

Construção de Unidade

Constantes do hodierno discurso cristão sobre a sexualidade

JOSÉ CARLOS LOPES DE MIRANDA*

*“Não separe o homem o que Deus uniu”
(Mt 19,6)*

Ao contrário do que sugere a epígrafe, não é aqui nossa intenção reflectir especificamente sobre a indissolubilidade do matrimónio. Por isso, à maneira do resumo que agora se usa em géneros literários como o presente, convém advertir o leitor de que a indissolubilidade “do que Deus uniu” está hoje em causa, não tanto no fenómeno da falência de tantos matrimónios e na reivindicação do divórcio, quanto numa antropologia que dissocia, nas condutas privadas, nos institutos jurídicos, nas artes, nos valores morais, vários aspectos da sexualidade que no projecto da criação estão intimamente unidos. O cristianismo assume-se como testemunha e intérprete desse projecto e – mais uma vez contra a maré-cheia e com os meios limitados que soube conservar da sua herança e da sua história – porfia em apontar ao homem contemporâneo o segredo da sua plenitude. Dito isto, entremos *in medias res*.

* Faculdade de Ciências Sociais do Centro Regional de Braga da UCP, coordenador do Mestrado em Ciências da Educação/ Educação Sexual.

I

Das primeiras considerações que se seguem, mais que uma vez procurei debalde a corroboração de autores de peso. Começemos por elas, em todo o caso, por nossa conta e risco, porque nos podem dar o mote para uma reflexão sobre alguns traços supostos, e nem sempre articulados, no uso corrente do conceito de sexualidade. Trata-se simplesmente do âmbito semântico em que o próprio termo nos coloca, o da raiz *sc* (sibilante + gutural) presente em termos como *secção*, *segmento*, *scisma*, *scindir*, *in-secto* etc., a cujo significado só logramos por vezes levar espontaneamente os alunos de infância francesa, com a transparência da “tesoura”, que eles chamam precisamente *sciseaux*. Sexualidade diz, pois, em todas as línguas que receberam o termo do latim, “corte”, “divisão”. Claro, não deixamos de ser remetidos correntemente para aquele corte em virtude do qual a humanidade se acha dividida em dois “sexos”. Mas, precisamente, a substantivação de um participio activo deixa na sombra a subsciência de um acto positivo de intervenção contra uma unidade originária; decerto aquela que plasticamente a antiguidade clássica representou no mito dos andróginos, de que o *Simpósio* de Platão ou o *De rerum natura* de Plínio não serão mais que tardias ressonâncias literárias; unidade análoga, aliás, mesmo no pormenor dos membros em duplicado, à de outras antropogéneses indianas assumidas numa exegese de espantosa literalidade pelos florescentes desvarios teosóficos de hoje.

Essa unidade originária talvez deva ser inscrita, a levantarmos o olhar para um horizonte mais vasto, na prioridade metafísica do Uno sobre o Múltiplo, traduzida de antemão, em termos cosmogónicos, na incapacidade de perspectivar estes dois modos do Ser fora da fórmula da emanação por degradação.

Curiosamente, os gregos designavam essa divisão, o sexo, por *phýsis*. Isto é, em grego era-se de *natureza* masculina ou feminina, o que acentuava no fundo ainda mais a divisão – posto que sem explícita referência a conotações de culpa-punição – dadas a ressonância do termo *phýsis* (pensem no papel que viria a ter na teologia cristã...), e a sugerida irredutibilidade do ser humano dividido a uma só e mesma natureza. E o mesmo se pode dizer da alternativa *génos* (da raiz *gn* dissimulada no nosso *gerar*, *geração*, mas patente noutros termos como *gênese*) uma simples alusão à condição de *nascença* – isto é, dada na *natureza* – das duas maneiras concretas de se ser humano. Foi este último termo (*génos* – *género*) que os gramáticos adaptaram para referir, a modo de projecção geral da diversidade vivida e observada nas espécies animadas, o modo (de si, arbitrário e convencional) como através da linguagem organizamos simbolicamente a multiplicidade do mundo.¹

¹ Com toda a oposta vacuidade formal entretanto adquirida em 25 séculos de uso gramatical, é, paradoxalmente esse mesmo *género* que vamos hoje reencontrando com conotações de “socialmente construído”, arremessado por mão saxónica contra o âmbito semântico originário, em que,

Tornando ao propósito inicial, guardemos para já este traço implícito no subsolo semântico: A condição sexuada parece ter sido experimentada desde as origens do nosso *humus* cultural como incompletude e como padecida, como marca de *não-ser*, como aspecto particular, no fim de contas, da origem culposa do mundo material às mãos de um demiurgo como o do *Timeu*. A sua sorte será pois a sorte do mundo e a sorte do homem enquanto mundo, isto é, da sua corporeidade. Por outras palavras, a auto-compreensão da sexualidade humana inscreve-se numa determinada antropogénese, e esta, por sua vez, numa determinada cosmogénese.

