vulnerável e habitado pelo Espírito. São Paulo dirá que nosso “corpo é templo do Espírito Santo” (1Cor 6, 19). Lacroix recorda que a expressão templo (*naos*) designa a parte interior da habitação e que para o imaginário hebraico evoca o Santo dos Santos, “lugar da presença da *shekina*<sup>337</sup>” (CC 222). Portanto, na incorporação ao Cristo nosso corpo, nossa pessoa, nossa história se tornam morada ou in-habitação do Espírito Santo (*pneuma* de Deus). O corpo torna-se pneumático ou corpo espiritual. Segundo Lacroix “o nosso corpo é lugar, presença, ou sujeito da vida pneumática e, portanto, pode ser corpo de Deus” (CC 235). Nosso corpo “é o lugar da presença real de Deus” (CE 75). Mas, Paulo afirma que nosso corpo não é exatamente nossa propriedade. “Vosso corpo não vos pertence” (1Cor 6,11). Essa expressão modifica a relação do sujeito com seu próprio corpo e, portanto, pois “não somente o corpo recebe sentido da relação ao outro, mas o cristão é convidado a se encontrar como desapropriado, sobre e para um outro” (CC 223).

Segundo Lacroix, a ideia de corpo em Paulo assume plenamente o sentido de ser um corpo de carne graças às significações interpessoais e na relação com o corpo de Cristo. Recebemos pelo Espírito de Cristo (seu corpo), a vocação e a glória de sermos Filhos no Filho. Portanto, somos chamados a glorificar a Deus em nosso corpo. Do ponto de vista ético, a teologia paulina permite compreender que o corpo vai se tornando espiritual na medida em que deixamos o Espírito de Cristo nos conformar a Ele. Deste modo, ética e mística se encontram uma vez que o corpo aparece como templo do Espírito Santo, membro de Cristo e corpo para o Senhor (1Corr 6, 13-19). Paulo recomenda, então aos Coríntios, glorificar Deus

---

<sup>336</sup> Cf. *Le corps de chair*, 221.

<sup>337</sup> *Shekina* significa presença divina em Hebraico. Cf. *Le coeur de chair*, 16.



pelo seu próprio corpo: “Glorificai, a Deus em vosso corpo” (1Cor 6, 20). Enfim, em Cristo a humanidade inteira encontra-se associada ao corpo de Cristo e, por isso, com mais razão, os cristãos se compreendem como santificados na carne, ou seja, no corpo graças à ação do Espírito que move nosso agir. “Já” fomos incorporados ao Cristo pelo batismo, mas vivemos na carne, então, somente pelo caminho ético-espiritual vamos nos conformando a Ele para nos tornarmos santos na carne segundo o Espírito de Cristo.

Nosso corpo é corpo do Espírito. O lugar onde o Espírito toma corpo, quando o invisível torna-se visível, quando o imprevisto (inesperado ou surpreendente) e a beleza surgem dentro do tecido do mundo. Por isso, o corpo não é somente o lugar da vida pessoal, mas a própria vida divina nele. O corpo foi e é o lugar desta história que chega ao mundo, e que “dá à luz” a Deus<sup>338</sup>. Então, “para a religião da Encarnação, o corpo não é somente respeitável porque ele é expressão da pessoa; mas, ainda ele é lugar da presença divina”<sup>339</sup>. Criado à imagem e semelhança de Deus, ele é transplantado no corpo de Cristo através dos sacramentos. O cristianismo, não afirma que a vida é sagrada. Para ele, o corpo é santo, porque é habitado pelo Santo graças ao Filho. Esta afirmação se opõe à atitude que o “relegaria à ordem de objeto ou de instrumento”<sup>340</sup>. Contudo, o evangelho que é portador da boa nova para o corpo o é também para a sexualidade. Nesse sentido, o corpo pneumático é chamado a assumir a sexualidade dessacralizada. Graças à ação do Espírito em nosso corpo de carne, a sexualidade é chamada a se configurar como santidade.

### **3.2 Antropologia cristã do corpo e a ética teológica da sexualidade**

A teologia cristã do corpo insiste que a antropologia bíblica e a antropologia teológica apontam para a realidade espiritual da carne e para a carnalidade do Espírito graças a Cristo. O cristão, por isso, não se autocompreende sem a entrega de seu corpo como entrega de si, de sua pessoa, de sua vida, de sua carnalidade ao outro senão porque habitada pelo Espírito de Cristo que faz amar. Ele como corpo de carne é “membro de corpo de Cristo”. Uma vez incorporados ao corpo de Cristo através do Batismo, todo nosso corpo – a carne em sua fragilidade, sua identidade, relacionalidade, mas também na sua condição pecadora – é chamado a deixar-se conduzir pelo Espírito que o configura ao corpo de Cristo. Esta

---

<sup>338</sup> Cf. La chair inspirée. Artigo de página única.

<sup>339</sup> Du désir à l’amour, 550.

<sup>340</sup> Du désir à l’amour, 551.

configuração acontece no dia a dia, em nossa comunhão de vida e de destino com o corpo do outro em Cristo. Disso decorre que a visão crística do corpo e da carne segundo seu Espírito e a antropologia unitária que nasce do evento Cristo permitem pensar a sexualidade como lugar da humanização do ser humano e, ao mesmo tempo, sua incorporação ao Cristo. Assim, 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 nossa humanização.

Ora, a experiência de ser incorporado a Cristo favorece uma abertura criativa para a vivência da sexualidade. Ela oferece uma chave de interpretação existencial sobrenatural a partir da qual o cristão se autocompreende como corpo sexuado e corpo para se fazer na sexualidade humanizante e humana com os outros em Cristo. O confronto com Jesus e a sua proposta abrem um horizonte de sentido que capacita, motiva e orienta o agir do cristão para a experiência da sexualidade que seja criativa e salvífica porque vivida em Cristo. Afinal, Deus assumiu a condição humana no Filho e por isso a leva à plenitude, ou seja, a torna divinizada: “Vosso corpo é membro de Cristo”. O que, então, mais concretamente, esta incorporação a Cristo, enquanto corpo repercute na sexualidade?

Trata-se aqui de dar um novo passo. Ir da visão da antropologia teológica (cristã) do corpo para tematizar o impacto dela sobre a vivência da sexualidade do ponto de vista humano e cristão. O fato é que se nosso corpo é membro do corpo de Cristo. E a sexualidade não existe sem corpo. Desse modo participamos, em nossa sexualidade, da condição humana crística pela criação, salvação e santificação. Na recriação em Cristo do nosso corpo, nossa sexualidade assume a conotação de dessacralização para ser vivida na santificação em Cristo.

Primeiramente, enquanto criada em Cristo, a sexualidade é vivida como autonomia. Somos imagem e semelhança de Deus em Cristo. Esta imagem e semelhança se revelam na medida em que vivemos na Liberdade libertada de Cristo em nós. Isto significa que, do ponto de vista da sexualidade, o corpo é o lugar da história de nossa liberdade. Ele realiza plenamente sua vocação ao se orientar ao corpo do Senhor que lhe dá novo significado: o sentido me vem do outro onde reconheço o Cristo.

A orientação bíblica nos recorda a eticidade da condição humana ligada à experiência do amor, da entrega, da relação e da aliança. A aliança, portanto, aponta para o engajamento do sujeito sexuado, em vista da experiência amorosa com o outro. E a aliança aponta para o futuro da relação. Esta que só acontece como história narrativa comum. Edificamos, assim, eticamente o sentido da criação, redenção e santificação **da** e **na** sexualidade ao vivermos o

escatológico “já” e “ainda não”, fica por se construir no dia a dia. A fecundidade e a fecundação fazem parte do acolhimento do futuro. A construção de um caminho construído no amor e na aliança desencadeia em nós motivações e convicções, que vão plasmando nossas atitudes. O caminho ético passa pelo encontro e pela acolhida do outro. Esta acontece no corpo de Cristo, que é a Igreja. A configuração com Cristo supõe, então, uma ética da responsabilidade onde toda decisão ligada ao corpo e a sexualidade expressará ou não a acolhida do outro como cuidado e dom.

### ***3.2.1 Encarnação e criação e a sexualidade dessacralizada***

O NT, assim como o AT, não tem a preocupação de estabelecer uma moral sobre o corpo e o sexo, mas oferece uma visão ética mais ampla de modo a apontar para o Sentido e o fim da sexualidade como experiência da criação. Todavia, a realidade da criação tem seu cume em Jesus Cristo, ou seja, na encarnação se revela o sentido último da criação porque Jesus é o Filho. Nesse sentido, a criação como encarnação, ou seja, tornar-se carne humana do cristão, recebe sua dignidade última na encarnação-criação “em” Cristo. Desse modo, o evento da criação tem repercussão imediata na antropologia do corpo bem como sobre a sexualidade na medida em que esta última é uma forma explícita de viver a encarnação em Cristo.

A tradição bíblico-cristã, segundo Lacroix, ao associar o sentido da sexualidade ao evento Cristo insiste, sobretudo, na experiência humana do corpo segundo a narrativa da criação. Nesse sentido, a tradição cristã não está preocupada em primeiro lugar em prescrever ou normatizar a sexualidade, mas de narrar o Sentido da sexualidade que aparece numa leitura tipológica do mito adâmico plenificado no Cristo. O mito e sua linguagem narrativa tendem a superar o moralismo. Como já dissemos no segundo capítulo, o filósofo Ricoeur insiste sobre a sexualidade como Enigma. Ora, a visão judaico-cristã, por enfatizar o caráter enigmático do corpo e do sexo coloca acento numa visão parenética e sapiencial da maneira como, na liberdade e na responsabilidade, o cristão assume a sexualidade como evento da criação continuada em Cristo.

