



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**JOSÉ DINARTE DE JESUS REIS**

**Uma leitura antropológica e sacramental da  
Teologia do Corpo de São João Paulo II**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

**Lisboa**  
**2015**

*Não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que habita em vós, porque o recebestes de Deus, e que vós já não vos pertenceis? Fostes comprados por um alto preço! Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo.*

(I Cor 6, 19-20)

# INTRODUÇÃO

A dissertação agora apresentada insere-se no âmbito da avaliação final do Mestrado Integrado em Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Escolhida a área de teologia dogmática para a elaboração do trabalho final, sob proposta do professor a minha análise versou sobre a teologia do corpo de São João Paulo II. Neste sentido propus-me a fazer uma leitura antropológica e sacramental do corpo, esperando assim contribuir para uma divulgação deste projeto empreendedor do papa polaco.

A teologia do corpo de São João Paulo II é considerada por muitos um projeto inovador na sua abordagem. Esta elaboração teológica começou por ser desenvolvida pelo então Padre Karol Wojtyła e mais tarde enquanto bispo auxiliar e arcebispo foi ganhando alguma consistência. Assim nos primeiros anos de pontificado São João Paulo II apresenta à Igreja este projeto durante cinco anos (1979-1984), todas as quartas-feiras nas habituais audiências gerais no Vaticano.

As fontes desta dissertação passam pelas obras de São João Paulo II, inclusive algumas, antes da sua nomeação papal. Destaca-se a edição portuguesa que congrega todos os discursos das audiências gerais de quarta-feira na praça de São Pedro, no Vaticano, de 1979 a 1984. Destaco igualmente a sua obra *Amor e Responsabilidade*, que constitui desde logo como que um esboço da teologia do corpo. Além destas foram utilizadas no estudo diversas obras que abordam o estudo da teologia do corpo, bem como obras que

complementam as áreas específicas do estudo elaborado. Estas obras são estudos acerca destas catequeses e procuram igualmente como São João Paulo II dar a conhecer esta novidade teológica ao mundo.

A dissertação divide-se em três capítulos.

No primeiro capítulo procuraremos clarificar os primeiros passos da teologia do corpo, e toda a envolvência pastoral do bispo Wojtyła. Toda a sua experiência pastoral é espelhada na forma como ele constrói o seu pensamento. Desde logo a familiaridade que tinha para com os casais denota uma profunda experiência matrimonial, sem nunca ter casado. A obra *Amor e Responsabilidade* aborda os temas do amor, da amizade, das relações matrimoniais. O tratado realizado a partir de uma visão teológica e filosófica procura recentrar o homem na sua dignidade à luz de Deus. O homem contemporâneo, que tendencialmente esquece a Deus, é convidado a recentrar a sua vida em Deus. Não estamos diante de um antropocentrismo, mas de um teocentrismo. Ao colocar Deus no centro das relações humanas e na vida de cada homem, São João Paulo II recorda à humanidade que uma compreensão profunda da mesma só se faz à luz do mistério de Deus.

No segundo capítulo a nossa atenção versará sobre o 1º ciclo de catequeses. Nestas catequeses São João Paulo II centra a sua atenção na análise do “princípio”. Este refere-se aos primeiros momentos da humanidade, precisamente na criação por parte de Deus. A leitura do Génesis faz-se a partir de Cristo, pois é partir de um trecho de Mateus (Mt 19, 3-9) sobre a possibilidade de os maridos repudiarem as suas mulheres que Jesus se refere ao “princípio”. Assim esta referência permite-nos perceber aquilo que são os desígnios originais do Criador. O homem desde a sua criação é colocado em relação, em primeiro lugar com Deus e depois com aquela que lhe é semelhante. A desobediência de ambos a Deus também é fruto da nossa análise, pois é à luz deste primeiro pecado que se gera uma dinâmica impressa no coração do

homem, que por vezes leva a que não se viva plenamente a dimensão corporal. Precisamente por ser o homem muitas vezes incapaz de viver bem a sua dimensão corporal, este apelo ao princípio torna-se fundamental para uma reta compreensão de como o corpo criado por Deus pode dar a homem um grande contributo na sua redenção.