A valoração desta condição humana que é a sexualidade será pois a valoração do mundo, o *cosmos*, com o que o termo indica de relativa ordem. Daí que a antiguidade clássica a tenha arrumado em dois lugares retóricos aparentemente independentes, mesmo contraditórios, mas na realidade com um largo campo de intersecção, a saber, o de uma *ética* exclusivamente naturalista desenvolvida no contexto do relativo optimismo cósmico estóico-aristotélico, por um lado, e, por outro, o de uma *ascese* puramente negativa, no âmbito do pessimismo neoplatónico subjacente aos vários sistemas gnósticos. Na realidade, o segundo revela-se facilmente redutível ao primeiro, pois a *ascese* (= *exercitium*, entenda-se, “da Vontade”, a faculdade ou potência pela qual a mente tende ao Bem) é sempre articulação de uma ética. No entanto, sem prejuízo desta e de outra bem mais decisiva unidade de fundo a que em breve aportaremos, não deixa de ser esclarecedora, num primeiro momento, a sua contraposição.

No primeiro caso, a sexualidade é integrada no esquema rigorosamente teleológico da *phýsis*. Toda a multiplicidade da natureza acha sentido numa cadeia de fins (*téla*). A sexualidade é portanto descrita em termos de “uso”, bom ou mau enquanto em conformidade ou não com natureza, dada esta precisamente, na adequação da conduta ao seu fim ou “perfeição” (*télos*). Estabelecidos os fins, as condutas são definidas à partida como *secundum* ou *contra naturam*. Tal conformidade, além disso, não é dada mas continuamente perseguida, enquanto sob o risco permanente do excesso ou do defeito. É a virtude da temperança que lhe garante a *metriopátheia*, o “justo meio”, fora do qual os meios pervertem e comprometem a prossecução do fim. Quando S. Tomás descreve a “natural” satisfação da pulsão sexual em paralelo com a alimentação – finalizada esta à conservação do indivíduo como aquela à da espécie – fá-lo não tanto na qua-

pelo contrário, remetia para algo dado numa *natureza* em que se nascia! Mais ao diante voltaremos a este “género”, que por ora aqui fica a título de *excursus*.

lidade de um teólogo *stricto sensu*, isto é, a partir da fé, quanto a partir de um modelo racional de representação do mundo, de si, recebido de Aristóteles, passado embora pelo crivo dessa fé.

No segundo caso, o da *ascese*, a condição sexuada inscreve-se numa corporeidade que é, em rigor, algo não humano, não sujeito mas objecto, cabendo de si as notas de humanidade ao aspecto especificamente humano da alma, o *nous* (*mens* ou *animus*, em latim) a que está associado de maneira puramente acidental. Confinada à dimensão corpórea, instrumental e objectiva da existência humana, a mesma *ascese* achou tradução, neste contexto, em condutas aparentemente antitéticas. Contrária – pela passionalidade (a *epithymía* ou *concupiscentia*) que envolve – à perfeição do *merum humanum*, qualquer expressão da sexualidade suscita no sábio a atitude rigorista da *egkráteia* (ou *continentia*, lit., domínio de si). Mas num estádio superior da *gnose*, sendo mero acidente do acidente que é, no homem, a corporeidade – e portanto alheia no fim de contas à perfeição propriamente humana que pertence tão só à mente – qualquer expressão da sexualidade acaba por lhe ser, não já contrária mas, fundamentalmente, indiferente. Pelo que pode suscitar no mesmo sábio (e suscitou de facto em ambientes gnósticos e nas castas superiores dos maniqueus) o outro extremo da *ascese* que é o libertinismo, rebuscado precisamente como exercício do mesmo desprezo pela multiplicidade cósmica.