A linguagem narrativa do mito da criação relida depois à luz do evento Cristo parece fundamental para expressar o enigma da sexualidade sem sacralizá-la. Desta forma, a narrativa da criação acentua no ato criado a separação da criatura. Por isso, ao tratar da sexualidade, tocamos naquilo que lhe é essencial, a saber, na criaturalidade da condição humana que, ao mesmo tempo, diz respeito ao mistério do humano e a sua dessacralização

enquanto criatura separada do Criador. Pois, “a sexualidade é uma realidade deste mundo, somente deste mundo, quer dizer, profana” (AA 152). É por isso, que Lacroix, insiste tanto na íntima relação entre criaturalidade, liberdade como ato criativo de separação e sexualidade. Somos livres e responsáveis para nos realizarmos na co-criação com o Criador na medida em que nos relacionamos na sexualidade com o outro. O relato sacerdotal<sup>341</sup> reforça a ideia de que a criação é da ordem da autonomia:

Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra (Gn 1,26-28).

Deus cria separando e esta separação é da ordem do corte e por isso da ordem da lei e do dom. E mais, na perspectiva cristã, o Cristo é o ápice da criação. Ele é o dom, a Lei de Cristo é a lei da liberdade verdadeira de modo que “onde está o espírito do senhor, lá está a liberdade” (Gl 5,3; 2Cor 3,17). Lacroix recorda que o Dom, a graça de Cristo, nos faz livres enquanto criados e, além disso, nos liberta da escravidão do pecado. A liberdade de Cristo afeta também a experiência do corpo e da sexualidade. Na cultura atual, há muitas maneiras de ser escravo do ponto de vista da sexualidade. Movido pelas “pulsões, pela repetição do passado, pela negação do desejo do outro, pela pressão do grupo, das condições psicossociais, da mídia” (AA 158). Entretanto, em Cristo a liberdade é criada e recriada em contraposição à carne tomada como pecado. Isto significa, concretamente, que na criação em Cristo o cristão compreende que não se trata de viver na submissão ao imediatismo do desejo. A carne se torna personalizada na liberdade em Cristo. A sexualidade assume nesse horizonte o lugar da realização da liberdade. E “a liberdade é responsabilidade, quer dizer, capacidade de responder a seus atos, ela é decisão como capacidade de assumir a liberdade e de consentir a estar unido com outrem” (AA 158).

Retomando o relato sacerdotal da criação, sobressai um outro aspecto fundamental do Desejo de Deus ao criar. Deus cria varão e mulher à sua imagem e semelhança. À sua imagem quanto à criação, separação e desejo de tal modo que o desejo de Deus está associado, também, à criação sexuada. Nesse sentido, recorda Lacroix, que “a primeira coisa que Deus criou no homem, foi seu sexo” (AA 146). E, insiste que, no final do sexto dia Deus não disse

---

<sup>341</sup> Tradição hebraica primitiva. Por volta de 587 a.C, durante o exílio da Babilônia, o povo sentiu a necessidade de uma atualização das leis, o que deu origem à tradição sacerdotal. Esta se iniciou no tempo do exílio e terminou por volta do séc. IV a. C.

somente que sua criação era boa, mas que era muito boa. O que dá a entender que Deus não deixou de afirmar o seu Desejo ao criar:

Foi Deus quem pensou a dualidade dos sexos, seu desejo de um pelo outro, o prazer da sua união. Encheu os corpos dos animais deste ardor escaldante de modo que procurassem avidamente as sensações. Este apetite é, ainda, mais ardente no homem. Deus quis assim seja para que ele se multiplique mais, seja para que ele encontre mérito e glória ao se multiplicar (CE 67-68).

Somos imagem de Deus graças ao Desejo, mas somos semelhança de Deus: “como determinação original do homem, como vocação messiânica e vocação escatológica” (CC 229). A semelhança do ser humano com Deus aparece à luz do caráter messiânico de sua condição. No Evangelho esta condição messiânica se plenifica em Jesus e se realiza na encarnação como lugar do messianismo<sup>342</sup>. Já com relação à imagem, é fundamental recordar: “o homem inteiro, em sua carne, foi criado e modelado à imagem de Deus” (CC 230). Pode-se acrescentar que o ser humano inteiro incluindo a sexualidade foi criado à imagem do Desejo de Deus no Desejo do Filho. E, “ser imagem não significa ser ícone de Deus, mas que no ser humano se encontra o traço de Deus” (CC 231-232). Parece-nos que dissociar a imagem de toda manifestação da semelhança como continuidade da criação enquanto messianismo, seria dissociar carne e espírito ou ser humano e Deus.

O ser humano como semelhança liga-se ao caráter escatológico da humanidade enquanto ela se cumpre como messianismo. Se, por um lado, a “imagem é, ainda, vestígio de Deus na carne, a semelhança, fruto de espírito, é realização plena da vocação do homem” (CC 232). Deste modo a “imagem é fruto da natureza criada e a semelhança como fruto da acolhida do dom de Deus pela liberdade” (CC 233). Assim a sexualidade humana é a maneira de a semelhança de Deus realizar a liberdade enquanto associada ao Desejo e o messianismo de Deus em nós. De qualquer modo, o importante é ressaltar que para Lacroix, a distinção entre imagem e semelhança tem de ser compreendida de maneira dinâmica, progressiva e orientada para a escatologia da criação. A semelhança é dinâmica, enquanto a “imagem é protótipo do que se deve realizar” (CC 233). Conclui Lacroix inspirado por Moltmann que a verdadeira imagem de Deus não se encontra no começo, mas no fim da história entre Deus e a humanidade.

---

<sup>342</sup> Moltmann APUD Le Corps de Chair, 229.

Por outro lado, a narrativa javista<sup>343</sup> do mito adâmico, nos apresenta um outro aspecto fundamental da imagem e semelhança de Deus que se cumpre no escatológico. A carne aparece como dom em vista de sua realização na aliança ou na união:

Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda. Yahweh modelou, então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. Então Yahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Yahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada 'mulher', porque foi tirada do homem! Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles formam uma só carne. (Gn 2,18-19.21-24).

Neste relato da criação, a carne emerge como dom e como lugar da aliança. Recorda Lacroix, que o sono profundo em que se encontra o varão lhe dá condições de ao acordar deparar-se com o dom da mulher. Nesse sentido, a mulher irrompe como dom da carne, dom de ser carne para o outro que revela ao varão que ele é carne. Desse modo a humanidade se distingue pelo dom de ser carne e a carne é se fazer carne na aliança, no amor ao outro. Nosso corpo é imagem de Deus enquanto “lugar de dom” e semelhança de Deus como “lugar da aliança” (CC 239).

Todavia, a tradição javista também insiste que nenhuma das forças presentes no mundo pode ser qualificada de divina. Com relação à criação humana, “corpo e sexualidade são entregues à responsabilidade da criatura e elas entram numa história” (CC 212). Sendo assim, a criação como separação é lugar do assemelhar-se à Deus segundo a aliança (amor) entre homem e mulher. Por isso, entende-se que Lacroix persista na ideia da dessacralização.

Mas, Israel não participou da ‘divinização’ do sexo. Yahweh se manteve totalmente além da polaridade sexual, o que significa que Israel jamais considerou a sexualidade como um mistério sagrado. Ela estaria excluída do culto porque ela pertence à ordem criatural. Sua posição polêmica contra toda divinização da sexualidade, sua maneira de religar todo domínio vital fora do culto e da realidade sagrada mostrando que Israel teve muito cedo uma doutrina clara da criação. (...) Ela ia unida à dessacralização do sexo; se pode mesmo a considerar como a força que a provocou (CC 213).

Em suma, o mito da criação insiste que não há lugar para uma fusão entre Criador e criatura, entre o sexo e o sagrado. O corpo e a sexualidade são lugar do dom e da aliança. Abre-se entre a imagem (dom) e a semelhança (aliança) um caminho para a liberdade humana de tender para o fim da criação que é a aliança.

---

<sup>343</sup> Tradição hebraica localizada ao Sul. Assim denominada, pois chamavam Deus de Javé. É a catequese mais antiga do povo hebreu do Sul.

Portanto, a separação não é completa, pois a criação não é estranha à aliança. Se a criação é o momento da separação, a aliança será o momento do encontro. A aliança de Deus com o ser humano remete ao mistério, a um lugar de revelação e a um encontro com os outros, especificamente o encontro sexuado entre o varão e a mulher. Assim, “não somente a criação oferece a possibilidade da aliança<sup>344</sup>, mas ela é nela mesma o primeiro ato desta” (CC 213). Nesse sentido, o corpo humano não será compreendido como estrangeiro à vida divina, pois “Deus não cessa de entrar em relação com o ser que suscitou fora de si” (CC 213). Eis aqui a constante comunicação de Deus com sua criatura. O corpo e a sexualidade realizam-se como resposta comunicativa e amorosa a Deus enquanto resposta de aliança messiânica do homem e da mulher. Então, o ser humano separado de Deus na criação está unido a Ele na aliança.

Ora, uma leitura tipológica cristã do relato da criação permite dizer que Jesus, quando assume o corpo humano, revela o sentido último da carne como dom (imagem) da criação e aliança (semelhança) como salvação messiânica. O Dom e a Nova Aliança em Cristo aparecem de maneira plena na redenção. Ao entregar seu corpo na morte de cruz, ele reconstitui o sentido do corpo e da sexualidade e os eleva à condição de recriação, salvação e messianismo na redenção. Lugar de comunhão (aliança) plena, o corpo de Cristo possibilita uma aliança crística entre homem e mulher na sexualidade.

### ***3.2.2 Salvação e redenção na sexualidade***

Como o “corpo é essencialmente relacional” (CC 219), e esta relação constitui seu ser intrínseco, ele não se entende não ligado a um corpo mais vasto, corpo eclesial ou corpo de Cristo: “Não sabeis que vossos corpos são membros de Cristo?” (1Cor 6,15). Esta é, segundo Lacroix, o núcleo da mensagem do NT no que concerne à ética da sexualidade<sup>345</sup>. 1Cor 6 está centrada na ideia de unidade (aliança), pois se encontra aqui uma comunidade dividida, onde tudo é permitido. E o fio condutor desta carta evoca a novidade da teologia do corpo<sup>346</sup>.

