

dependência. Por um lado, a descoberta progressiva que a Igreja, conduzida pelo Espírito, vai fazendo da "insondável riqueza de Cristo"³⁵ depende em larga medida da sua capacidade de escuta e de simpatia em relação às aspirações humanas, da sua leitura dos sinais dos tempos. É a partir da interpelação do mundo, nomeadamente das questões por ele levantadas, que a Igreja é levada a ajustar criticamente e a aprofundar a sua leitura da Boa Nova e assim se pode redescobrir profética, em cada século. Por outro lado, as certezas que lhe vêm da revelação, o facto de ser portadora dos desígnios de Deus sobre a humanidade, ajudam-na, como já vimos, a discernir e a criticar os valores socialmente propostos. Num caso como no outro, tudo começa pela capacidade de ouvir e aprender com as aspirações do mundo. Só quando realmente as assume é que pode depois descobrir, na fidelidade e a partir da inesgotável novidade da Palavra de Deus a mensagem profética de que o mundo precisa. Mas não chega, é necessário que a Igreja não fique por aí e, para sempre situada na escuta desses grandes anseios, contribua, pelo diálogo, para a elaboração de uma sabedoria do agir que, sendo genuinamente cristã seja também operativa, realista e, além disso, inteligível ao contexto cultural.

MATEUS CARDOSO PERES, O.P.

Sexualidade e norma moral Novos pressupostos teológicos para refazer o significado da norma

Quem se propõe abordar a sexualidade do ponto de vista ético, encontra-se numa situação bem incómoda. Não, por certo, pelo facto de existir uma incompatibilidade de princípio entre estas duas realidades, mas pela sensação de que a simples justaposição destas duas palavras desencadeia a dissonância de um desencontro, tornado proverbial nos nossos dias. Existe uma mentalidade, muito corrente em alguns meios, segundo a qual a ordenação da sexualidade pelas normas da moral, sobretudo da chamada moral judaico-cristã, resultou em grave prejuízo para a primeira. Sendo assim, a sexualidade só tem a ganhar com a efectivação de um divórcio que surta efeitos no mais breve prazo possível, sob pena de a coabitação continuar a desencadear os efeitos perversos que se têm visto até agora.

Por outro lado, a vivência da sexualidade sem ética parece ter efeitos ainda mais perniciosos, como se, parafraseando os evangelhos, uma vez expulso o antigo demónio da moral, este recrutasse uma orda maior de companheiros que, rapidamente, se instalam na casa vazia e arrumada, de forma que o estado final é muito pior que o anterior. De facto, um comportamento relativo à sexualidade caracterizado pela espontaneidade, quando não pela anarquia, aparece insatisfatório e desiludente para os nossos contemporâneos. Os mesmos sujeitos que ergueram a bandeira libertária por uma sexualidade sem constrangimentos normativos encontram-se a braços com uma perda de significado existencial do sexo e mesmo com o que se pode chamar uma entropia do desejo sexual. Parece, portanto, que não se pode viver com as regras de uma moral que se hostiliza,

³⁵ Ef. 3, 8.

mas que, por outro lado, a ausência da norma cria um vazio e um tédio mil vezes pior ainda que o primeiro estado.

Pode-se iluminar cientificamente a sexualidade humana partindo de diversos pontos de vista. A nós interessa-nos reflectir sobre o assunto com base no ponto de vista moral, mais precisamente sob o ponto de vista do significado e do fundamento da norma moral. Este texto visa sobretudo confrontar-se com a inadequação da norma tradicional cristã para a sexualidade e com o desafio de lhe refazer o significado antropológico e teológico, por forma a que a norma moral apareça aos nossos contemporâneos na sua faceta libertadora de mais e melhor vida, e como estrada segura para uma existência sensata e realizada¹.

1. A sexualidade no mundo de hoje: recusa da moral e obediência a instâncias de substituição

As razões mais profundas do desencontro entre sexualidade e moral cristã virão mais adiante. Para já permita-se-nos observar que a emancipação da sexualidade por relação a uma qualquer instância de cariz moral, como se se pudesse viver sem ela, está longe de ser um dado definitivamente confirmado. Pelo contrário, não seria difícil demonstrar como, tendo expulso a moral e os seus pretensos constrangimentos, a vivência actual da sexualidade se foi lançar inocentemente nos braços muito mais constrangedores de uma outra qualquer instância de domínio, com essa dose imensa de falta de espírito crítico que existe na cultura pós-moderna. Uma breve análise pode convencer-nos desta afirmação².

De facto, parece não existir para os nossos contemporâneos nenhuma espécie de dúvida diante do axioma pretensamente científico de que, explicando completamente os mecanismos do funcionamento biológico e psíquico do sexo, todas as frustrações serão eliminadas e tudo está resolvido no que se refere à felicidade da vida sexual. Ideia por demais inocente mas que, não obstante, orienta certas tendências de opinião e motiva algumas batalhas que se têm comba-

¹ Este estudo teve como ponto de partida e reproduz a parte essencial de uma alocução proferida em Coimbra, nas IV Jornadas de Universitários Católicos, a 22 de Novembro de 1992.