Por fim no terceiro capítulo veremos as implicações da teologia do corpo para os estados de vida cristã. Começaremos por ver como é que na virgindade se vive a dinâmica esponsal do corpo e da pessoa. A palavra de Jesus sobre os eunucos, por amor ao Reino dos Céus, marca um ponto de viragem na conceção teológica e existencial dos judeus, pois para eles o matrimónio era a forma mais elevada de participação na obra de Deus. A esponsalidade pode ser igualmente vivida pelos celibatários, entregando toda a sua vida ao Mestre, vivendo a esponsalidade do corpo com Ele. Há um prenúncio de uma realidade futura já aqui na terra, ou seja, os celibatários são um sinal vivo no mundo de como seremos no Céu vivendo a plenitude de Deus e em relação constante com Ele. No que toca ao matrimónio veremos a sua dimensão sacramental e a importância que Ele tem na vida da Igreja. O matrimónio, apesar de ser uma instituição que remonta às origens da humanidade, está inserido na nova economia sacramental. Na análise de São Paulo o matrimónio é uma imagem da relação de Cristo com a Igreja. Por isso, na sua qualidade sacramental torna-se um sinal visível de uma realidade invisível, como nos diz a definição clássica de sacramento. E por fim veremos o que a teologia do corpo pode dizer à escatologia. Neste ponto é importante referir a dignidade do corpo à luz do mistério da ressurreição de Cristo. Se com Ele ressuscitaremos no fim dos tempos, então o corpo merece o nosso respeito e atenção. Somos templos do Espírito Santo, imagem viva de Cristo.

O método de exposição consiste em apresentar o pensamento do autor em confronto com outras obras de referência, tanto em relação ao autor, como também acerca dos temas

que são abordados por São João Paulo II. A exposição do autor nos seus textos segue uma estrutura eslava, onde o pensamento se apresenta em espiral, diferente daquilo a que nos habitou a cultura ocidental. Contudo o método de análise utilizado na dissertação pauta-se por expor a teologia do corpo em confronto com diversos autores. Assim procuraremos expor de forma simplificada e sucinta aquilo que São João Paulo II nos diz. A densidade teológica e filosófica da teologia do corpo obriga a um esforço bem conseguido de compreensão do texto, pois facilmente pela primeira impressão do texto podemos tirar conclusões erradas acerca do mesmo.

Agradeço a Deus em primeiro lugar, todo o percurso até aqui; agradeço de igual forma a São João Paulo II pelo encontro que me proporcionou com esta teologia. Agradeço ao meu orientador, Prof. Doutor José Jacinto Ferreira de Farias e por fim a todos aqueles que tornaram este trabalho possível, desde o seu estudo, elaboração e revisão.

# **1. A ANTROPOLOGIA DO AMOR EM *AMOR E RESPONSABILIDADE***

São João Paulo II foi pioneiro na reflexão acerca do corpo humano à luz da encarnação do Verbo de Deus, e da conseqüente valorização somática desta dimensão humana como espaço de encontro dos homens entre si, por um lado, e dos homens com Deus, por outro. A redenção operada por Cristo – que assumiu a nossa carne (Jo 1, 14), morreu numa cruz, ressuscitou ao terceiro dia e subiu aos Céus – é a chave de leitura que São João Paulo II usa na sua reflexão. No fundo, trata-se de valorizar a nossa condição somática, enquanto parte integrante no todo da redenção humana.