Paulo, segundo Lacroix, se opõe à desvalorização do corpo<sup>347</sup>. Ele distingue ventre (*koila*) de corpo (*soma*) e estabelece um paralelismo entre os dois. Há no corpo a ordem da

---

<sup>344</sup> Desenvolveremos mais especificamente o tema aliança nos próximos itens.

<sup>345</sup> Cf. *Le corps et l'esprit*, 73.

<sup>346</sup> 1Cor 6, 1- 4: divisão no corpo eclesial; v. 5-6: Caso da impudicícia e da licença; v. 7: casamento e virgindade; v. 8 a 10: a carne consagrada; v 11: respostas do senhor; v. 12 a 14: unidade do corpo eclesial; v. 15: a ressurreição dos corpos. O capítulo 6 une muitas dimensões do corpo: relacional (v. 13,16), eucarístico (v. 13), escatológico (v. 14), pneumático (v. 19). Cf. *Le corps de chair*, 220.

<sup>347</sup> Cf. *Le corps de chair*, 220.

alimentação e outra ordem, da qual faz parte a sexualidade humana. Os dois temas são trabalhados de forma diferente. Na alimentação engaja-se, apenas, *koila*, ao passo que em *soma* se engaja toda a pessoa<sup>348</sup>. Não se reduz a necessidade biológica, como “os alimentos são para o ventre” (1Cor 6,13). Sendo assim, Paulo distingue que o que está associado ao ventre aparece ligado ao corpo. Para o ventre, atribui a mesma sorte dos alimentos, enquanto o corpo diz respeito à relação “ao Senhor e a Ressurreição” (CE 74). Paulo atribui, então, ao ventre um único fim, aquele dos alimentos, ou seja, ao da destruição. Para o corpo *soma*, são atribuídos dois destinos ou duas possibilidades. Uma para o vício e outra para “o Senhor”. Lacroix associa ao corpo somático o “sentido da relação humana e, portanto, ao da ordem da sexualidade” (CC 220). “A sexualidade não é uma função comparável à alimentação, mas expressão do corpo-pessoa sendo chamada à relação” (CC 221). Ao interpretar o texto paulino, Lacroix sublinha a profunda implicação espiritual das relações sexuais e o fato de que estas comprometam o homem diferentemente do que lhe traz a alimentação.

Enfim, todo ensinamento paulino sobre a sexualidade funda-se na ideia de corpo de Cristo. Paulo condena mais a deturpação do relacionamento homem e mulher no sentido da pertença ao corpo de Cristo do que se deter nos pormenores da moral sexual. O fundamental é garantir a relação do cristão com o corpo de Cristo, ou seja, a incorporação a Cristo que se dá quando entramos na dinâmica dom-aliança com o outro em Cristo. Compreende-se, portanto, que a fornicação, por exemplo, tenha incidências na vida espiritual pelo fato de o corpo em Cristo ser templo do Espírito. Assim, a “relação a Cristo passa pelo corpo de modo que as relações carnis que se opõem ao Espírito se tornam imorais” (CE 74). Nesse sentido o “pecado contra o próprio corpo” (CE 74) é pecado contra a incorporação ao Cristo que passa também pela vida sexual. Mas, não é o corpo em si que peca, mas o sujeito. O corpo, por sua vez, não é o autor, mas a vítima do pecado<sup>349</sup>. O cristianismo, a religião da encarnação em Cristo, pensa que o cristão é todo ele somático, enquanto a pessoa inteira em seus gestos corporais está engajada na incorporação a Cristo<sup>350</sup>. Por isso, a ética de inspiração cristã exorta a não cometer “dissociação entre o sujeito livre em Cristo e seus atos, entre intenção e comportamento” (AA 158). Ou seja, exorta a que o cristão não se negue de entregar-se amorosamente ao outro graças à nova Aliança que se dá em Cristo. Os gestos carnis

---

<sup>348</sup> Cf. Le corps de chair, 220.

<sup>349</sup> Não é de nosso interesse aprofundar o tema do pecado.

<sup>350</sup> Cf. LACROIX, Xavier. *L'avenir, c'est l'autre*. Dix conférences sur l'amour et la famille. Paris: Cerf, 2008, 158. [Daqui para frente: *L'avenir c'est l'autre*]



implicam a pessoa toda de modo que é na economia do dom e da aliança que a sexualidade deve ser vivida como experiência de incorporação ao Cristo.

Conclui-se, portanto, que o corpo é verdadeiramente corpo quando realiza sua vocação crística: o corpo é para o Senhor, assim como o “o Senhor é para o corpo” (1Cor 6,14). Porém, esta vocação não acontece de maneira automática. A orientação do corpo para o Senhor, na verdade, deve se opor à possibilidade de romper com o Cristo. O corpo pode ser vivido como união com “a prostituta ou uma união com a outra pessoa como expressão da união ao Senhor” (CC 221).

Lacroix, ao retomar a teologia paulina do corpo, para pensar uma ética teológica da sexualidade recorda que a união sexual com outra pessoa é uma aliança do corpo cristicamente compreendido. Mas, por outro lado, a relação marcada pela prostituição faz com que o corpo se torne membro prostituído do corpo de Cristo. De Gênesis, onde a narrativa da criação insiste em que “os dois serão uma só carne”, chega-se ao Evento Cristo. Desde então, a expressão paulina de que “aquele que se une ao Senhor”, constituirá um só espírito, faz compreender que em Cristo a união carnal assume uma dimensão espiritual graças ao Espírito de Cristo que habita em nós.

Lacroix matiza a diferença fundamental entre a união (aliança) do mito adâmico da aliança em Cristo. Para ele, a união não se situa no mesmo plano. Trata-se de inverter a compreensão da aliança carnal. Recorda o autor, que ser ‘um só espírito’ com o Cristo passa pelo corpo<sup>351</sup>. Na verdade, o que está em jogo é o “uso que o sujeito faz de seu corpo” (CE 74). Ora, se na união com o Senhor, o sujeito torna-se com ele um só espírito, é evidente que *pneuma* não é, aqui, o oposto de *soma*, mas designa a orientação de toda a pessoa – do corpo – para Deus, que é espírito. *Sarx* se oporia a *pneuma*, porém, uma oposição existencial e não ontológica.

Assim, o corpo é tratado como lugar da escolha fundamental da união e da aliança entre Homem e Mulher em Cristo. Mas, o corpo realiza plenamente sua vocação apenas se esta orientação da liberdade for acontecendo movida pelo Espírito do Cristo que age na aliança entre Homem e Mulher. Nesse sentido, o texto paulino exprime de maneira, particularmente, nítida o que a antropologia moderna sublinha a respeito da dimensão

---

<sup>351</sup> Cf. Le corps et l'esprit, 74.

relacional do corpo, a saber, “é este (ou do) com o qual (ou com quem) ele entra na relação, que o corpo recebe seu sentido. Nós encontramos a ideia segundo a qual o sentido me vem do outro” (CC 221). O corpo recebe seu sentido da relação com o outro. E esse sentido relacional do corpo e da sexualidade, pensado do ponto de vista cristológico, significa uma relação amorosa graças ao Espírito daquele que realizou a Nova Aliança com a Humanidade por meio de seu corpo entregue para sua salvação.

Nosso corpo como “templo do Espírito”, relação do sujeito com seu próprio corpo toma um caráter crístico profundo. O Espírito modifica, também, o sentido da sexualidade humana vivida em Cristo. Paulo dirá: “vós não vos pertenceis” (1Cor 6,19). Nessa perspectiva, Lacroix assinala que “não somente o corpo recebe sentido da relação ao outro, mas o cristão é convidado a se encontrar como desapropriado, na direção e para um outro” (CC 223). Esta questão tem implicações profundas sobre a vivência ética da sexualidade. Ela se caracteriza pela acolhida do Dom e entrega na aliança. À luz da teologia paulina do corpo e a ética da sexualidade vem resignificada como lugar da entrega ao outro. Ora, “a mulher não dispõe de seu corpo, mas o marido. Igualmente, o marido não dispõe de seu corpo, mas a mulher” (1Cor 7,4). Neste texto há uma considerável incidência ética desta espécie de “desapropriação” do corpo. É isso que permite a Lacroix afirmar que a união carnal adquire uma “significação de aliança, quer dizer, de relação mais forte, na qual o sujeito engaja não somente seu ter, mas seu ser mesmo” (CC 223) com a entrega de si e sua carne a alguém a quem ama.

No contexto da Nova Aliança, a entrega corporal, não é um gesto insignificante. Do ponto de vista teoantropológico, significa a doação e comunhão de si com o outro. É a doação do corpo, como símbolo de toda a pessoa: sua história, seu rosto, sua sexualidade enquanto vividos na incorporação à Cristo. O corpo e a sexualidade devem ser considerados na sua bondade da recriação em Cristo. A condição humana sexuada anseia a encarnação e almeja a salvação que se explicita na salvação em Jesus Cristo. O ser humano em sua consciência aguda de finitude, mas também de pecado, apela para a salvação da carne. Entretanto, este é chamado a entrar numa história salvífica graças ao seu vínculo com a paixão e a ressurreição de Cristo. Sendo assim, até mesmo a fragilidade humana da sexualidade atingida pela decriação pode ser experimentada como salvação e redenção em Cristo.

### 3.2.3 Santificação e sexualidade cristã

A humanidade e, mais especificamente, o cristão “já” foi incorporado ao Cristo, ou seja, à sua pessoa, à sua história, à narrativa da salvação em Cristo. Porém, enquanto vivemos na carne. Nesse caso a in-corporação acontece na sua dimensão ética quando nossa carne é expressão da ação continuada de resposta e decisão: cuidar, responsabilizar para que a incorporação a Cristo vá acontecendo por meio da decisão humana. Entre o já da salvação e o ainda não da sua plenificação, o presente do escatológico abre-nos ao âmbito da ética como ação de in-corporação ao outro na decisão de realizar com ele a aliança ou o amor. É o cuidado pelo espírito que vivifica nossa carne, nosso corpo e nosso sexo. A in-corporação acontece ao dar-me no meu corpo, em minha sexualidade, associar o outro a mim enquanto ele também me associa ao seu corpo no amor.