² Ver, por exemplo, o texto: F. SAVATER, *Um mundo melhor no horizonte 2000?*, in Caderno especial de *Público: O novo Planeta*, Lisboa 1992, p. 92.

tido na nossa sociedade, por exemplo no que toca a algumas propostas de educação sexual, à desinibição com que comunicadores dos mass media põem diante de plateias agradecidas e atónitas todos os mistérios da vida sexual. Para já não falar nos inefáveis conselhos que são veiculados com a maior naturalidade por publicações que circulam em centenas de milhar de exemplares. Neste sentido, moralizar é conhecer. A ciência, ou o seu duplo, torna-se uma instância moral.

Entre as ciências autênticas, a medicina ocupa um lugar muito especial. As suas grandes e inegáveis conquistas e sucessos vieram granjear-lhe um prestígio social, a ponto de ela se tornar um saber hegemónico no que se refere ao homem e ao seu destino. Ora, pela via de um efeito secundário, a medicina tornou-se nos nossos dias a instância tuteladora da vida e a vigilante paternalista sobre a vivência da sexualidade. O imperativo, assumido com pavor quase neurótico, de preservar a saúde dos contágios de todo o género, sobretudo dos contágios contraídos por via sexual, tornou-se uma verdadeira obsessão que foi assumida mesmo pelo sistema político de saúde e por outras instâncias. Basta olharmos a campanha de promoção do sexo sem risco, sob estricte vigilância médica. Neste caso, a moralização da sexualidade é assumida por uma ideologia subjacente à medicina que, assim, ocupa também o lugar deixado vago pela moral tradicional.

Para darmos apenas um exemplo mais, podemos ainda encontrar a instância moralizadora noutra lugar interessante, ou seja, aquele em que o critério moral se encontra simplesmente no sucesso amoroso ou, mais precisamente, no êxito do orgasmo. O lugar da salvação é o activismo do prazer, buscado de todos os modos e com todas as pedagogias. E é também o lugar do critério moral. Este modo de ver tem simultaneamente a ver com a ideologia moderna do progresso e com a tentativa da instância económica de assumir a dianteira na influência social.

Outras vezes, reconhecemo-lo finalmente, podemos identificar uma certa tentativa "surrealista" e libertária, tipicamente pós-moderna, de baratear a ética sem lhe encontrar nenhum sucedâneo digno desse nome, a não ser o cinismo mais escancarado³.

³ Entre muitos outros exemplos, cf. o texto publicado em *Público. Caderno Pop Rock*, de 18. 11. 1992, p. 12.

Esta introdução mostra-nos a dificuldade de conjugar a sexualidade e a moral. É complexa a aproximação de ambas. Concentremos a partir de agora o nosso olhar na teologia moral cristã e tentemos encontrar uma inteligibilidade para a fenómeno da rejeição dela, mesmo que seja para procurar pastagens, sem dúvida, ainda mais magras, como acabámos de ver.

2. A norma cristã para a sexualidade, na perspectiva tradicional

Entre as razões do desencanto do nosso mundo pela instância cristã de moralização da sexualidade encontra-se certamente o atraso com que temos renovado o nosso projecto moral. De facto, apesar do longo caminho andado nas últimas décadas, no esforço de refazer a moral teológica nos seus fundamentos e nos seus diversos aspectos, existem campos que se mantêm muito imperfeitos e problemáticos. A sexualidade é um deles. Se o período imediatamente a seguir ao Concílio Vaticano II (1962-65), foi feito um grande caminho no que toca, por exemplo, ao diálogo da moral cristã com as ciências humanas e à procura de novos paradigmas para a moral da sexualidade, mais compreensíveis para o nosso contexto cultural, a verdade é que esse esforço, que chegou a produzir alguns trabalhos inovadores⁴, não foi ainda satisfatoriamente coroado de êxito.

Chegou a altura de perguntarmos: qual o caminho que a moral cristã propõe para a moralização da sexualidade? Ou então: que norma fundamental aponta a ética cristã à sexualidade humana?

Tradicionalmente, a moral enquadra a normatividade para a vida sexual dentro do esquema dos mandamentos (neste caso, do sexto e nono mandamentos⁵) ou então dentro do esquema das vir-

⁴ Lembremos algumas obras inovadoras: A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia 1972; J. M. POHIER, *Le chrétien, le plaisir et la sexualité*, Paris 1974; M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, Salamanca 1972; e ainda o trabalho de um teólogo protestante: E. FUCHS, *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Genève 1979. Para uma panorâmica deste quarto de século, ver B. HAERING, *25 Jahre katholische Sexualethik*, in *StMor* 20 (1982) p. 29-66.