São Paulo, na I carta aos Coríntios, escreve o seguinte: “Não sabeis, porventura, que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que habita em vós, que recebestes de Deus e que não vos pertenceis a vós mesmos? É que fostes comprados por um grande preço. Glorificai pois a Deus no vosso corpo” (I Cor 6, 19-20)<sup>1</sup>. O célebre axioma do tempo patrístico diz-nos que o que não foi assumido não foi redimido. Portanto, há razões teológicas para aprofundar o tema da corporeidade humana enquanto templo de Deus e como uma dimensão humana também carente de redenção.

---

<sup>1</sup> As passagens bíblicas usadas nesta dissertação seguem a seguinte edição: *Bíblia Sagrada* (Lisboa: Difusora Bíblica 2008). Por vezes foi utilizada uma tradução semelhante à dos textos bíblicos referidos nas obras de São João Paulo II, por ser mais conveniente para o presente estudo.

A Igreja sempre mostrou a sua solicitude em relação ao corpo humano e a todas as suas dimensões, e debateu-se fortemente com correntes heréticas que pretendiam diminuir a sua dignidade (maniqueísmo, catarismo, jansenismo, etc.). O corpo é chamado a participar da redenção, pois, como já referi, Cristo, ao encarnar, redimiu o homem na sua totalidade: alma e corpo.

## 1.1. Os primeiros passos da teologia do corpo

No início da década de 60 do século XX, o então padre Karol Wojtyla mostrava ter um enorme conhecimento das realidades que afetavam a vida matrimonial. Karol tinha uma grande paixão pelas artes teatrais, e cultivou-as de diversos modos. Em 1960, na revista *Znack*, sob o pseudónimo de “Andrzej Jawien”, é publicada a peça de teatro *A loja do ourives*<sup>2</sup>. Só os seus amigos mais próximos é que sabiam que, por detrás desta peça, estava um padre, pois a escrita revelava um enorme conhecimento das realidades matrimoniais, de uma forma quase empírica. O padre Karol fundava, assim, o seu pensamento na experiência, sobretudo no diálogo que mantinha com os outros<sup>3</sup>. A peça é uma grande meditação poética acerca do matrimónio. É constituída por grandes trechos de conversas que existiam entre o padre Wojtyla e os jovens. Na leitura desta peça transparece de uma forma evidente uma grande experiência matrimonial na sua realidade concreta, pois, Wojtyla conhece o matrimónio por dentro tanto quanto é possível a um celibatário.

Karol mostra-nos a história de três casais com problemas diversos ligados ao casamento. O primeiro é o de André e Teresa. André morre na guerra pouco depois do

---

<sup>2</sup> K. WOJTYLA, *A loja do ourives* (Lisboa: Editora Rei dos Livros 1984).

<sup>3</sup> Cf. Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II* (Estoril: Principia 2006) 27.

casamento, e Teresa vê-se obrigada a educar sozinha o seu filho, Cristóvão. O segundo casal – Estevão e Ana – tem um casamento que, pouco a pouco, se vai deteriorando devido à indiferença do casal. Ambos os membros projetam o amor à sua maneira, de uma forma egocêntrica. Estevão e Ana têm uma criança, Mónica. Cristóvão sofre pela ausência do pai e Mónica pelo fracasso matrimonial dos pais. É daqui que surge a paixão de um pelo outro, aparecendo assim o terceiro casal da peça. Neste contexto, surge um diálogo acerca de um amor emergente, que só Cristo pode restaurar. É Deus quem sara as feridas deste sofrimento. Surge, por fim, uma personagem misteriosa – Adão –, que é identificado pelos seus amigos mais próximos como sendo o próprio padre Karol. Adão diz a Ana, num diálogo:

A oposição entre o que é aparente no amor e o que é misterioso é que provoca o drama, um dos mais dilacerantes da existência humana. A superfície do amor oculta uma corrente viva, fulgurante, versátil; [...] Tão vertiginosa corrente vai ao ponto de arrastar homens e mulheres! E, uma vez arrastados, imaginam ter desvendado o mistério do amor, quando nem sequer o afloraram. [...] O ser humano é um *continuum*, um todo que não termina, que não pode reduzir-se a nada. [...] A causa do drama está no passado. Só nele houve erro. A gente deixa-se arrastar por um amor que imagina absoluto e que não tem as dimensões do absoluto. Somos vítimas das nossas ilusões, não procurando inserir o amor no Amor que tem estas dimensões. Não é propriamente a paixão que nos cega, mas a falta de humildade frente ao amor na sua verdadeira essência<sup>4</sup>.