A ética da sexualidade diz respeito à história de minha decisão com o outro de nos entregarmos mutuamente no amor de Cristo guiado pelo seu Espírito. Trata-se de uma ética narrativa enquanto a história do amor na sexualidade passa pela tecitura do engajamento ético. Meu corpo e minha sexualidade constituem uma história, uma narrativa, ou seja, se faz na acolhida de um Dom (passado) no presente da relação amorosa a alguém e abre-se ao futuro na promessa da Aliança do amor. O fato é que em Cristo, vivendo no tempo escatológico, a salvação já aconteceu no corpo de Cristo. Mas, esta não se realizou plenamente porque deve continuar acontecendo em nosso corpo e nossa sexualidade, na responsabilidade e no cuidado de si e no cuidado do outro. O futuro nos abre para que a relação humana vivida na sexualidade seja sempre lugar da espera messiânica da chegada do terceiro, do Filho.

Em suma, na experiência da fé cristã, vivemos no tempo escatológico: o “já” da salvação, mas “o ainda não” permanece como interpelação do futuro. Fica por construir eticamente o sentido da criação, redenção e santificação **da** e **na** sexualidade. Uma característica, mais global do cristianismo, é compreender a pessoa a partir de seu futuro (aliança) articulada ao passado (dom), sem por isso cair nos determinismos das circunstâncias da história presente. O Sentido da sexualidade humana é por isso interpretada a partir de seu futuro. Então, a pessoa humana é interpretada pelo essencial, “quer dizer de sua vocação, dos fins aos quais ela foi chamada” (AA 158). Não seria um prolongamento do *homem antigo*, mas como preparação para o *homem novo*. Não como filho de Adão somente, porém, mais

ainda como conformado ao Cristo<sup>352</sup>. Vivemos, assim, essa incorporação ao Cristo em caráter escatológico por meio da responsabilidade ética.

A tradição e a espiritualidade cristã parecem ter dado mostras no passado recente de certa incompatibilidade entre o prazer sexual e a santidade. Pareceria incompatível e até suscitar certo “desgosto” associar vida sexual e experiência de Deus. Por outro lado, com a hipervalorização atual do sexo não deixa de nos remeter a uma tentação de sacralização do sexo. Nesse contexto, Lacroix põe uma questão instigante: “Como então, compreender a inabituação divina no corpo e o caráter infinito que o corpo recebe com o Espírito sem retornar à sacralização arcaica da carne e do sexo?” (CE 67).

Constatamos, assim, que o corpo é lugar da santidade graças ao Espírito de Cristo que nele habita. A santidade evoca a interpelação incessante do Espírito a fim de que entremos no caminho da acolhida do Dom e que esta acolhida nos impulsiona para a aliança com o outro que conta com a responsabilidade humana. Por isso, o corpo não é um meio de contato imediato com o divino. Entende-se a partir disso que a sexualidade abre-se para a responsabilidade como lugar da santificação. O corpo é lugar de santidade porque se constrói na fidelidade à promessa da Aliança. O corpo é habitado pelo Espírito, mas isso não lhe possibilita mais dizer de uma sacralidade do corpo e do sexo. Humano, o corpo foi confiado ao ser humano e à sua responsabilidade. Nosso corpo e nossa sexualidade são lugares da relação com Deus na medida em que realiza na relação com o outro o vínculo do amor e da aliança. Nesse sentido, não há motivos para a dissociação entre mística e ética. A mística é a fonte de sentido, face ao absoluto. A ética é onde a responsabilidade da liberdade se desenvolve no relativo e no contingente<sup>353</sup>. Portanto, o sentido “revelado na experiência de fé vai confirmar, fortificar o caminho ético da humanização da sexualidade” (CC 238).

Essas orientações de uma ética da sexualidade proveniente da teologia do corpo auxiliam, assim, a fazer passagem para outra margem da relação com Cristo. A categoria de seguimento de Cristo enquanto acontece na sexualidade ganha uma dimensão ética fundamental. O seguimento revela o caráter dinâmico, nos suscita um fascínio (*thauma* em 2Cor 1,22), que desemboca na adesão, no seguimento a ele, através da sexualidade enquanto acolhida do dom de Cristo no corpo do outro e enquanto aliança ao outro como expressão do seguimento de Cristo com o outro. O fascínio da Pessoa de Cristo desencadeia em nós

---

<sup>352</sup> Cf. L'avenir, c'est l'autre, 159.

<sup>353</sup> Cf. Le corps de chair, 238.

atitudes, motivações, convicções, que por sua vez, vão plasmando uma personalidade moral cada vez mais fecunda e aberta ao dom e ao amor. Mas por outro lado, o seguimento (vivido como dom e aliança com o outro) torna-se uma experiência eclesial. Portanto, a sexualidade como experiência de seguimento de Cristo, passa pelo seu caráter sacramental na Igreja. Ela que é templo do Espírito nos abre para o seguimento de Cristo como amor ao corpo do outro humano na sexualidade.

### **3.3 Incorporação ao Corpo de Cristo na sexualidade**

Atualmente, parece haver dificuldade em falar de corpo no conjunto de seus aspectos carnis, opacos ou, ainda, sobre sua direção pessoal, expressiva e significante. Há dificuldade, também, de falar em sexualidade do ponto de vista de um relacionamento engajado, amadurecido e duradouro. Os dualismos continuam a permear o corpo e a sexualidade na contemporaneidade. Antes, o dualismo carne e espírito, oposições entre *eros* e *ágape*; atualmente, o sujeito a seu corpo, a sexualidade e o próprio sujeito, ou ainda corpo e sexualidade. Estas dualidades e oposições traduzem uma instrumentalização do corpo através das técnicas, seja para o trabalho ou para o gozo. Parece-nos que quanto mais o ser humano sente-se separado de seu corpo e de sua sexualidade mais poder ele tem sobre estes. Pode manipulá-los e não mais entregar-se inteiramente na relação a um outro, que exige um rosto-totalmente-outro, acolhida e abertura. Exige, ainda, o espaço para a palavra, desejo-amor, ternura, cuidado, tempo e promessa.

Por sua vez, a revelação insiste na antropologia cristã de um corpo unificado e longe dos dualismos. A unidade entre o sujeito encarnado, insistentemente, é um dos mais notáveis elos entre o pensamento contemporâneo e o cristianismo. Contudo, constatamos anteriormente, que o cristianismo vai ainda mais longe, porque afirma que o corpo é o lugar não somente da vida pessoal, mas da vida divina e, que como tal, é chamado a nada menos que a ressurreição. Entretanto, sabemos que esta não ocorreria sem descontinuidades, sem renúncias, sem despojamentos, a começar pelo mais radical dentre estes, a morte. A fé cristã não deve ocultar o realismo da morte, pois é uma das tentativas da contemporaneidade, mascarar a morte, ocultá-la. Então, certamente, não seria um corpo material, bioquímico, espaço-temporal que ressuscitaria. Segundo Lacroix, a revelação oferece à antropologia uma confirmação que se encontra na “direção do amor gratuito e da liberdade. Oferece, também, uma iluminação sobre as “fontes, recursos e condições de possibilidade dessa orientação” (CC

276), como o dom do Pai, o dinamismo do espírito e a comunhão ao Cristo. E, oferece, ainda, prolongamentos em “relação à radicalidade do dom, da vocação à santidade e a transfiguração definitiva por vir” (CC 276). Uma das originalidades da Revelação é da ordem do ‘chamado’ e da ‘história’. Ela é acontecimento-advento antes de ser conhecimento, pois “o olhar teológico tem em particular que o homem é compreendido a partir de sua vocação que é a tradução de uma ‘promessa’” (CC 276). O dado é clareado pelo prometido, o que ‘já está aí’ pelo ‘ainda não’. Pois, “a promessa não vem somente clarear novos horizontes, mas iluminar a paisagem presente” (CC 276).

O trabalho do espírito em relação às forças que tendem ao caos ou a dissolução será de liberação, iluminação e unificação interior. Nos termos de uma teologia do corpo e da sexualidade é possível dizer que combate espiritual é inspirado pela vitória do Cristo sobre a morte. O Espírito de Cristo age em nossa carne e nos fortalece no amor e com a colaboração de nossa liberdade vamos sendo configurados à Sua Imagem. Uma das experiências centrais do corpo<sup>354</sup> no cristianismo e cujo conteúdo é necessariamente ético e está em que “minha potência se desdobra na fraqueza” (2Cor 12,9).

É sobre a experiência no nível da sexualidade que “o homem interior se renova dia a dia” (2Cor 4, 16) e sobre a esperança de jamais se separar do Cristo, o qual é corporalmente ressuscitado, que se espera a glória do futuro. A esperança não é um saber. Tudo o que sabemos se apóia na esperança e nós esperamos:

Primeiramente as promessas de Cristo; em segundo lugar, os testemunhos sobre a característica corporal de sua ressurreição, em terceiro lugar, a característica corporal de nossa união com Ele: sacramentos, vida espiritual encarnada, pertença concreta à Igreja que hoje é seu corpo (CE 82)

Tais são os suportes de nossa esperança. A glória do futuro é revelação, advento, novidade, segundo nascimento: “o que nós seremos, ainda, não foi revelado” (1Jo 3,2). Isso não exclui que, desde o presente, nós podemos perceber ou pressentir alguma iluminação desta glória futura: “iluminação, sobre os rostos habitados por Deus, da beleza transfigurante, antecipação do ‘oitavo dia’” (CE 82). Lacroix fala ainda de uma glória discreta, quase secreta, mas reinante, que comunica paz e alegria, o maior bem feito desta vida, primeiros frutos do espírito, pois “a vida eterna não é para amanhã; ela já começou” (CE 82).

---

<sup>354</sup> Cf. Le corps et l'esprit, 79.