⁵ Ex. 20, 14. 17: "Não cometerás adultério"; "Não cobiçarás a casa do teu próximo: não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem nada do que lhe pertença". Na sua forma cristã, estes dois mandamentos soam: "Guardar castidade nas palavras e nas obras; Guardar castidade nos pensamentos e nos desejos".

tudes (neste caso, da virtude da castidade e também do pudor e da temperança). Destas duas direcções se fazia decorrer um grande número de normas concretas.

Um e outro destes esquemas se tornaram praticamente insignificantes para a nossa cultura, devido à inadequação dos seus pressupostos. Vejamos este ponto mais de perto⁶.

Nesta forma de reger a sexualidade, está patente um universo rígido e fixista que já não é defensável depois de tudo o que as ciências humanas nos ensinaram sobre a plasticidade e condicionamento do que se refere ao comportamento sexual. A normatividade do impulso sexual não pode ser concebida rigorosamente "a priori", ignorando os valores e significados antropológicos nem a historicidade da sua vivência e compreensão pelos sujeitos. De facto, se é verdade que existem coisas que são relativamente firmes no mundo da sexualidade (como sejam a proibição do incesto, da homossexualidade, do adultério) outras estão mais abertas à variabilidade das circunstâncias. Este universo fixista mostra-se ainda na exclusiva visão da moral pelo aspecto do limite, excluindo totalmente o aspecto inovador. Ora, podemos perguntar se a moral da sexualidade tem de ser fixista por natureza e não estaria aberta à dimensão profética que a teologia desenvolve em muitos outros campos da sua actuação, como seja no campo social. Para já, deixamos apenas a interrogação.

A norma geral, na sua formulação tradicional, enferma ainda de um paradigma inaceitável que é o fisicismo ou biologismo. Este consiste em eleger como padrão moral a conformidade com os processos biológicos. O sexo seria justificado em função exclusiva da fecundidade, mesmo no matrimónio, e todas as outras intervenções, como seja o uso de um contraceptivo hormonal, seriam julgados pela sua inconformidade com o normal desenrolar do processo biológico. Mesmo o juízo moral da masturbação tinha a ver com a "perda do sémen", num sentido somente físico. É evidente que esta sacralização da ordem natural física, tomada com exclusividade, não é aceitável do ponto de vista ético. O recurso a uma natureza humana

⁶ Sobre estes pressupostos, podem ver-se, entre outros: A. VALSECCHI, *Nuevos caminos de la ética sexual*, Salamanca 1976, p. 74-96; M. VIDAL, *Moral de Actitudes II-II, Moral del amor y de la sexualidad*, Madrid 1991, p. 190-194.

normativa desempenhou um papel importantíssimo na história da moral cristã. Porém, nestã sua acepção exclusivamente biológica, o conceito de “natureza” está desprovido de interesse. É imotivado, não toma a sério os dados das ciências do espírito e erige em padrão ético a realidade infra-humana. Se em muitas outras coisas vemos o homem desde a sua grandeza de “imagem” de Deus, como é que, relativamente à sexualidade, o havemos de ver por aquilo que o assimila aos animais, ao que o precedeu na cadeia ascensional biológica?

Sobretudo no que se refere ao esquema normativo do decálogo, existem pressupostos culturais inaceitáveis. Por exemplo, o que se refere à visão da mulher. Ela é tratada de uma forma um tanto coisificante nessa cultura antiga, mesmo em contradição com a mais genuína revelação bíblica que pressupõe uma rigorosa igualdade dos sexos. As novas aquisições da compreensão feminina da sexualidade vieram pôr a descoberto a irregularidade de tais formulações. Por sua vez, a revolução cultural e social no que se refere à condição feminina veio tornar actuais essas intuições de sempre da revelação cristã, que as formas de inculturação do cristianismo não puderam ou não quiseram lembrar ao longo da história. A normatividade da moral cristã não pode, pois, continuar a jogar neste falso pressuposto sobre a reciprocidade dos sexos, sobretudo no que se refere a esse velho axioma de que a mulher honesta não tem desejo sexual, mas é completamente passiva. O mesmo se poderia dizer, de resto, de todas as formas socialmente comprometidas de moralizar a sexualidade, não só as opressivas da mulher, mas também todas as outras formas que são opressivas e limitadoras somente dos pobres. Algumas vezes pode-se identificar este comprometimento na pregação moral cristã.

Por sua vez, a moralização da sexualidade pelo caminho da virtude da castidade apresenta também muitas vias que não levam a parte nenhuma. Primeiro, a sua unilateral negatividade: moralizar significa reprimir o impulso sexual. Na sexualidade tudo é proibido, de forma que mesmo as práticas socialmente permitidas (como o matrimónio), são-no por uma concessão, quantas vezes vista como um mal menor. Apresenta como ideal a virgindade, e mesmo esta entendida em sentido predominantemente físico. Tem ainda como

defeito ser elitista, uma vez que reduz a perfeição da virtude apenas a quem se abstém totalmente da sexualidade, considerando que a vida matrimonial como tal é geralmente incapaz de viver a santidade até ao fim.