O padre Wojtyła tinha um grande interesse pela pastoral dos casais. Foi pioneiro, na arquidiocese de Cracóvia, na criação de um programa de preparação para o matrimónio. Destacou-se pela forma simples e destemida com que falava do amor humano. Num espaço de 28 meses celebrou mais de 160 casamentos na paróquia de São Floriano. Este acompanhamento aos jovens casais abriu portas de reflexão e “compreensão do nosso corpo à luz do plano divino rejeitado pelo homem, restaurado por Cristo e proclamado pela Igreja”<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> K. WOJTYLA, *A loja do ourives*, 55-91.

<sup>5</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 14.

## 1.2. Estrutura e pensamento de *Amor e responsabilidade*

*Amor e responsabilidade*<sup>6</sup> é o nome da obra de Karol Wojtyła onde são traçados os pontos-chave da sua reflexão teológica e filosófica acerca dos afetos e das relações humanas. Karol parte sempre da base das relações matrimoniais – o que as antecede, o que envolve a dinâmica das relações – para depois poder expressar de forma clara aquilo que é o pensamento da Igreja acerca do matrimônio e das demais formas de estar na e de servir a Igreja.

A obra estrutura-se em quatro capítulos: o primeiro analisa a pessoa e a tendência sexual, fazendo uma aproximação do tema a correntes como o utilitarismo e o personalismo, bem como a questões que vão desde a análise dos objetos e sujeitos deste tipo de relações até questões de cariz ontológico. No segundo capítulo, Karol procura analisar a pessoa à luz do amor, analisando as diversas manifestações do mesmo, bem como o amor esponsal e, conseqüentemente, todas as implicações da sua vivência. No terceiro capítulo relaciona a noção de pessoa com a virtude castidade, procurando descrever o sentido da castidade nos dias de hoje, bem como dar respostas aos problemas que mais a afetam. Por fim, no quarto capítulo – intitulado “Justiça para com o Criador”-, o autor fala acerca do Matrimônio e das demais vocações na Igreja.

Esta obra mostra a grande intelectualidade filosófica e teológica de Karol Wojtyła. Podemos dizer que é um verdadeiro tratado de antropologia teológica, pois procura entender o homem enquanto ser individual, amado e querido por Deus. Contudo, esse amor recebido

---

<sup>6</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade* (Braga: Editorial A.O. 1979).

de Deus impele o homem à relação e à comunhão. Para percebermos bem o contributo da filosofia para a obra de Karol Wojtyła, é necessário ter em conta uma série de correntes filosóficas, a saber: personalismo, utilitarismo e o método fenomenológico.

### 1.2.1. Personalismo

O personalismo enquanto corrente filosófica destaca-se pela reivindicação da dignidade ontológica, gnosiológica, moral e social da pessoa contra todas as negações imanentistas e materialistas<sup>7</sup>. O autor diz-nos que, “no homem, o conhecimento e o desejo assumem um carácter espiritual e contribuem assim para a formação duma autêntica vida interior, fenómeno inexistente nos animais”<sup>8</sup>. A interioridade é fundamental no processo de dignificação humana, pois só ela é capaz de dar-nos as luzes necessárias para a descoberta do valor imenso que o homem possui enquanto ser distinto dos demais. Esta interioridade projeta o homem, na sua totalidade, para o Absoluto, onde encontra a origem e o fim da sua existência terrena. É expressão da relação de cada homem com Deus. Mas não se fica por aqui: projeta-se nas relações que estabelece com outras pessoas, na forma que essas mesmas relações assumem à luz desta interioridade experienciada por cada um. “A pessoa humana, em virtude do seu ser pessoal, tem de si e em si mesma um certo valor absoluto. Não há nada que supere a pessoa humana”<sup>9</sup>.