A aparente independência de ambos estes discursos da antiguidade – o ético e o ascético – sobre a sexualidade humana, precisamente porque epidérmica, é de constatação mais óbvia, isto é, trata-se fundamentalmente de um bem a gerir (sob a guia da virtude da temperança), no âmbito da ética, e de um mal a superar, no da *ascese*. Mas também já se pode entrever em que consiste o respectivo campo de intersecção. Em primeiro lugar, o optimismo cósmico da ética estóica (que há pouco dizíamos “relativo”) só o é no pano de fundo do pessimismo neoplatónico (o estoicismo é sempre um monismo metafísico em que o múltiplo carece de valor intrínseco). Em segundo lugar, em ambos os discursos se exprime o mesmo modelo antropológico do microcosmos, isto é, do homem como recapitulação do cosmos, através da combinação dos seus elementos no próprio corpo e nos sucessivos estratos – vegetativo, sensitivo e racional – da sua alma. Em qualquer deles, sobretudo, a consideração da sexualidade é confinada ao nível do sensitivo, do orgânico, e portanto do mortal, negando-se-lhe o relevo propriamente humano que é pertença exclusiva de um *nous* idealmente assexuado e imortal porque representante, no microcosmos humano, da pura unidade do ser e, portanto, da sua *aphtarsía* (*incompactibilitas*). Mesmo a corrente naturalista dos estóicos restringirá ao *hêgemonikón* (que, na sua complexa psicologia equivale ao *nous* platónico) a conaturalidade (*syggéneia*) entre o homem e a alma do mundo que é o *Logos* (Verbo e Razão). Pelo que também a

ética estóica acaba por se aliar no homem antigo a uma ascese negativa destinada a libertar, pela ataraxia, o elemento divino desembaraçado da passionalidade do corpo.

II

O primeiro diálogo categoricamente elaborado entre a tradição bíblica e a antropologia subjacente a estes dois discursos deu-se como é sabido no judaísmo de Alexandria. Ali se inaugura um fecundo círculo hermenêutico entre o leitor helenista e a *Septuaginta*. Mas o contexto de superioridade das letras gregas e o hábito de reelaborar em clave alegórica os próprios mitos, gerava nesse leitor uma primeira atitude pouco favorável aos géneros bíblicos e à sua especificidade. A narrativa do Génesis não foi excepção. Como acontece ainda hoje a qualquer um de nós que aborde desprevenidamente o texto, o leitor helenista sentia a necessidade de unificar ou conciliar duas distintas antropogéneses quase justapostas, que a exegese histórico-crítica veio a designar por narrativas *sacerdotal* (Gn 1, 26) e *javista* (Gn 2, 7). À luz da ontologia neoplatónica, Filão de Alexandria lê na primeira – a do homem “formado à imagem de Deus” – a ideia exemplar de homem, a que chama “homem celeste”, inteligível, incorpóreo, imortal, nem varão em mulher. Na segunda – a do homem “plasmado da terra” – lê o homem actual, composto de corpo e alma, mortal, varão ou mulher.² E o primeiro, ao qual cabe plenamente por consistência ôntica o nome de homem (*prós alêtheian ánthrôpos*), é identificado com o *nous*. Na realidade, nada mais avesso ao passo “sacerdotal” em si mesmo, que afirma numa só proposição, em perfeito *continuum*, quer a “criação à imagem de Deus” (mais precisamente “geração” – *Genema kat’eikóna toû Theoû*), quer a concomitância da condição sexual (“homem e mulher os criou”). Mas a liberdade alegórica permite-lhe sobrevoar a totalidade do texto, de maneira que uma eventual especificidade do dado revelado acaba silenciada.

Se aqui evocamos a exegese filoniana é porque temos nela o protótipo, não só para muita da exegese subsequente dos cristãos, mas também para a difusão *ad gentes*, e respectiva recensão, do seu *kérygma*. É neste contexto que S. Paulo polemiza sobre a ressurreição na I Carta aos Coríntios. Haveria entre eles quem afirmasse a prioridade da criação desse “homem celeste” (daí a insistência “o primeiro homem é que é terrestre; o segundo é que vem do céu”) e quem quisesse reduzir Cristo ao “homem celeste” filoniano, esvaziando assim a sua encarnação e ressurreição. Filão está ainda na pré-história de uma das duas

² Cfr. *De Opificio Mundi*, 134.

grandes “escolas” que estruturam a primitiva teologia cristã e que, significativamente, se costumam definir pela sua atitude exegética vetero-testamentária, alegórica, a alexandrina, literal, a asiática. Dizemos significativamente porque é precisamente em relação a uma “corporeidade” do texto que o sentido alegórico é dito “espiritual”. De facto as fontes da antropologia cristã costumam justamente agrupar-se nestes dois declives.³ A exegese alexandrina definirá o homem pelo *nous* identificado na “imagem e semelhança” da narrativa sacerdotal, homem espiritual e perfeito que, na existência *de facto*, tem de experimentar em libertadora ascese o limite da corporeidade, isto é, o “homem plasmado da terra” da narrativa javista. A tradição asiática, pelo contrário, colhendo no seu afã literal um sentido muito mais próximo à *mens auctoris*, reivindicou para o homem histórico, plasmado da terra, na própria corporeidade, a plena pertinência da imagem divina: “Pensaram alguns que a criação do homem, como imagem de Deus, se refere à invisibilidade da alma. Ainda não perceberam que lá por isso, também os anjos, mesmo o demónio, são invisíveis. Em que sentido será então o homem uma imagem de Deus? Simplesmente em exercer o domínio”, polemiza Diodoro de Tarso.⁴ É certo que este literalismo estrito não foi propriamente universal. Mas também o modelo asiático dominante, ao conceber a Encarnação do Verbo, independentemente do plano salvífico, como desígnio eterno inerente à criação, acaba por garantir uma superior via de integração da corporeidade na Imagem divina. Para S. Ireneu, como para Tertuliano, o corpo humano é imagem de Deus enquanto imagem de Cristo.