Existe ainda um outro escolho, este mais complexo ainda. A elaboração de uma ética da sexualidade tem estado condicionada pelo juízo que se faz sobre a bondade ou maldade do prazer. Ora, sabemos que o prazer foi visto de forma muito negativa na tradição cristã. Este elemento veio acentuar grandemente a visão negativa da sexualidade. De facto, muitas anormalidades da vida sexual eram vistas, não como caminhos sem sentido, ou seja, como pecado em si mesmos, mas a origem do pecado encontrava-se, mais precisamente, em serem “formas imoderadas de busca do prazer”. Este assunto do prazer requereria desenvolvimentos muito grandes. Notemos somente que um regresso às fontes bíblicas e da sã razão trouxeram uma apreciação do prazer como um facto ligado por Deus ao gesto sexual, do qual não é necessário desconfiar à partida, a menos que, mas aí já estamos no domínio da patologia, ele seja absolutizado e desligado da alegria, quer dizer, da vivência correcta da sexualidade.

Enfim, para concluirmos o elenco destes falsos pressupostos da norma moral da sexualidade, refiramos um último. Este tem a ver, por um lado, com o excessivo objectivismo espelhado em inúmeras proibições e, por outro, numa rígida catalogação dos actos pecaminosos da sexualidade, em relação aos quais não existiria mesmo “parvidade” de matéria. Esta falta de atenção à significatividade existencial da sexualidade, este fixismo que não distingue os comportamentos dum adolescente dos de uma pessoa adulta contribuiu grandemente para o recuo social da sorte da moral cristã da sexualidade.

Resumindo, podemos dizer que estas ideias subjacentes à moralização da sexualidade não servem a Deus nem aos homens porque certamente não vêm de Deus nem têm o homem por sujeito. São, em grande parte ideológicas, ou seja, correspondem a formas sociais e históricas que não são oriundas da recta razão humana nem da fé em Deus que se empenhou até ao fim por fazer livre e feliz esse homem, varão e mulher, que pôs na vida desde o princípio.

3. Raíz teológica da norma ética geral

Interrogue-mo-nos mais radicalmente ainda sobre o mal-estar que vimos existir na tarefa de moralizar a sexualidade. Ponhamos mesmo em causa a imagem de Deus subjacente à nossa moral, pois ela está implicada nos nossos raciocínios morais, em ordem a procedermos, depois, assumidamente, à parte positiva do nosso projecto.

Podemos formular assim a pergunta: por que razão a vida cristã, a santidade, pelo menos na sua perfeição, aparece, em grande medida, incompatível com a vida sexual? Por que razão, para aceitar a proposta de Deus, parece exigida ao homem a renúncia à sexualidade? A resposta levar-nos-ia demasiado longe em comparação com os limites deste trabalho. Mas tentemos uma resposta breve que consiste na caracterização de uma teologia "monoteísta" em confronto com uma teologia trinitária da sexualidade humana.

Uma teologia não trinitária tem apresentado maus resultados em muitas das suas conclusões sobre vários campos da teologia, tais como o mistério de Cristo e da redenção, a teologia da Igreja e dos sacramentos e, sobretudo, no que toca a antropologia e a moral que condicionam mais de perto a moral sexual. O traço mais identificativo desta teologia mostra-se no facto de ignorar o papel do Espírito Santo na criação e na história⁷.

3.1. No que ao nosso caso diz respeito, ou seja, à visão do homem como ser sexuado, esta teologia apresenta alguns contornos maiores. Antes de mais, assenta numa leitura da Bíblia em que o ser humano é visto como imagem criatural de Deus, de uma forma estática, quer dizer, abstraindo da sua condição sexuada. Ser "Imagem e semelhança de Deus" é um atributo exclusivo de Adão e, mesmo neste, ser "imagem" é algo localizado só na alma ou na

⁷ Os escritos mais recentes de F.-X. DURRWELL confirmam a sua convicção sobre a importância de uma teologia verdadeiramente trinitária, aplicada à cristologia, à redenção, ao tratado de Deus. Vejam-se, a título de exemplo, os seguintes escritos: *L'Esprit du Père et du Fils*, Paris-Montréal 1989; *Pour une christologie selon l'Esprit Saint*, in *NRT* 114 (1992) p. 653-677. Além de alguns outros teólogos que se juntam a este movimento, não podemos esquecer, do lado protestante, o nome de J. Moltmann que tem desenvolvido uma visão trinitária, nomeadamente, sobre a antropologia e a teologia da criação. Não existem, porém, muitos estudos no que toca à aplicação destes pressupostos à teologia da sexualidade. O texto de J. Moltmann, citado na nota seguinte, consagra-lhe algumas páginas.

inteligência, de forma que não tem nada a ver com a corporeidade e a comunhão. Eva, por sua vez, é imagem de Deus, no dizer de alguns testemunhos da tradição, por referência a Adão. Ou seja, os indivíduos são portadores da vida comunicada por Deus, de uma forma estática e solitária e a mulher tem a vida de Deus de uma forma subordinada.