Santo Anselmo afirma que, quando falamos de uma pessoa, estamos a falar de uma natureza racional individual, que subsiste na pluralidade dos demais indivíduos<sup>10</sup>. Ou seja,

---

<sup>7</sup> Cf. J. TEIXEIRA, *Personalismo*, in *Logos* (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo) 78-91.

<sup>8</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 13.

<sup>9</sup> J. P. SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidade humana* (Murcia: Universidad Católica de San Antonio 2004) 40.

<sup>10</sup> Cf. J. FERRATER MORA, *Dicionário de Filosofia* (Lisboa: Publicações Dom Quixote 1978) 310.

pessoa significa “relação”. De igual modo, São Tomás de Aquino afirma que os indivíduos são substâncias racionais, têm o domínio de si mesmos e a faculdade de agirem por si mesmos. Isto confere-lhes a dignidade de “pessoas”<sup>11</sup>. A faculdade da autodeterminação funda-se, sobretudo, na capacidade de reflexão própria do ser humano. No século XX, assistimos a uma “revolução” da liberdade, onde a sua compreensão se esvai de princípios e elementos que nos digam algo acerca de uma *archê* que defina a liberdade no sentido pleno do termo. Emmanuel Mounier diz-nos: “O sentido da liberdade e o sentido da realidade exigem que toda a tentativa se liberte de um qualquer *a priori* doutrinário, esteja positivamente pronto a tudo, até mesmo a mudar de direção para continuar fiel à realidade e ao seu espírito”<sup>12</sup>.

Santo Agostinho é uma referência importante no personalismo cristão, sobretudo pela sua reflexão acerca da *imago Dei*<sup>13</sup>. Wojtyła, neste ponto, reflete sobre a corporeidade humana enquanto imagem e expressão da Trindade, isto é, como expressão da vontade criadora de Deus. Portanto, em jeito conclusivo, podemos dizer que o conceito de pessoa que hoje vigora na maioria das culturas é um conceito cristão. A filosofia personalista construiu-se com base neste conceito cristão, que coloca a pessoa em relação. Ser pessoa é ser numa relação. O que é que em Deus é uno? A natureza: divina. O que é que em Deus é trino? As pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo<sup>14</sup>. As relações na Trindade são subsistentes e não

---

<sup>11</sup> Cf. J. FERRATER MORA, *Dicionário de Filosofia*, 311.

<sup>12</sup> E. MOUNIER, *O personalismo* (Lisboa: Livraria Moraes Editora 1960), 171.

<sup>13</sup> Para uma análise sistemática sobre a noção de imagem, Cf. S. AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. LXXIV (*Corpus Christianorum Latinorum*, XLIV/A, 213-4). Para uma aplicação da noção ao ser humano, cf. *De Trinitate*, vols. VIII – XIV (*Corpus Christianorum Latinorum*, vols. L e L/A, 268-459)

<sup>14</sup> Recordemos o que é dito no IV Concílio de Latrão: “Nós acreditamos com firmeza e afirmamos simplesmente que há um só Deus verdadeiro, imenso e imutável, incompreensível, todo-poderoso e infável, Pai e Filho e Espírito Santo: três Pessoas, mas uma só essência, uma só substância ou uma natureza absolutamente simples” (IV Concilio de Latrão, cap. 1 in H. DENZINGER – P. HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia* [Barcelona: Herder 2000] 800).

acidentais. “Pessoa” significa uma forma subsistente de relacionar-se com os outros e com Deus.