Sob esta tensão – apesar da síntese superior que a Antiguidade Tardia soube elaborar entre estoicismo e neoplatonismo – a antropologia cristã parece assumir os dois lugares retóricos da cultura antiga sobre a sexualidade.

De facto assistiremos, sobretudo no oriente, ao desenvolvimento exponencial de uma ascese encratita que, não obstante a devida distância tomada desde o primeiro momento pelos pastores,⁵ deixará marcas profundas na ulterior síntese

³ Cfr. GROSSI, Vittorino, *Lineamenti di Antropologia Patristica*, Borla, Roma, 1983.

⁴ *In Genesim*, 1, 26 (Patrologia, Series Graeca, 33, 1564).

⁵ Veja-se, por exemplo, a alusão aos falsos doutores em I Tim 4, 3: “O Espírito diz claramente que nos últimos tempos alguns se afastarão da fé (*apostésontai tês písteos*), dando atenção a espíritos enganadores e a doutrinas dos demónios que, mentindo com hipocrisia e de consciência marcada com ferro em brasa (*didaskaliáis daimoniôn en hypocrísei pseudológôn kekastêuriasménôn*) (...) proibem o casamento e exigem a abstinência de certos alimentos, quando Deus os criou para serem recebidos com acção de graças (*metá eucharistías*) pelos que têm fé e conhecem a verdade. Pois tudo o que Deus criou é belo (*kalón* – e “bom” dada a intercambialidade de *kalós* e *agathós* que, constituem aliás uma conhecida endíade sinónímica). A referência ao original grego dá-nos acesso ao maior alcance deste passo: aspotasia, demónios, cautério (o ferro em brasa do

da ortodoxia.⁶ Em tal ascese, pululante em fontes cristãs antigas com o labéu de apócrifas (*Evangelhos* e *Actos*), se alicerça apesar de tudo a vicejante propagação do monaquismo cristão no Oriente. É no Evangelho copta de S. Tomé⁷ que tem início a fulgurante carreira do próprio termo *monachòs*, o “homem só”, antífese do do Génesis, imitador do Mestre na castidade e na pobreza, que antecipa em si a ressurreição. Outra marca encratita atravessa a exegese do Génesis em clave ascética. Na tessitura das túnicas de pele para os protoplastas que acabam de prevaricar (*Gn 3*), será lida a criação do corpo material tal como o conhecemos, sujeito à concupiscência e à morte, início da cadeia pecaminosa das gerações com que o *monachòs*, o homem perfeito, se recusa a pactuar (visão a que não será alheio o estreito vínculo entre a *lex orandi* do baptismo infantil e a formulação agustiniana da doutrina do pecado original). A ideia (tão actual!) de que a via sexual da propagação da espécie não é intrinsecamente humana, mas antes uma punição do pecado, teve acolhimento não só na heresia origenista mas em Padres orientais de grande influência na formulação posterior da fé, como S. João Crisóstomo ou S. Gregório de Niza.

Paradoxalmente, porém, esta exegese pós-lapsária das túnicas de pele põe em causa a equação antiga entre diferenciação sexual e corporeidade. Dada a pontualização da narrativa sacerdotal, “e criou-os varão e mulher” (que Filão tinha de sobrevoar por não admitir pluralidade no “homem celeste”), a sexualidade entra no foro das partes superiores da alma. A incompletude e a diferença para que ela remete, não só se descobrem assim também factos de alma como também, e sobretudo, bens originários da criação e não consequência de uma culpa. É a neutralização do mito da androginia.

A adopção do *locus* ascético por parte do cristianismo implica pois, dentro de uma mais perceptível continuidade ao nível dos significantes (códigos de conduta, linguagem, valores) uma menos perceptível mas nem por isso menos

proprietário no escravo) funcionam quais “termos técnicos” da polémica anti-idolátrica. Os ídolos são na verdade demónios que, com estátuas ou doutrinas, escravizam o seus cultores; o que deixa entender no autor uma consciência categórica de que a ascese radical é não só apostasia mas também persistência da idolatria.