Uma reformulação destas ideias passará por uma diferente leitura destes textos. Existe, de facto, um outro filão interpretativo desde Gregório de Nazianzo segundo o qual o homem que corresponde ao ser "imagem e semelhança de Deus" é a família originária, Adão, Eva e Set. Esta segunda maneira de ver, parece também cheia de significado e mesmo mais rica do que a primeira⁸. Na primeira, o homem é reflexo de Deus pela sua inteligência assexuada. Na segunda, o homem é imagem de Deus pela capacidade de comunhão radicada em todo o seu ser, o corpo incluído. Entre Adão e Eva, o texto bíblico coloca a primeira e mais radical forma de sociabilidade. Por outro lado, entre os dois e Set, filho de ambos, coloca a descendência-ascendência. Nestas relações originárias se situa toda a pessoa humana.

Esta diferente maneira de ver as coisas tem a vantagem de incluir o corpo, e não somente a alma ou a inteligência, no ser "imagem de Deus". Esta inclui o homem todo, corpo, alma, espírito. Se o corpo está incluído, quer dizer que a masculinidade e feminilidade, ou seja, a sexualidade, são reflexo criatural de Deus no mundo.

A antropologia bíblica do Novo Testamento é incompreensível sem este pressuposto. Como pode S. Paulo (cf. 1 Co 6, 15. 19) dizer que o corpo humano é membro de Cristo e templo do Espírito Santo se não estiver possuído por esta dignidade originária? Por sua vez, Cristo, novo Adão, é "Imagem de Deus invisível, Primogénito de toda a criatura" (Cl 1, 15) na sua condição glorificada, quer dizer, de corpo glorificado, capaz de uma comunhão infinita, contida na expressão "espírito vivificante" (1 Co 15, 45).

No primeiro caso, temos uma interpretação da Escritura sem referência ao Espírito Santo. No segundo temos uma interpretação

⁸ Sobre este outro filão exegético e teológico, ver: J. MOLTSMANN, *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Trinitarische Pneumatologie*, in *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Roma 1983, p. 921-937.

em que o Santo Pneuma enche de luz não só o mistério de Cristo como o mistério do homem. A primeira é estática. A segunda, sem a qual as expressões de Paulo são ininteligíveis, vê o mistério de Cristo centrado na sua capacidade de comunhão com o Pai e com a humanidade, comunhão mediada, naturalmente, pelo seu corpo. A primeira não tem nenhuma necessidade de fazer referência ao tempo do aprofundamento dessa comunhão, ao passo que esse ponto, a temporalidade, é central na segunda.

3.2. Podemos tentar aplicar estes princípios a uma teologia da sexualidade que nos leve a formular pressupostos aptos para construir uma moral da sexualidade? Tentemos.

Esta teologia trinitária leva-nos a concluir que ser homem, à imagem de Deus, é ser afectável, quer dizer, ter acesso à vida, no seu sentido amplo que não exclui mesmo a vida da graça, a partir da comunhão recebida de outrem, em último caso, de Deus, na comunhão com Cristo, o Filho no mundo. Daqui decorre que a condição corporal e sexuada não é algo accidental no que toca ao ser “imagem” de Deus, mas é mesmo o seu vestígio mais evidente. Com efeito, a sexualidade exprime a singularidade da pessoa mas também a sua indigência que apela à sociabilidade.

Falar de corpo sexuado, de relação, é falar de devir, é falar de morte. A relação aprofunda-se no tempo, exprime-se reiteradamente, estanca-se no encontro com a morte, que lhe põe a chancela da definitividade. Ora, a sexualidade é a marca da temporalidade e da mortalidade impressa na carne do ser humano, na medida em que o situa numa cadeia de gerações, de onde tem a vida primária, e no contexto comunitário social, de onde tem acesso à vida da liberdade.

No fundo, podemos dizer que ser sexuado-mortal-temporal-discursivo são as grandes coordenadas antropológicas do homem como ser filial. Ser sexuado enraíza, então, profundamente, no ser filial, de forma que não é a sua vergonha mas a sua grande honra, a possibilidade que Deus lhe deu como ser “capax Dei”, de assimilar a sua vida divina. Esta não aparece então como incompatível com a vida divina, mas a sua antecipação na situação de “viator”. Repare-se que se fala da condição sexuada, e não certamente do exercício da sexualidade que já é um aspecto mais ambíguo.