Todavia, constatamos que a ética do corpo e da sexualidade, ou ainda, a vivência da união carnal, são marcadas por inúmeras incertezas e hesitações devido à própria ambivalência de *Eros*. Porém, o convite do Espírito é de que redescubramos a força do mistério de Cristo em nós. Redescoberta que passa pela vivência de uma cultura de laços, de solidariedade e de engajamento em função da humanidade da sexualidade no combate do erotismo insano.

Os passos anteriores tiveram a pretensão de apresentar a novidade da teologia cristã do corpo a partir do Evento Cristo bem como apontar para as vias de recuperação do sentido da sexualidade no contexto da cultura somática. Assim, a encarnação do Verbo, a entrega do Filho à morte (eucaristia e o calvário), a ressurreição e a santificação em Cristo elevam o homem à dignidade de filhos no Filho. Do mesmo modo, a ética da sexualidade como lugar do dom e da aliança levam a termo a filiação divina que passam pelo crivo da responsabilidade e o cuidado da sexualidade. Compreende-se, portanto, a partir daqui que a ética teológica da sexualidade em Lacroix torna-se uma ética da santidade do corpo e do cuidado da sexualidade como lugar do dom e da aliança com o outro em Cristo. Ele parte de uma ética da sexualidade, cuja vertente teológica se traduz na incorporação ao corpo de Cristo.

Trata-se, nesse último passo, de precisar a maneira como eticamente acontece a incorporação ao corpo de Cristo na sexualidade. Como a sexualidade se humaniza no amor ao outro e é celebrada na mística graças à diferença sexual, a vivência da separação entre os sexos e a união carnal mediante a palavra amorosa que se faz carne na entrega dos amantes um pelo outro. Orientada para o futuro, carregada de desejo, a sexualidade abre-se à vida, à fecundidade e à fecundação. Enfatizaremos, em seguida, o fato da sexualidade se transformar no lugar de aliança ao corpo do outro, versada sobre a entrega ao totalmente outro em sinal de seu amor. A aliança, nesse sentido, culmina na união e na fidelidade dos amantes.

### ***3.3.1 A ética da sexualidade e a Metáfora sponsal***

O nosso corpo e a nossa sexualidade, marcados pela incorporação ao corpo de Cristo graças ao seu amor como oblação na cruz e santificação, têm incidências imediatas sobre a densidade e a profundidade do vínculo da união carnal. Afinal, a incorporação ao corpo de Cristo é a incorporação ao corpo do outro “em” Cristo. O corpo de Cristo é um corpo mais vasto: a Igreja. Nesse sentido, a Nova Aliança representada na entrega do Filho, Esposo a Igreja, sua esposa, se significa na união sponsal dos batizados.

Para melhor compreender o simbolismo da metáfora da aliança e seu impacto sobre a ética da sexualidade, voltaremos o olhar rapidamente para o AT. O fato é que na Lei e nos Profetas o sentido da palavra gravita em torno de duas aproximações: aliança humana e Aliança divina, ou entre pacto jurídico e amor<sup>355</sup>. Em Os 2, 21-22, aparece pela primeira vez a palavra aliança. Neste contexto, o profeta recebe a missão de fazer memória ao povo de Israel sobre o significado da Aliança de Deus com o povo. Esta Aliança foi sempre marcada pela tensão entre a infidelidade ou o descomprometimento por parte de Israel e a fidelidade de Deus e sua iniciativa em reatar a Aliança. O simbolismo utilizado para falar da relação amorosa de Deus com o ser humano foi o da “aliança conjugal que se torna o lugar da revelação de Deus” (CC 284). No profeta Jeremias, o tema nupcial é usado para indicar a promessa da nova Aliança (Jr 31). Por sua vez, já antes, em Dt 4, 37; 6,10; 10,15 a Aliança é especificada como aliança de amor. Segundo Lacroix, o amor torna-se revelador e revelado porque “as uniões humanas figuram a Aliança divina, enquanto essa revela a profundidade das alianças humanas” (CC 284). Assinala-se aqui a passagem da ordem da obrigação para a ordem do amor presente e sustentáculo da própria Aliança.

É significativo que o conteúdo da Aliança se explicita no contexto do NT (cf. Ap 19, 7-9; 21,9-10;14; 22,17). A relação amorosa de Cristo para com a humanidade é representada pelas núpcias do Cordeiro. Aponta-se, desta maneira, para o caráter martirial da Aliança de Deus para com a humanidade no sangue do esposo, cordeiro imolado. Já em Ef 5, 21-22 a metáfora esposal refere-se à plenitude da aliança em Cristo. A entrega de Cristo pela Igreja é agora sacramentalmente vivida na aliança do homem e mulher. O amor do casal é sinal de que a Nova Aliança se atualiza na relação dos cristãos. A orientação segue em Ef 5, 25 sugere que os maridos amem suas mulheres como Cristo amou sua Igreja: “maridos, amai vossas mulheres como Cristo amou a Igreja: ele entregou-se por ela”. A sexualidade passa, então, a ser percebida como lugar da mais forte união, a aliança. O dom dos corpos torna-se, então, expressão do dom dos corações, em seu retorno, na linha exata do chamado evangélico no qual encontra-se a radicalidade do dom: “não há maior amor que doar sua vida por quem se ama” (Jo15,13). Neste contexto, amar não significa somente dar, “mas dar-se, entregar-se” (CC 296), diz Lacroix.

---

<sup>355</sup> Cf. *Le corps de chair*, 283.



O ato de amar, segundo Lacroix, “não é somente receber gratificações do outro, mas dar e se doar. Se dar acolhendo e acolhendo se dando”<sup>356</sup>. Esse dom já está significado nos gestos carnavais, entretanto, para que as significações se tornem realidade seria necessário que a relação seja integrada em um contexto mais vasto: delicadeza, diálogo, fidelidade. É, então, que recordamos que o desejo deve ser revezado pela vontade de se engajar em uma história comum. Do desejo ao amor há, portanto, continuidade, mas também progressão, e conversão. O primeiro movimento do desejo é apropriação e o último movimento do amor é dom. Por isso “durante o caminho, o sentido do desejo é de algum modo reverso, passageiro do ‘para mim’ ao ‘para o outro’”<sup>357</sup>.

Nesse sentido, uma ética da sexualidade é movida pelo Desejo da aliança e pelo Dom que se faz Aliança. Isto pressupõe a atualização responsável dos valores que correspondem à visão do corpo e da sexualidade que a teologia do corpo e a antropologia teológica oferecem para o agir do cristão. Trata-se da aceitação da durabilidade, da integração da dimensão social do amor e da abertura à fecundidade<sup>358</sup>, temas que desenvolvemos no segundo capítulo.

Sabe-se que o cristianismo tem um papel determinante na ética da sexualidade graças a sua originalidade antropológica e teológica. Nesse caso, o Evangelho é boa nova também do corpo e para o corpo e da sexualidade e para a sexualidade. Sendo assim, “ele é portador de sentido e de esperança, ao mesmo tempo, de interpelação em função da humanização do corpo e da sexualidade”<sup>359</sup>. Nessa perspectiva, Lacroix apresenta três características fundamentais da tonalidade cristã referente à sexualidade e ao amor: “vosso corpo é templo do Espírito Santo”. Para o cristianismo, o corpo não é somente algo ao qual se deve respeito pela sua dignidade de criatura, mas ele é a expressão da pessoa. Mais ainda, ele é lugar da presença divina na humanidade. Criado à imagem e semelhança de Deus, ele está marcado pelo corpo do Cristo e pelos sacramentos que expressam essa marca crística no corpo. Para o cristianismo a vida não é sagrada; e, sim, o corpo é santo porque é habitado pelo único Santo.

A segunda característica diz respeito ao que Deus uniu. Deus uniu (fez aliança amorosa) e deseja que a promessa da aliança se realize entre os amantes. Que esta aliança primeva plenamente realizada em Cristo não seja mais rompida. Compreende-se a partir do horizonte cristológico o sentido das raras palavras de Jesus sobre o casamento. Não entendida

---

<sup>356</sup> Du désir à l’amour, 547.

<sup>357</sup> Du désir à l’amour, 548.

<sup>358</sup> Cf. Du désir à l’amour, 547.

<sup>359</sup> Du désir à l’amour, 550.

de maneira fundamentalista, a fidelidade matrimonial evoca o sentido da entrega irrevogável de Cristo pela Igreja e pela humanidade. O amor esponsal está marcado pela vocação que lhe foi dada por Cristo de se entregar de maneira irrevogável. A união torna-se então sinal e presença do Único Amor. A união é real na Igreja tornando explicitamente “sacramento de fidelidade de Deus e a Deus”<sup>360</sup> em Cristo. Dar a vida ao outro na sexualidade, segundo Lacroix, reside no cuidado pela falta que suscita a criação na separação e na promessa de fidelidade ao Desejo de se entregar na temporalidade e no amadurecimento da entrega. Aqui aparece um elemento ético fundamental da sexualidade: a castidade. Ser casto é do ponto de vista ético “aceitar viver a falta como chance de abertura e de acolhida do outro”<sup>361</sup>. A falta cava o Desejo de modo que cada pessoa é afectada na sua vida sexual pelo outro, marcado pelas dificuldades e condicionamentos, às vezes muito graves e que precisam ser assumidos e enfrentados em vista da humanização da sexualidade. “Não existe vida sexual perfeita”<sup>362</sup>. Ser casto do ponto de vista teológico cristão significa encontrar na vida de Cristo a graça para viver aquilo que do ponto de vista humano supõe a determinação e a decisão de superar as relações fusionais e incestuosas que matam o Desejo<sup>363</sup> e o Dom.

De qualquer forma, importante é ressaltar, aqui, que o “cristianismo não é uma via de perfeição humana, mas de santidade. E que a ferida originária de nossa vida afetiva é uma brecha pela qual nós nos abrimos ao Dom do amor, que jamais pode ser supresso graças ao amor de Cristo em nós”<sup>364</sup>.