⁶ Neste ponto, convém ter presente que, mesmo em ambientes filiáveis na linha asiática, como Roma e Cartago, devido à tentadora sobreposição da dicotomia metafísica entre “coisas sensíveis e coisas inteligíveis” à dicotomia propriamente bíblica (e tão cara à expectativa escatológica dos primeiros três séculos) entre o Mundo (*Ayon touton, Hoc Aevum* ou *Saeculum*) e as “coisas últimas” (*tá éschata*), se pode achar um movimento de ascese radical como o montanismo. Mas o rigorismo (sexual e não só) de um Tertuliano, vinculado a uma contingente tensão escática, é uma pura e equívoca coincidência com o de um Prisciliano. Para um aprofundamento desta distinção, veja-se o nosso *Tertuliano, Apologético*, (*Philokalia*, n.º 3– Coleção de Textos Patrísticos), Ed. Alcalá, Lisboa, 2002, pp. 186-187.

⁷ Disponível à curiosidade do leitor numa versão em português (a partir da edição crítica francesa) por Luís Figueiredo Tomé, Lisboa, 1987.

decisiva mudança de significado. Aquém da função profética que é específica do cristianismo (o “continente” é testemunha ou *mártir* das coisas últimas), a continência (*egkràteia*) cristã não se exercita (*askéyetai*) contra a condição sexuada (e a multiplicidade do mundo em geral) mas a favor de uma sua plena realização pela catarse do que nela há de pós-lapsário, a *concupiscentia* definida por S. Agostinho; isto é, partindo da aceitação do dado criado, a ascese cristã só tem sentido, não como superação (que seria rejeição) mas como re-integração da condição sexuada na harmonia originária. Só assim é possível que, à diferença da diatribe cínica, estóica ou neo-platónica, o elogio da virgindade seja paralelo, e não simétrico, ao do matrimónio. À síntese augustiniana – que, não sem fundamento, corre como discurso ascético puro em qualquer literatura de compêndio – ficamos a dever a primeira elaboração sistemática dos bens do matrimónio, *fides*, *proles*, *sacramentum*, sendo os dois primeiros, naturais (fidelidade e procriação, que hoje diríamos aspecto unitivo e procriativo), ambos indispensáveis e indissociáveis.

A este ponto, cabe-nos perguntar pela sorte do *locus* ético na recensão cristã da Filosofia Antiga. A referência a S. Agostinho oferece-nos o ensejo ideal já que a síntese que acabamos de invocar foi elaborada em grande parte não no suposto de uma ética naturalista, mas no da polémica contra Juliano de Eclano que queria transpor em bloco para o cristianismo a ética teleológica e naturalista da sexualidade. Como se sabe a ética augustiniana segue outros caminhos, muito mais familiares ao homem moderno e pós-moderno do que o apelo à lógica dos fins e dos meios de uma pretensa natureza pura não especificamente humana. Mas a primeira defesa cristã da sexualidade dos extremos ascéticos, mesmo em alexandrinos como S. Clemente e Orígenes será feita nesses termos: sem prejuízo da prevalência do discurso ascético (e não só do discurso, no controverso caso do segundo) o matrimónio tem a sua razão de ser na conservação da espécie.

Ora a persistência de um discurso ético puramente teleológico e naturalista esteve, tal como a herança ascética, na raiz de equívocos que podiam a longo prazo silenciar a pureza do dado revelado. À sua luz, a *continentia* não será mais que um excesso condenável. Dele partiram, pois, como é compreensível as controvérsias anti-monásticas do séc. IV que, motivadas embora em primeira linha pela reacção ao irredentismo dos mais conservadores ante o compromisso com o século, não deixavam de pôr em causa um valor genuíno da mensagem cristã como a Virgindade (Joviniano) e a transmissão – enquanto vinculada exclusivamente à *concupiscentia* – da condição pecadora pós-lapsária (Juliano de Eclano). No próprio pelagianismo, que singrou (não por acaso) como escola de ascese, a virgindade era menos um estado de vida válido em si mesmo do que uma mera pedagogia funcional ao desenvolvimento de um *bo-*