Nestas breves observações, pode-se ainda perguntar: o que é o pecado, nomeadamente aquele pecado que a Escritura situa na origem do homem e que lhe condiciona toda a vida e mesmo a vida do mundo e da sociedade? Este pecado costuma ser aproximado do terreno da sexualidade. Isso só é verdade, se tivermos em conta que consiste numa perversão do desejo humano, e que, portanto, não perturbou somente a sexualidade mas todos os aspectos da existência. O primeiro pecado não consistiu em querer usurpar a qualidade divina, pois era isso que Deus queria dar ao homem desde o princípio. O pecado é uma traição da liberdade que consiste precisamente na recusa da condição desiderante. Mais propriamente, o homem recusa ser livre como ser afectável e como ser de desejo, quer dizer, recusa a vida como uma comunhão gratuita, estendida no tempo, suplicada cada dia de novo. Pelo contrário, usurpa essa condição, procurando ser livre pela força, na afirmação do seu poder de primeira pessoa, poder que, uma vez invertida essa condição prévia criatural, já não existe mais. Neste sentido, o pecado é a recusa da filiação e vem a coincidir com a usurpação da paternidade. O pecado não provoca a ira de Deus Pai, mas provoca a sua grande compaixão, o seu padecimento por ver doravante o homem impotente.

A redenção que Cristo operou não é de forma nenhuma um sofrimento em vez do culpado mas consiste na reabilitação da condição desiderante do homem, na abertura do caminho do desejo filial. O sofrimento do Filho, o suplício da cruz, foi ocasionado pelo esforço de reabrir um caminho que estava fechado por toda uma longa série de perversões e recusas transformadas em estruturas sociais e existenciais pecaminosas. Foram essas que Jesus enfrentou até à cruz, com a liberdade que impressionava os seus contemporâneos. Resgatando o desejo humano da sua perversão, a redenção que temos na nossa comunhão corporal com Cristo glorioso inclui a redenção da sexualidade. Sendo o pró-existente por todos e para todos, Cristo resgata o amor humano que tem expressão originária, terrena, no encontro dos corpos sexuados.

4. Critérios novos para uma nova norma moral

A partir daqui, podemos assentar um conjunto de critérios em ordem a formular, de maneira significativa e mobilizadora, uma nova norma moral geral sobre a sexualidade humana.

4.1. Em ordem a isso, recordemos alguns dados da mensagem bíblica sobre a sexualidade⁹ mais em concreto. A revelação escriturística representa uma secularização sem paralelo dentro do mundo antigo: a sexualidade é condição da separação do homem em relação aos deuses e, portanto, condição da sua existência humana autónoma. O sexo não refere o homem directamente a Deus, mas o sexo refere o sujeito ao outro sexo, e os dois aos ascendentes e descendentes. A sexualidade está balizada pela comunhão entre sujeitos de sexo diferente, mas de igual destino e dignidade, aberta à fecundidade dessa relação (Cf. Gn 1, 27 s.). O pecado afecta gravemente esta comunhão, como se vê na menção do pudor (Cf. Gn 2, 25), gravidade que, a partir daí, se estende a outros sectores da vida em sociedade: vingança e poligamia de Lamec, inquinação geral da sociedade e mesmo do cosmos. Mesmo assim, este projecto é querido por Deus como projecto salvífico, como se vê nas metáforas dos profetas (Os 1-3; Jr 2, 20-25; etc) que o tomam para exprimir a fidelidade de Deus ao seu povo e infidelidade do povo a Deus.

Cristo relê o projecto com o seu estatuto de intérprete definitivo dele. Mesmo para além da dureza histórica do coração humano que não evita o divórcio, Cristo leva o amor do casal humano ao seu "telos", como "no princípio" (Cf. Mt 19, 3-12 //), leva esse amor a ser mesmo um "grande mistério" que fala visivelmente da comunhão total do homem com Deus em Cristo.

O Novo Testamento revela ainda o Evangelho do amor virginal. Só na nova economia da graça este aspecto foi posto a descoberto. É o próprio Cristo quem testemunhou e viveu o seu amor total aos outros, numa condição sexuada, mas virginal. Doravante, os dois modos, conjugal e virginal, inseparáveis ajudam-se mutuamente a iluminar o mistério cristão da sexualidade. A comunhão e a fecundidade próprias da existência sexuada aparecem-nos com uma dupla

⁹ Sobre este ponto, consultar: VIDAL, *Moral del amor*, p. 107-117.

vertente. Podem assumir aquilo que talvez se possa chamar um carácter intensivo, como é o caso do matrimónio, ou extensivo, como é o caso da virgindade/celibato. Com efeito, o amor "até ao fim", conforme o único caminho de Jesus, é mediado, no matrimónio, antes de mais, por uma pessoa e por uma família, enquanto que, no outro caso, se concentra mais directamente na solicitude por todos. Mas este carácter de particularidade e de generalidade são comuns às duas formas de vivência do amor.