Portanto, de acordo com Lacroix, é no coração mesmo do amor do Cristo que o cristianismo encontra o sentido e o horizonte de uma ética da sexualidade que seja centrada no amor e na aliança. Desta forma ela encontra e reencontra seu significado no confronto com o “mistério da paixão e da ressurreição de Jesus”. Assim, a união carnal expressão da aliança, a castidade fruto do Desejo, a paternidade e a maternidade, sinais da fecundidade da relação são vividos como lugar da responsabilidade e da aprendizagem contínua do mistério da Vida e do

---

<sup>360</sup> Du désir à l’amour, 551.

<sup>361</sup> Du désir à l’amour, 551.

<sup>362</sup> Du désir à l’amour, 551.

<sup>363</sup> Torna-se importante recordar, aqui, a unidade na separação porque, como citamos no capítulo anterior, na ambigüidade do desejo, corre-se o risco de querer fundir-se com o outro na união carnal. E entregar-se totalmente ao outro, como dom, tornar-se uma só carne, não quer dizer fundir-se, pois na fusão não haverá espaço para o dom, a acolhida, o cuidado. Cf. *Le corps de chair*, 291.

<sup>364</sup> Du désir à l’amour, 551.

Espírito em nós<sup>365</sup>. Nesse sentido, a ética da sexualidade é inspirada no mandamento de Jesus: “não há maior amor que dar sua vida por estes que amamos” (Jo 15,13).

Um exemplo encontra-se em viver a união matrimonial<sup>366</sup> a partir de Cristo como a possibilidade de viver segundo o dom de Cristo. O encontro entre duas pessoas se torna dom de entrega a Cristo, se fundamenta na ordem do dom, da graça, do perdão de Cristo. Para o cristão, viver esta união tem uma dimensão cristológica.

O cristão é corporalmente transplantado ao mistério da Aliança divino-humana através dos sacramentos, pois “todos os sacramentos são sacramentos da aliança” (CC 303). Pelo batismo a pessoa torna-se membro do povo da Nova Aliança. E através da eucaristia, o cristão recebe corporalmente o pão e o vinho da Aliança nova e eterna. A aliança entre Cristo e a Igreja não é vivida como um contrato exterior e jurídico. Da mesma forma, membro da Igreja e corpo de Cristo e associado ao mistério do amor de Cristo, “o casal vive a aliança como sinal desse amor. Isso supõe engajamento no amor” (CC 302). Participar desta aliança de Cristo é entrar em comunhão com seu corpo, com o corpo do outro. Comungar do corpo do outro é comungar do corpo de Cristo que é salvação. A entrega do corpo é a entrega do espírito. A vida no corpo é a vida no espírito.

Por último, Lacroix refere-se à aliança como o laço mais forte, no qual os parceiros engajam-se totalmente porque comungam de um destino comum: o amor. No laço está em jogo a vida e a morte. Aliança é muito mais forte do que mera associação. “Ela é vital e fundadora porque se baseia no dom” (CC 282). Como o dom chega na gratuidade do amante que ama outro por si mesmo, dele nasce o desejo de realização do dom e um imperativo do amor porque implica a pessoa toda e sua existência partilhada com o outro. Em suma, a “lei do dom” se articula à “lei da aliança”. A lei do dom antecipa a lei da aliança; mas a lei da aliança leva a plenitude do dom como tal porque a lei da aliança é movida pela reciprocidade e dependência consentida. A lei da aliança realiza amorosamente o “projeto de partilhar a vida com outrem” que a Lei do Dom deu a conhecer pela gratuidade do amor (CC 293).

### ***3.3.2 O casal e a ética do cuidado na sexualidade***

A pessoa é sexuada, é sexual, é corporeidade. E o corpo e a sexualidade, por sua vez, são lugares privilegiados da personalização e da relação. A personalização, no entanto,

---

<sup>365</sup> Cf. Du désir à l'amour, 551.

<sup>366</sup> Citamos a união matrimonial, apenas, como exemplo. Não desenvolveremos o tema neste estudo, devido à sua grande extensão e de não ser nosso foco. Lacroix tem ampla explanação sobre o tema em suas obras.

assume a densidade da incorporação ao corpo do outro. A sexualidade é, portanto, da ordem da afecção do *pathos*, da paixão e do Desejo. Graças ao amor como padecimento é possível incorporar-se ao outro. E mais, graças ao amor do Cristo que nos uniu ao seu corpo, a sexualidade é vivida como experiência crística do desejo de incorporar a minha vida à vida do amado. A ética cristã da sexualidade tem sua origem no dom e tende para a aliança segundo o desejo de Cristo em nós. Em última instância a ética da sexualidade é movida pelo Espírito, o amor, a liberdade. Por isso ela é uma ética do cuidado. Cuidar da sexualidade é cuidar do dom que é o outro para mim. E o cuidado tem como conteúdo a própria aliança ou o amor. Ela tem um caráter normativo porque a relação com o outro passa pela Lei da aliança que interdita destruir o outro, mas a ênfase está no cuidado da aliança e para que a aliança aconteça. No horizonte da ética do cuidado, a sexualidade aponta para a “personalização” (AA 153). A pessoa é única e se compromete “na via da unicidade” (AA 153). Por isso a ética da sexualidade remete ao cuidado da unicidade dos parceiros a fim de que ninguém seja destruído no desejo de desejar unir-se ao outro.

Por outro lado, a sexualidade é da ordem da intersubjetividade. A fim de que os parceiros se tornem uma só carne e que o vínculo da união carnal avance para a aliança, é necessário que ambos cuidem da relação. Que ambos se responsabilizem pela união que deve ser alimentada no amor para dar frutos. Lacroix recorda que a relação alicerçada no dom e na acolhida mútua faz com que o casal não se fixe no amor erótico, mas o abre para a própria relação amorosa. Do mesmo modo, a relação amorosa movida pelo desejo não pára na relação, mas se abre para a institucionalização do Desejo. A ética do cuidado insiste em que o amor se estruture em torno da instituição a fim de que ela promova e proteja a relação de toda violência e da injustiça. Nesse sentido, a dimensão pessoal interpessoal e institucional da sexualidade se dizem numa ética do cuidado do casal.

Enfim, graças ao evento Cristo, a ética da sexualidade como ética do cuidado encontra no Dom e na Nova Aliança do Cristo seu sentido pleno para o cristão. O cristão viverá, assim, sua sexualidade, tendo como referência e fundamento a Graça, o Dom e o Perdão do Cristo.

A expressão paulina “vosso corpo não vos pertence” revela a plenitude do significado da aliança. A relação do sujeito (cristão) com seu próprio corpo e com o outro vivido a partir da união carnal ganha densidade crística. Unir-se ao outro significa desapropriar-se, perder-se ou saber-se não pertencendo mais a si, mas ao outro em Cristo. Há uma incidência ética nesta desapropriação porque ao unir-se a outrem, engajo minha vida e minha palavra na entrega

pelo outro a quem me entrego. Nesse sentido a aliança estabelece um “acontecimento da palavra” (CC 294) e um evento da ação ética. Assim, a palavra leva além dela mesmo, sobretudo porque no caso do amor entre duas pessoas a palavra que circula entre ambos é a palavra feita carne; a palavra amorosa de um para com o outro onde o Cristo se fala nesse amor.

O amor, dinamismo da vida, é a vivência que engaja os sujeitos e a união dos corpos é a expressão de tal dinamismo. Desse modo os fatores que concorrem para o nascimento da aliança são “a palavra, o amor e a atração dos corpos” (CC 294). E a significação que os liga, afirma Lacroix, e classificamos como aliança trata-se de dom. Então, o dom é o ato mesmo do amor: “quer se trate da vida do sujeito, da vida do grupo ou da vida do casal, é sempre o dom que é unificador como o ato de amor” (CC 295). Sentir ser dom é sentir na carne, “em seu íntimo, a carne se experimenta como dada e feita para dar. Antes de exprimir uma exigência moral, o dom exprime a profundidade de nossa natureza” (CC 295) e porque “somos seres dados, nos descobrimos como seres feitos para dar” (CC 295).

Em síntese, a experiência de amor entre o homem e a mulher, cujas raízes são eminentemente carnis, e cuja participação no impulso vital os anima, mas que não se submetem às forças do instinto graças ao Dom e ao Desejo, longe de testemunhar uma queda do humano, são a condição mesma da possibilidade da aliança e do amor. Esta possibilidade constitui, finalmente, o sinal mais evidente de sua vocação de “ser porta-voz, do amor” uma vez que seu corpo é habitado pela palavra de Deus no mundo<sup>367</sup>. Entretanto, aquele que quer escapar da relação, e recusa o limite de seu corpo feito para o encontro com outro corpo; negando sua fragilidade, acaba por negar também o dom que nesta fragilidade mesma se mostra como lugar da espera da chegada de outrem.

O cristianismo tem uma boa notícia para nosso tempo quando se trata da ética da sexualidade. Sua antropologia proveniente da interpretação do evento Cristo Ihe permite pensar a sexualidade com base na incorporação ao Cristo movido pela Lei do Espírito que é a Lei do amor. A ética da sexualidade é inspirada no amor e por isso ela é uma ética do amor e para o amor que se concretiza na aliança.

---

<sup>367</sup> Le coeur de chair, 295.

Nosso itinerário procurou mostrar como a compreensão e a vivência da sexualidade estão ancoradas no corpo de Cristo, isto é, na pessoa, no amor e na história de Cristo que recria nossa humanidade e nos faz entrar num caminho de humanização da humanidade na sexualidade. Nele é possível viver a responsabilidade, o acolhimento, a ternura, o dom e o desejo como dom do Espírito que age em nosso corpo movendo nossa responsabilidade em humanizar nosso corpo e a sexualidade. Este caminho deflagra nos amantes o desejo de escrever uma identidade narrativa em contato com a história de vida do outro. Impulsionados pelo desejo e pelo Espírito, ela acontecerá perfazendo um caminho de amadurecimento contínuo que se manifesta na doação em vista da plenitude da aliança vivida em Cristo.