num naturae. Inicialmente seduzido pelo rótulo de asceta e por uma sã cristologia, o que S. Agostinho acaba por aborrecer em Pelágio é o fundo estóico, cuja cosmologia tão útil fora a Ireneu e Tertuliano, mas cuja ética naturalista ameaça agora a soteriologia cristã.⁸ É paradoxal – e, neste quadro, compreensível – que tanto o pelagianismo, que é um movimento monástico, como a contestação da virgindade cristã, sejam fenómenos da latinidade. Na realidade, era-lhe muito mais conatural o discurso ético do estoicismo (que Cícero naturalizara romano) do que o ascético do neo-platonismo. Aqui pode radicar, *a contra*, não só a opção platonizante de S. Agostinho, como uma curiosa inversão, por reacção, na consideração da sexualidade tal como se reflecte nas fontes literárias e nos costumes. Definindo-se em reacção à preocupante popularidade do ascetismo, os Padres gregos mostram-se muito menos incondicionais no louvor da virgindade do que os seus colegas latinos, apostados, pelo contrário, em defender-se desse fundo ético-naturalista de que procedia uma ameaça decisiva à alta estima em que tradição transmitira, desde o próprio exemplo do Divino Mestre – o valor da virgindade. A isso não será alheia a diferente extensão ao clero – parcial nas Igrejas Gregas mas total, na Latina – de um traço de vida propriamente ascético-monástica como o celibato.⁹

Para ter plena cidadania na mundividência cristã, a ética naturalista terá de esperar por tempos mais serenos quando, pela mão de S. Tomás, a metafísica realista de Aristóteles, isenta da ameaça monista, der entrada pela porta grande na filosofia cristã. O seu mérito não é pequeno, não só em termos de comunicabilidade do *ethos* cristão mas também em humanização dos costumes. De facto o seu equilíbrio permitiu finalmente a sedimentação, e o abandono à margem da história ocidental, de atávicos tabus rituais reforçados pela recuperação das prescrições purificadoras do Antigo Testamento, cujo cruzamento como a moral cristã pesara negativamente sobre os costumes e a vida sacramental. O coro de boas-vindas não foi unânime mas a majestosa síntese aristotélico-tomista acabaria rapidamente por se impor a tal ponto que, ao sacudir de si o esquema da ética naturalista, o homem moderno pensa muitas vezes libertar-se de um marca especificamente cristã! E o equívoco é compreensível enquanto, na realidade, o recente magistério católico (*humanae vitae*, *evangelium vitae*, o próprio catecismo¹⁰) continua prudentemente a não renunciar,

⁸ Veja-se o nosso *Orósio de Braga, Comonitório e Livro Apologético*, (*Philokalia*, nº 6 – Coleção de Textos Patrísticos), Ed. Alcalá e Faculdade de Teologia da UCP, Lisboa, 2005, pp. 40 – 51.

⁹ Cfr. BEATRICE, Pier Franco, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Studia Patristica Mediolanensia, Milão, 1978. Sobre esta especificidade de significado do ascetismo cristão, pode ver-se o nosso *Convivere nel Secolo degli Idoli, Radici della Città Cristiana nell' Apologetico di Tertulliano*, Istituto Patristico Augustiniano, Roma, 2003, pp. 28 a 35.

¹⁰ Vide, v.g., 2337 – 2359.

na formulação do evangelho dos costumes, ao módulo da lei natural. De onde a persistência desta aliança?

III

A ética moderna que, com Kant, culminou um processo de transposição exclusiva do esquema teleológico clássico, da natureza para o sujeito racional (é boa toda a conduta que trate a pessoa como fim e nunca como meio), garantiu um instrumento precioso de crítica dos costumes, movendo assim um autêntico diálogo ético entre culturas. É bem de ver que a distinção, de matriz estoíco-aristotélica, entre o que é conforme ou não à natureza (sobretudo a uma “natureza” um tanto simplistamente entendida como algo de todo alheio ao homem que nela age, ele sim, fonte de moralidade) se revela a breve análise insuficiente para dar conta da complexidade do agir moral. E é o que se vê por vezes, em matéria de ética ecológica, no apelo, filiável num fundo filosófico neo-pagão, aos caminhos próprios de uma Natureza quase divinizada, idealmente considerada completa sem o ser humano que na realidade a integra.

Mas se a razão do sujeito é a única fonte da moralidade, está também aberto o caminho à perversão do liberalismo absoluto que consiste em *dissociar* para ser dono (logo veremos esta curiosa aplicação do adágio imperialista *divide et impera*). Assim como uma ética puramente natural vincula as construções morais a essa natureza imutável (com o risco, do ponto de vista cristão, de sujeitar o homem ao mundo que ele, pelo contrário, tem por vocação “dominar”), uma ética puramente racional desvincula certamente desse mundo o sujeito moral, mas priva-o da condição em que ele *tem que* exercer a sua liberdade. O risco é o da anulação, precisamente, dessa única liberdade real, que é condicionada numa existência dada, em nome de uma liberdade ilusoriamente concebida como absoluta. Pelo que uma moral puramente racional, no sentido de desprovida de quaisquer outros conteúdos, é uma moral puramente formal que equivale na prática à anulação de si mesma pela supressão do campo de acção da liberdade. Se na moralidade tudo é liberdade, uma liberdade que é pura potência, o sujeito moral acaba contra si próprio por se fingir autor de si mesmo, sancionando paradoxalmente os factos na rigidez de uma *natura aeterna*. É assim que uma identidade sexual, construída certamente por um sujeito social, mas sempre a partir de factos, finge ser uma “opção”. E é assim que o aspecto social da identidade sexual – essa construção certamente “opcional” mas sempre vinculada, como qualquer construção, aos materiais disponíveis – se veio a chamar “género”, pretendendo assimilá-la à pura arbitrariedade da morfologia e logrando com isso inconscientemente evitar a referência a essas irreduzíveis maneiras concretas de se ser humano que são os sexos (falar em sexo parece hoje de novo ser falar em limite, em aborrecida incompletude, em perigo, que