4.2. A sexualidade há-de pois ser entendida cristamente dentro de um projecto de advento e de crescimento, não de um sujeito indiferenciado, mas de um sujeito determinado, de uma forma radical, na sua existência, pela sexualidade. Crescer moralmente, é crescer como mulher ou como varão. Através da sua vivência livre da condição sexuada, o sujeito dá à luz a si mesmo, mediante os gestos de uma práxis culturalmente situada.

Moralizar a sexualidade, não aparece, pois, simplesmente sob a forma de pôr balizas a um instinto que é potencialmente violento e incontrolável e que, apenas por isso, é preciso domesticar socialmente. Esta preocupação, real, não pertence propriamente à moral, mas à cultura e ao direito. Do mesmo modo, o matrimónio não é simplesmente a institucionalização de um amor que não subsiste por longo tempo sem a força de um vínculo jurídico. Moralizar a sexualidade aparece sob o aspecto positivo, ou seja, como a invenção de caminhos sensatos, segundo os critérios da revelação de Deus e da razão e história dos homens, para realizar o homem e a mulher e a criança, enquanto seres sexuados. Esses caminhos são o percurso histórico do homem para chegar até Deus que os cria desde a plenitude para onde o chama.

Se na vivência autêntica da sexualidade está latejante uma vida que não é estranha à vida divina, então o prazer que acompanha e coroa o gesto sexual é mesmo o esplendor e a glória do homem e da mulher como criaturas de Deus. O prazer vai ser encarado pela moral como algo de positivo, ligado à alegria, e que pode, com esta condição, sem obsessão de pecado, ser buscado por si mesmo. Ele pode tornar-se hegemónico e doentio, mas diante disso tem a sabedoria moral de precaver-se tanto como diante de todas as outras ocasiões de pecado.

Temos assim estabelecidas algumas coordenadas que balizam uma moral da sexualidade centrada na pessoa, na ternura, na existência histórica e na responsabilidade filial.

5. Norma moral geral para a sexualidade

Passemos ao último reduto, quer dizer, à formulação de uma norma geral para a sexualidade e, também, à tentativa de identificação possível do pecado sexual.

5.1. Vejamos como um autor justamente famoso como M. Vidal formula esta norma moral geral: “Um comportamento sexual é bom (moralmente falando) se ‘personaliza’ ou tende a ‘personalizar’ o homem. Isto supõe que o dito comportamento sexual está ‘integrado’ dentro do conjunto harmónico da pessoa”¹⁰.

Esta formulação pode ser aceitável para substituir o apelo aos mandamentos e à virtude da castidade, tidas em conta algumas observações. Primeiro, a palavra “personalizar” não pode ser entendida no contexto pós-moderno em que quer dizer o recuo do sujeito para dentro de si mesmo, numa era de comunicação massificada e consumista. Aqui, personalizar tem de significar a experiência e o crescimento do sujeito pela graça do encontro com o outro. Neste sentido a vivência sexual moralmente boa é um viver a caminho da total comunhão, da existência totalmente personalizada: a pessoa subsiste a partir do outro e chegou a ser totalmente sujeito da sua própria vida, exprimindo isso de uma forma visível, sob a forma de uma linguagem feita de palavra, gesto, presença. Podemos ilustrar isto por recurso a um jogo de palavras entre o sentido de “interdito” (que era tudo sobre sexo na moral tradicional) e entredito, que é a condição da verdade moral nos gestos sexuais e sexuais, no sentido de o gesto sexual ser a forma de diaconia mais radical que as pessoas de sexo diferente podem conceber entre si. O mesmo se podia dizer de “interesse”: o comportamento moralmente bom é o que exprime o “inter-esse” (existir na comunhão) e não o “interesse” egoísta de um dos sujeitos. Na prática, trata-se de exprimir a exigência de passar de um comportamento sexual con-

¹⁰ VIDAL, *Moral del amor*, p. 194 s.

cupiscente a um comportamento benevolente ou, dito ainda de outro modo, de passar do sexo experimentado como necessidade fisiológica, ao sexo na sua forma de desejo do outro enquanto outro e não do que, no outro, me compensa.

A segunda condição é que “personalizar” exprima uma compreensão adequada tanto da personalidade como da pessoa humana. No nosso caso, pressupomos uma compreensão cristã das duas realidades. Pessoa no sentido autenticamente cristão, quer dizer, existindo por comunhão no corpo de Cristo, ou na perspectiva desse encontro decisivo. Personalidade, por sua vez, não pode ser um conceito redutor, como acontece frequentemente com as ciências humanas. Para nós, trata-se do “conjunto ordenado, equilibrado e disciplinado de reservas dinâmicas, conscientes e livremente integradas pelo ser humano no seu “eu” interior”¹¹. Personalidade é um ponto de chegada, tida em conta a educação, a história, o esforço e a ascese em ordem a um crescimento sem limites.