## CONCLUSÃO

Ao chegar ao fim de nossa reflexão, esperamos ter tocado o nosso leitor, a fim de que possa sentir gosto por um tema complexo, mas sedento de reflexão. Ao apresentarmos os pressupostos da ética da sexualidade, segundo Lacroix, almejamos mais semear perguntas a responder sobre a ética. Nosso objetivo foi de, ao apresentar tal ética, articulá-la com os pressupostos de uma ética teológica cristã. Esperamos ter tangenciado, ao menos, tal objetivo. Nesse intuito, somos movidos, com alegria, a continuar, na busca por sempre novos pressupostos. Pois não há como exaurir o tema e nem era nosso objetivo. Uma ética nunca se encontra concluída. Haverá sempre necessidade de reflexões novas para tempos novos.

Sendo assim, o caminho pelo qual iniciamos foi imprescindível. Pois, partimos da contemporaneidade e dela tiramos as consequências e desafios para uma ética da sexualidade. Mostramos que a experiência do corpo e a vivência da sexualidade estão ligadas. Contamos com a contribuição de outras áreas do saber como, por exemplo, a Psicologia e Sociologia. Nessa contextualização, desvelamos o corpo e a sexualidade na atual cultura somática. Estes encontram-se em uma verdadeira cama de Procusto. Pois, há que se configurar aos padrões apresentados. A busca pelo corpo perfeito proporciona uma busca ao corpo fetiche. E, a busca por uma sexualidade dos manuais, contribui para uma espiritualização desta. Quer dizer, constatamos um corpo e uma sexualidade desencarnados, sacralizados e separados do ser humano.

Entretanto, constatamos que a cultura somática tirou o corpo do esquecimento. E arrancou da sexualidade tabus que nos impediam de olhá-la mais positivamente. Encontramos, hoje, uma nova concepção de ser humano e novos desafios. Contudo, é para essa cultura que pensamos uma ética. Época em que a sexualidade se apresentou como “maravilha”, pois foi resgatada uma linguagem sobre ela. Apresentou-se também como “descaminho”, pois liberou-se o erotismo. Mas, finalmente, constatamos que a sexualidade é da ordem do “enigma”, pois a sexualidade não se reduz a linguagem, não se esgota no conceito, é mistério.

Tendo em vista a moral do espetáculo na qual estão inseridos o corpo e a sexualidade, a ética de Lacroix foi iluminadora. Com ela resgatamos a dinâmica do desejo, da ternura e da erótica. Lacroix, com sua ética nos revelou um corpo como corpo de carne. O corpo da sensibilidade.

A fenomenologia dos gestos carnais não nos permite fazer um discurso objetivo sobre o corpo e o sexo. Deixamos aparecer, se desvelar, “falar”. Pois ambos não se esgotam no conceito, por isso, não há como falar tudo sobre eles. Desabrochou, assim, uma poética da carícia, do abraço, do beijo, percebidos como preparação, celebração e promessa. O duplo movimento que se desenha é de dom e acolhida. Temos, assim, uma ética da sexualidade do dom, da acolhida, da abertura, do cuidado, da ternura e do desejo. Constatamos que nesse movimento de se dar e receber o sujeito se percebe fora si, ou seja, percebe o sentido que vem do outro, totalmente outro. O outro dá sentido à relação.

O autor, ainda, nos apresentou que, uma ética se constrói no tempo, na história. Ela tem uma narrativa, ou seja, um passado, um presente e orienta-se para o futuro. O engajamento dos amantes na relação dará significado à esta história. Este engajamento acompanha o cumprimento mais pleno de seu sentido na aliança entre os amantes. Essa é lugar de dom mútuo de duas liberdades, do enlaçamento de duas histórias. Sendo que o mais carnal, a união sexual, exprime o mais espiritual, a aliança dos corações. Evidenciamos, assim, que a ética proposta por Lacroix, insiste na unidade do ser humano, na afecção e na ternura. Pois, se não me afecto pelo outro eu não sou eu, sou estrangeiro a mim mesmo, se não me deixo afectar pela história, que acontece pelo outro na palavra do outro, no corpo a corpo com o outro, sou um eu ao meu lado<sup>368</sup>.

Nesse sentido, constatamos que a sexualidade não é puro instinto, pois está no âmbito do desejo. Desejo que nos move em direção ao outro como expressão carnal. Recuperar a visão do corpo-carnal que possui uma narrativa, uma história e se constitui como tal na relação com o corpo do outro, com a experiência da encarnação na teia de relações histórico-culturais. A carne do outro se apresenta a mim como interpelação e promessa. E a sexualidade é da ordem da geração da ternura e do amor e os integra. O corpo de carne é, então, lugar da acolhida do dom e da promessa. Uma das palavras éticas desvela-se no sentido do desejo de unidade. Ou seja, ser um com meu próprio corpo e com o corpo do outro. Não há fusão, há comunhão. É um chamado à decisão para acolher. É chamado, ainda, a responder, quer dizer, ser responsável pelo dom do outro. A resposta é uma atitude ética.

Contudo, a ética de Lacroix se apoiou na revelação cristã. Com a antropologia bíblica e teológica mostramos um ser humano unitário corpo-alma-espírito. Chamado à santidade. A

---

<sup>368</sup> VASSE, Vasse. *La chair envisagée. La génération symbolique*. Éditions du Seuil. Paris: 1988, 13.



abordagem do corpo e da sexualidade assumiu, então, o caráter eminentemente ético-teológico. Sendo assim, a ética cristã sente-se interpelada a dizer e a explicitar a compreensão humano-divina do sexo em vista da humanização da humanidade desde o corpo. A partir da abordagem da revelação cristã verificamos que a ética teológica cristã da sexualidade encontra-se na in-corporação ao corpo de Cristo.

Entretanto, a incorporação ao corpo, ao rosto, à história de Cristo nos remete a in-corporação ao corpo, ao rosto, à história do outro em Cristo. O dom de dar-se já está significado nos gestos carnis, entretanto, para que as significações se tornem realidade, verificamos que a relação se integre em um contexto mais vasto: delicadeza, diálogo, fidelidade. A ética da sexualidade é movida pelo Desejo da aliança e pelo Dom que se faz Aliança.

Constatamos, ainda que é importante uma atualização responsável dos valores que correspondam à visão do corpo e da sexualidade, e que a teologia do corpo e a antropologia teológica oferecem para o agir do cristão. Quer dizer, abrir os braços para a aceitação da durabilidade, da integração da dimensão social do amor e a abertura à fecundidade. Sendo assim, unida ao evento Cristo, a ética da sexualidade como ética do cuidado encontra no Dom e na Nova Aliança do Cristo seu sentido pleno para o cristão. O cristão viverá, a partir daí, sua sexualidade, tendo como referência e fundamento a Graça, o Dom e Perdão do Cristo. A expressão paulina “vosso corpo não vos pertence” revela a plenitude do significado de tais expressões.

De outra parte, nossa orientação primordial é que somos templos do Santo Espírito. Na radicalidade do Dom somos chamados a ser santos. Nosso corpo é então membro de Cristo, templo do Espírito e corpo santificado para o Senhor. Na antropologia teológica o acolhimento do dom, ou seja, o dinamismo relacional é reconhecido, nomeado, celebrado em resposta a um apelo e como lugar de revelação: revelação do ágape divino como dom do Pai, energia do Espírito e configuração com Cristo.

Portanto, Lacroix nos devolveu a esperança de que nossa religião da encarnação, da eucaristia e da ressurreição tem muito a oferecer, ao reabrir-nos o caminho de acesso a sua fonte originária, que é a fé cristã, e colocou-nos em guarda contra todo seu idealismo. A Igreja possui uma leitura teológica capaz de tornar mais humanas a compreensão e a vivência da sexualidade. Enquanto cristãos, sabemos que a sexualidade nos habita por inteiro e atinge o

ser humano em seu aspecto carnal e espiritual. Pois, trata-se de uma integração da sexualidade ao mistério da salvação.

Hoje, assim como ontem, segue sendo difícil propor um estilo de vida conforme a utopia evangélica e ao mesmo tempo praticável, ou seja, ajustada a realidade humana e capaz de alargar suas fronteiras em sentido libertador e criativo. Nosso desafio é integrar a sexualidade de forma mais humana e nela perfazer um caminho de amadurecimento contínuo que se manifesta no total dom de si. Sendo assim, a espera contra toda a esperança do “já” construirmos e do “ainda não” esta por vir, é rechaçar a falta de otimismo.

Em suma, o tema de nosso estudo abriu muitos caminhos para se conceber uma ética cristã da sexualidade que seja capaz de responder aos desafios da contemporaneidade. Mas temos uma limitação evidente. A contribuição recebida nesta área foi quase somente masculina. Termino então este trabalho com muita alegria de poder contribuir enquanto mulher, no reconhecimento de tal alteridade sobre o tema. E, deixo aqui, o convite às mulheres, em particular, as teólogas, para que possamos, cada vez mais, contribuir com nossa reflexão para o futuro de uma ética cristã da sexualidade, quero dizer, para construí-la dia a dia, no reconhecimento da alteridade.

## REFERÊNCIA

### Bibliografia primária

#### A. Livros

1. LACROIX, Xavier. *Le Corps de Chair*. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour. Paris: Cerf, 2001<sup>4</sup>.
2. \_\_\_\_\_. (org). *Homem e mulher: a inapreensível diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
3. \_\_\_\_\_. *De chair et de parole*. Fonder la famille. Paris: Bayard, 2007.
4. \_\_\_\_\_. *La traversée de l'impossible*. Le couple dans la durée. Paris: Vie Chrétienne, 1997.
5. \_\_\_\_\_. *Le corps et l'esprit*. Paris: Vie Chrétienne, 1996<sup>2</sup>.
6. \_\_\_\_\_. *La confusion des genres*. Réponse à certaines demandes homosexuelles sur le mariage et l'adoption. Paris: Bayard, 2005.
7. \_\_\_\_\_. *Le Mariage*. Paris: L'Atelier, 1999.
8. \_\_\_\_\_. *Passeurs de vie*. Essai sur la paternité. Paris: Bayard, 2004.
9. \_\_\_\_\_. *L'avenir, c'est l'autre*. Dix conférences sur l'amour et la famille. Paris: Cerf, 2008.
10. \_\_\_\_\_. (org). *Oser dire le mariage indissoluble*. Paris: Cerf, 2008.
11. \_\_\_\_\_. *Les mirages de l'amour*. Paris: Bayard, 1997<sup>3</sup>.
12. \_\_\_\_\_. (org). *L'amour du semblable*. Questions sur l'homosexualité. Paris: Cerf, 1995.