é conteúdo real que se tem em mente ao falar de “sexo seguro” e a que não será alheio a categoria do “sexo virtual”). Uma dissociação da sexualidade real, prévia a toda a construção social, subjaz também ao crescente investimento de tempo e energia numa ambígua “*second life*” onde é total, mesmo no “género”, a arbitrariedade na construção do eu.

Ora em qualquer linguagem (e a sexualidade é uma linguagem)¹¹ a dissociação entre significante e significado é fatal para ambos, primeiro e, depois, para a própria linguagem. A dissociação entre sexo (biológico) e “género” (psico-social) é vestígio de uma antropologia pessimista e prelúdio da superação da sexualidade como condição humana positivamente aceite. Como o é também a dissociação entre relação sexual e procriação. Esta, só recentemente difundida como possibilidade actual pela anticoncepção e pela regulação da fertilidade, é na realidade antiquíssima aspiração. O que os maniqueus aborreciam era a geração da carne, isto é, o significado procriativo do coito, mas não o significante em si, tido, como vimos, por indiferente ao sábio. Desenvolveram até umas *tabulae matrimoniales* com base num equívoco calendário astrológico para regular, se assim se pode dizer, o seu programa libertino. É pela reacção de S. Agostinho, que conhecemos essa aspiração antiga. Para ele, se a *concupiscentia* (diríamos, “o significante”) entrava no *Ordo* disposto pela providência era precisamente porque o criador não quisera separá-la da fecundidade que ela significa.¹² Precisamente a S. Agostinho não faltariam razões, dada a sua concepção sombria do desejo sexual, dada sobretudo a coeva dissociação entre amor e matrimónio – dissociação que ele vivera na própria carne e que pesará em especial sobre os estratos sociais superiores até ao romantismo – não faltariam razões, dizia, para dissociar os dois *bona naturalia* do matrimónio, a fidelidade e a procriação (*fides e prolis*). Mas o aspecto unitivo “significa” indissocialmente a procriação. Pelo que a exclusão desta é necessariamente (mesmo no Direito) a exclusão daquela. Por isso concebe o coito como ordenado a ambos os bens, inseparavelmente. Constante desta atitude cristã anti-dissociacionista é sem dúvida a própria indissolubilidade e a sua prevalência sobre o uso antigo, judaico e helenista, de a condicionar à fertilidade. Não há conhecimento de nenhuma fonte cristã, muito menos S. Agostinho, que duvidasse da plenitude natural e sacramental de um matrimónio fisicamente infecundo desde que ponha o acto ordenado à procriação; o que só por si, deveria bastar para impugnar a versão corrente da exclusiva moralidade do coito em ordem à procriação. O relato bíblico,

¹¹ Pode ver-se um exaustivo paralelo entre linguística e sexualidade em NELSON, James, *Embodiment; an approach to sexuality and christian theology*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1978.

¹² *Contra Faustum Manichaeum*, liber XXX.

aliás, motiva a sexualidade primeiro na dimensão unitiva (“não é bom que o homem esteja só”) e só depois na procriativa (“multiplicai-vos”).

Exprimindo o sonho de uma multidão, o Nobel inventor da pílula anovulatória, prometeu recentemente em comemorativa entrevista – com especiais vantagens para o sexo feminino e a saúde pública – libertar a sexualidade humana dos incómodos da procriação e até das responsabilidades da intimidade. Com prévio armazenamento de gâmetas em idade apropriada e a possibilidade de incubação profissionalizada além da fecundação *in vitro*, as jovens do futuro poderão adiar a procriação para se dedicarem ludicamente aos seus *partners* e profissionalmente à carreira podendo depois, em fase de maior segurança e estabilidade laboral, encomendar o bebé dos seus sonhos, digamos, pelos 40 anos, dentro ou não, obviamente, de um projecto matrimonial.