Esta norma tem de ser entendida num contexto comunitário e social. Se é verdade que o gesto sexual se refere, na sua última expressão, à intimidade conjugal, não é menos verdade que esse gesto compendia todas as coordenadas do humano: o instinto e a liberdade, a última solidão e a comunhão mais intensa, a exuberância de viver e a indigência radical, a violência e a ternura, o espírito e a carne, a vida e a morte. Por isso, o sexo não é o lugar da vitória de super-homens e super-mulheres, mas o lugar da ascese que tem como meta uma sexualidade madura. O esforço em ordem à maturidade na manifestação dos comportamentos sexuais compendia e resume o esforço dos indivíduos por construir um espaço social de reconhecimento mútuo e de comunhão.

5.2. E em que consiste o pecado sexual? Notemos, antes de mais, que a caracterização da luxúria, o vício contrário à virtude na vida sexual, padecia do mesmo reducionismo que a castidade, na moral tradicional. O pecado tanto podia ser o uso desordenado de uma faculdade (generativa), como a busca imoderada de um prazer (venéreo). De qualquer modo consistia numa actuação desordenada

¹¹ VIDAL, *Moral del amor*, p. 195.

dos órgãos sexuais, num emprego indevido do líquido seminal, numa deleitação abusiva. O pecado não tinha, pois, a ver com a pessoa no seu todo.

Ora se demos uma importância tão grande à pessoa como ser sexuado, também o pecado vai ganhar uma grande e correspondente importância. O pecado será a individualização ou a “narcisização” da sexualidade. Isto quer dizer um comportamento em que o sujeito busca o seu bem ou o seu prazer explorando o outro, fora de um contexto de doação de si mesmo e de crescimento para a comunhão humana autêntica. Esta sexualidade não se integra na totalidade dinâmica da pessoa, nem se perspectiva para uma entrega definitiva a outro sujeito querido como tal.

Quanto à gravidade do pecado sexual, evitaremos a posição tradicional segundo a qual não existe nunca “parvidade de matéria”. Diremos que, sendo a sexualidade um valor decisivo na realização da pessoa, o pecado assumirá uma gravidade correspondente, quer dizer grande, embora com atenção à liberdade dos sujeitos em questão.

Aqui também, dizemos que o pecado da sexualidade não pode ser visto de uma maneira individualista. Se a sexualidade é como que o compêndio do humano, é-o também pela negativa. Nela aparece ao rubro toda a inquinação pecaminosa da existência humana. Sem dizer que os sujeitos são ilibados de culpa, podemos dizer que os considerados maiores pecadores da vida sexual (prostitutas, homossexuais, etc.) levam, muitas vezes, sobre si um fardo que é a estrutura de pecado de toda a sociedade.

Conclusão

Sintetizamos, finalmente, em algumas proposições o que parece mais importante de tudo o que antes ficou exposto, em ordem à eficácia da profecia e do testemunho cristão no que se refere à vivência da sexualidade.

(1) Uma norma geral para o comportamento sexual tem de apresentar-se pelo aspecto positivo, ou seja, apta a promover uma vivência virtuosa evitando apresentar-se simplesmente como um

limite, aspecto que tem predominado tradicionalmente na moral cristã.

(2) A apresentação da norma de vida cristã tem de ter em conta o seu enraizamento antropológico e o seu significado para os sujeitos a quem se destina, por forma a explicitar a sua proveniência intrínseca e motivada e a evitar aparecer como algo imposto desde fora, de forma abstracta, extrínseca e arbitrária.

(3) A norma para a vivência da sexualidade há-de levar em si a força do convite evangélico para seguir a Cristo, o homem totalmente realizado em cujo ser a humanidade (a dimensão corporal incluída) viveu o amor “até ao fim”, e não ser apenas um apelo da razão humana temerosa perante uma força (a sexualidade) que tem dificuldade em controlar.

(4) A apresentação do imperativo moral só é digno de encontrar aceitação se pressupuser que a santidade é o termo da vida sexual, por forma a evitar as falsas ideias de que é necessário santificar-se apesar do sexo ou mesmo na ignorância dessa dimensão profunda da vida humana.

(5) O caminho cristão de realização plena da sexualidade pressupõe tanto a vivência matrimonial como a vivência virginal, sendo ambos caminhos de perfeição provenientes da mesma fonte revestidos de igual dignidade, mutuamente implicados e mutuamente se iluminando em ordem à vivência do amor “até ao fim”.

(6) Desta forma, a proposta moral cristã para a sexualidade e o amor se constituirá como profecia evangélica e como denúncia, num contexto, qual é o do nosso tempo em que a vivência dos gestos sexuais é caracterizada pelo narcisismo, pela exacerbação e pelo consumo, ignorando o seu carácter de comunhão entre sujeitos e de fecunda floração do amor em novas vidas.