#### B. Artigos

13. LACROIX, Xavier. "La tendresse est-elle l'amour?" <http://chemins.eklesia.fr/alliance/tendresse.php>. Acesso 05/7/2008.
14. \_\_\_\_\_. "L'anthropologie d'Emmanuel Lévinas". *Bulletin de L'Institut Catholique de Lyon* (jul/set 1987) 47-54.
15. \_\_\_\_\_. "La chair inspirée. Unité profonde du charnel et du spirituel. Signification de la sexualité". <http://chemins.eklesia.fr/alliance/charnel.php>. Acesso 5/3/2007
16. \_\_\_\_\_. "La tendresse est-elle l'amour?" <http://chemins.eklesia.fr/alliance/tendresse.php>. Acesso 05/7/2008.
17. \_\_\_\_\_. "Le coeur de chair". *Alliance* 69/70 (1990) 11- 16.
18. \_\_\_\_\_. "Le corps à venir". *Lumière et vie* 179 (1986) 75 - 91.
19. \_\_\_\_\_. "La paradoja del amor". [http://www.todomujer.cl/relacion\\_hombre\\_mujer/000320.php](http://www.todomujer.cl/relacion_hombre_mujer/000320.php)
20. \_\_\_\_\_. "Le chemin du créateur". *Lumière et vie* 40/203 (nov. 1991) 15-24.

21. \_\_\_\_\_. “Le corps à venir”. *Lumière et vie* 30/179 (1986) 75-81.
22. \_\_\_\_\_. “L’unique et sa fidélité. Éthique, foi et indissolubilité”. *Lumière et vie* 41/ 202 (1992) 79-88.
23. \_\_\_\_\_. “Paradoxe transmission. Cashiers pour croire aujourd’hui”. *Vie Chrétienne* 11 (1988) 26-30.
24. \_\_\_\_\_. “Du désir à l’amour. Éléments pour une éthique de la vie sexuelle”. *Seve* 512 (1989) 547-551.
25. \_\_\_\_\_. “Du sentiment amoureux au lien d’Alliance”. [http://www.chemin-neuf.org/tychique/141/Xavier\\_lacroix\\_141.html](http://www.chemin-neuf.org/tychique/141/Xavier_lacroix_141.html). Acesso 05/05/2008.
26. \_\_\_\_\_. “O Nó de três fios”. [http://www.ens2000.org/files/Lacroix\\_portugues.doc](http://www.ens2000.org/files/Lacroix_portugues.doc). Acesso 23/05/2008.
27. \_\_\_\_\_. “¿Por qué um solo amor? *Selecciones de Teologia*. 3/132 (1994) 351-355.
28. \_\_\_\_\_. “Tu aimeras ton prochain comme toi-même”. *Croire aujourd’hui* 138 et 139 (2002) 7-10.
29. \_\_\_\_\_. “Una palabra sobre la sexualidad en la época del sida”. *Selecciones de Teologia*. 3/ 131 (1994) 225-230.

## **Bibliografia secundária**

### **A. Livros**

30. ANATTRELLA, Tony. *O sexo esquecido*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
31. \_\_\_\_\_. *O amor e o preservativo*. São Paulo: Loyola, 1999.
32. ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
33. ARENDT, Hanna. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 1993<sup>6</sup>.
34. BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
35. BRETON, David. *Adeus ao corpo*. Antropologia e sociedade. São Paulo: Papirus, 1999.
36. \_\_\_\_\_. *A Sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
37. \_\_\_\_\_. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
38. BRUCKNER, Pascal; FINKIELKRAUT, Alain. *A nova desordem amorosa*. São Paulo: Brasiliense, 1977.
39. CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna*. Introdução às teorias do contemporâneo. São Paulo: Loyola, 1993.
40. COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura*. Corpo e consumismo na moral do espetáculo. Rio de Janeiro: Garamond, 2005<sup>4</sup>.
41. DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
42. FOULCAUT, Michel. *História da Sexualidade: A vontade do saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985<sup>6</sup>.

43. FUCHS, Eric. *Deseo y Ternura: fuentes e história de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995.
44. GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
45. GRÜNDEL, Johannes. *Temas atuais da teologia moral*. Petrópolis: Vozes, 1973.
46. GUILLEBAUD, Jean-Claude. *A Tirania do Prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
47. HENRY, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.
48. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001<sup>5</sup>.
49. KUNDERA, Milan. *A insustentável Leveza do ser*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985<sup>43</sup>.
50. LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997.
51. LIPOVETSKY, Gilles. *A terceira mulher. Permanência e revolução do feminino*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
52. LOYOLA. Maria Andrea (org). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do RJ, 1998.
53. MARION, Jean-Luc. *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: Cuento de Plata, 2005.
54. \_\_\_\_\_. *Le phénomène érotique. Six meditations*. Paris: Grasset, 2003.
55. MARTINI, Carlo M. *Diálogos noturnos em Jerusalém*. Sobre o risco da fé. São Paulo: Paulus, 2008.
56. MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. *Pensar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004.
57. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
58. MURARO, Rose Marie. *Libertação Sexual da Mulher*. Petrópolis: Vozes, 1970.
59. PACKARD, Vance. *A Revolução Sexual*. Rio de Janeiro: Record, 1968.
60. RUDELIC-FERNANDEZ, Dana, et al. *A Sexualidade tem Futuro?*. São Paulo: Loyola, 2002.
61. SÉGUIN, Michel. *A contracepção e a Igreja*. Balanço e perspectiva. São Paulo: Paulinas 1997.
62. THEVENOT, Xavier. *Perspectivas éticas para um mundo novo*. São Paulo: Salesiana, 1984.
63. VASSE, Denis. *La Chair envisagée*. La génération symbolique. Paris: Seuil, 1988.
64. VIDAL, Marciano. *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1999.

## **B. Artigos**

65. CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. “O ‘pôr-se a ver’ do corpo e o ‘pôr-se a aparecer’ do mundo, segundo Merleau-Ponty”. *Agora filosófica* 2 (jul/dez 2005), 33-62.

66. COSTA, Jurandir Freire. “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 21/7/2007.
67. GALIMMETI, Umberto. “Corpo e técnica: uma relação em transformação”. [http://www.unisinos.br/\\_ihu/index.php?option=com\\_noticias](http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias) . Acesso 4/12/07.
68. LEGRAND, H. “Les femmes sont-elles à l’image de Dieu de la même manière que les hommes?”. *Nouvelle Revue Théologique* 128/2 (2006) 214-234.
69. LUCIA, Maria Cristina de. “A ditadura do corpo”. [www.terra.com.br/istoe/1865/1865\\_vermelhas\\_01.htm](http://www.terra.com.br/istoe/1865/1865_vermelhas_01.htm) - 20k. Acesso 13/07/2006.
70. MARTINI, Carlo. “A Igreja deve ter a coragem de se reformar”. [http://www.unisinos.br/\\_ihu/index.php?option=com\\_noticias&Itemid..](http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid..) Acesso 5/6/2008.
71. RELATORIO KINSEY. [www.kinseyinstitute.org](http://www.kinseyinstitute.org). Acesso 5/10/2006.
72. RICOEUR, Paul. “A maravilha. O descaminho, o enigma”. *Paz e Terra* 5 (1967) 27-38.
73. SCARAFFIA, Lucetta. “Confiança de Paulo VI na pessoa diante do desafio da ‘libertação sexual’”. <http://www.zenit.org/article-18368?l=portuguese>. Acesso 08/5/2008.
74. SIBILIA, Maria Paula. “Antes o íntimo era secreto, agora se torna público na Internet”. [http://www.unisinos.br/\\_ihu/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=16882](http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=16882). Acesso 24/9/2008.
75. \_\_\_\_\_. “Uma mutação antropológica. Controle total sobre a natureza e sobre o corpo humano”. [http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=14258](http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=14258)>. Acesso 27/5/2008.
76. VIAN, Giovanni Maria. “A encíclica de Paulo VI, segundo o diretor de L’Osservatore Romano”. [www.zenit.org/article-18358?l=portuguese](http://www.zenit.org/article-18358?l=portuguese). Acesso 08/5/2008.
77. VINCENT, Catherine. “As formas possíveis de fazer sexo em 2050”. <http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/lemonde/2008/03/27/ult580u2984.jhtm>. Acesso 27/3/2008
78. ZIZEK, Slavoj. “As estruturas não caminham pela rua! O maio de 68, segundo Zizek”. [http://www.unisinos.br/\\_ihu/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=13629](http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=13629). Acesso 2/5/2008.

### Dicionários

79. LACOSTE, Jean-Yves. Dicionário Crítico de teologia. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004.
80. PRÉVOST, Jean-Pierre. Nouveau Vocabulaire Biblique. Paris: Bayard, 2004.

81. SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. V. II. São Leopoldo: Unisinos, 2003, 360.
82. SPONVILLE, André-Comte. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
83. SOMÁTICO. In: ARNOLD, W.; EYSENCK, H. J.; MEILI, R. *Dicionário de Psicologia*. V. III. São Paulo: Loyola, 1982, 372.
84. VIDAL, Marciano. *Diccionario de ética teológica fundamental*. Navarra: Verbo Divino, 2000.

#### **Documentos da Igreja**

85. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Orientações educativas sobre o amor humano*. 1984.
86. PAULO VI, Papa. Carta Encíclica *Humanae Vitae*. Sobre a Regulação da natalidade. Petrópolis: Vozes, 1968.
87. VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 1966.
88. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração acerca de algumas questões de ética sexual. Persona Humanae*. Petrópolis: Vozes, 1975.

#### **Bíblias**

89. BÍBLIA Tradução ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.
90. BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.