O panorama não é propriamente futurista enquanto já se acha presente no âmago de muitas legislações civis sobre Procriação Medicamente Assistida que reinstituíram, estendendo a possibilidade a ambos os sexos, a figura parental incógnita. As dissociações são várias, desde a já vista entre coito e reprodução até aos diversos “géneros” da parentalidade (maternidade genética, biológica, psico-social) que podem ou não coincidir.

Através deste panorama, talvez possamos compreender a persistente validade da aliança entre o módulo ético da lei natural e o magistério da Igreja. Na verdade, não há outro mais universalmente comunicável, em que a antropologia cristã possa continuar o seu esforço de integrar a sexualidade, num contexto em que a vertigem da liberdade absoluta tende a dissociá-la. É uma forma de apelar para a realidade creatural humana de maneira acessível a todos. O apelo de Cristo tem de soar hoje contra toda a sorte de dissociações desumanizantes da sexualidade que só se percebem como tais se medidas por um metro “natural”. Seria caso para parafrasear: “não separe o homem o que a natureza uniu”. Falar da natureza como fonte de moralidade é a via mais universal de cumprir a sua missão: ser testemunha ética de um homem criado e revelado que é prévio a si mesmo. Para se construir, o sujeito moral precisa de saber o que é, ou destrói-se em busca de si mesmo. E o que ele é, é antes de mais, uma consciência dada a si mesma, prévia a si mesma.

No fim de contas, a relação do sujeito moral à corporeidade e à sexualidade é um caso particular da sua relação ao mundo. Ignorando desde a modernidade esse limite que, à falta de melhor, lhe é dado numa “natureza”, o modesto cultivador do Éden tornou-se um proprietário tirânico que se arrisca a destruir o próprio *habitat* (*oikos*). O princípio do respeito pela natureza, tão compreensível e consensual na ética ambiental ou ecológica, clama por alforria na ética da sexualidade. E se as noções de natureza e de lei natural forem lidas em clave dinâmica, superado o risco do utilitarismo, o sujeito moral descobrirá nelas

o campo da própria e legítima construção de si mesmo. É certo que, lida em clave dinâmica, uma natureza se pode apresentar paradoxalmente mutável e ir definindo ao sabor dos costumes ou da liberdade do sujeito. Mas por mutável que seja, ela é um “dado”, e defini-la é já uma atitude de escuta de Outrem que não ele mesmo.

Podemos agora, para concluir, cumprir melhor o propósito inicial de inserir a especificidade da sexualidade cristã numa cosmogênese. Somos, como vimos acima, herdeiros de uma certa cosmogênese que explica a multiplicidade como degradação e tende a negar-lhe valor intrínseco. A razão prende-se com uma teodiceia. Só o Uno é. Vivida a finitude como mal, o múltiplo “não devia ser”. A minha existência é um delito que penosamente se expia até se purificar, e cessá-la é um prémio. Em termos religiosos é nisso que consiste a reincarnação dos maniqueus e dos seus continuadores orientais de hoje, que não cessa de seduzir equivocadamente tantas massas formatadas pela Bíblia para quem, pelo contrário, existir, mesmo na multiplicidade da carne, é bom, e a supressão, um castigo! A imperfeição dessa existência na incompletude da sexualidade é parte da expiação.

A cosmogênese bíblica não é cega ao problema do mal. Mas responsabilizando o homem, ela retira-lhe consistência ôntica e distingue-o dos seres múltiplos que são queridos em si mesmos pelo criador transcendente. A unidade a que tendem está no fim (é assunto da escatologia cristã) e não no princípio (protologia) e é descrita em termos de ser-com ou ser-em e não de dissolução, tal como na Unidade divina as pessoas da respectiva Trindade. Também a sexualidade, na sua incompletude, é, não castigo divino, como na androginia do mito, mas dado originário, e constrói na fadiga da existência pós-lapsária uma unidade semelhante à divina, que integra sem anular. Essa a tarefa da sexualidade, “os dois uma só carne”. A Unidade a que aspira todo o ser é assim construção sua. Talvez por isso, no panorama de dissecação a que o trouxe o liberalismo absoluto (explicitamente reivindicado, não por acaso, por uma ateologia militante¹³) o cristianismo pareça hoje em muitos ambientes um paladino do sexo e da sua integridade.

*Un piccolo paradosso – dizia há pouco o liberal Gianni Vattimo – L'importanza centrale della sessualità nella vita dell'uomo è qualcosa in cui ormai credono solo i psicanalisti... e i preti.*¹⁴

¹³ ONFRAY, Michel, *Traité d'athéologie*, Grasset, Paris, 2005.

¹⁴ Cfr. Ed. de “La Stampa”, 29 / 4 / 07.