Toda a história da salvação, desde o Génesis até ao Apocalipse, está incluída entre dois casamentos: no Génesis, temos o casamento de Adão e Eva; e, no Apocalipse, temos o casamento de Deus com a humanidade – as núpcias do Cordeiro, nas quais Jesus se une com a Igreja. No Génesis, Deus criou a luz e viu que era boa (Gn 1, 4); Deus criou a terra e as águas e viu que eram boas (Gn 1,10); Deus criou as plantas, os animais, os luzeiros para presidir à noite e ao dia e viu que eram bons (Gn 1, 11-24); por fim, criou o homem (Gn1, 26-31) e viu que toda a sua obra era muito boa (Gn 1, 31). Contudo, não é bom que o homem esteja só. É por isso que Deus lhe dá uma auxiliar – a mulher –, e desde então o homem não é mais solidão, mas sim relação. Diz-nos o *Catecismo da Igreja Católica*:

A criação é o fundamento de todos os desígnios salvíficos de Deus, o princípio da história da salvação, que culmina em Cristo. Por seu lado, o mistério de Cristo derrama sobre o mistério da criação a luz decisiva; revela o fim, em vista do qual no princípio Deus criou a terra (Gn 1, 1): desde o princípio, Deus tinha em vista a glória da nova criação em Cristo<sup>15</sup>.

Assim, o casamento de Adão e Eva é como que uma “flecha” que aponta para aquele casamento último, pleno e definitivo: o de Cristo com a Igreja. Deste modo, a sexualidade humana é algo que fala de Deus – e, se não fala o suficiente, é devido ao pecado original. Pelo pecado e pela conseqüente corrupção da carne, pervertemos em parte o significado maravilhoso da sexualidade. Quando, no santo matrimónio, os esposos se unem pelo desejo da relação sexual, esse desejo fala de algum modo do desejo que o homem tem de Deus. É como se estivéssemos diante de uma “liturgia dos corpos”, pois toda a relação sexual é um sacrifício de unidade. Voltaremos a este assunto numa fase mais adiantada do estudo.

---

<sup>15</sup> *Catecismo da Igreja Católica* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999) 280.

## 1.2.2. Utilitarismo

O utilitarismo é fortemente criticado em *Amor e responsabilidade*. Segundo o seu autor, a influência desta corrente na cultura contemporânea está a causar grandes transtornos. Wojtyla é claro ao afirmar que o “outro” com o qual mantemos relação não pode ser colocado numa dinâmica utilitarista. De facto, o utilitarismo afeta as diversas dimensões do ser humano, tanto no que respeita à sua relação com o mundo como com os seus semelhantes<sup>16</sup>. O utilitarismo coloca o acento na utilidade da ação, e tudo aquilo que dá prazer e exclui a dor é útil. O homem exerce o seu domínio sobre este mundo, pois o próprio Deus assim o incumbiu (Gn 1, 28-30), mas este domínio carece de uma axiologia reflexiva fundada na relação humana com Deus<sup>17</sup>. Segundo Wojtyla, a autodeterminação humana não pode exercer-se com o intuito de delimitar os seus próprios fins. Isto acontece sobretudo quando estamos a falar de relacionamentos. Ao tratarmos alguém como um meio, estamos a atentar diretamente contra a própria essência da pessoa, contra aquilo a que chamamos “direito natural”. Assim sendo, tender para o mal é contrário à própria natureza racional da pessoa. A partir deste pensamento, Karol Wojtyla faz uma transposição analógica para as relações entre um homem e uma mulher no contexto matrimonial, dando-nos assim uma base fundamental para a moral sexual. O amor tem de incluir uma renúncia, guiada pela profunda convicção de que não se trata de um empobrecimento ou de uma diminuição do sujeito, mas sim de um enriquecimento da pessoa e da sua conseqüente expansão<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> “Se a moral apela para o respeito da vida corporal, não é que faça dela um valor absoluto. Pelo contrário, insurge-se contra uma conceção neo-pagã, tendente a promover o culto do corpo, sacrificando-lhe tudo, e a idolatrar a perfeição física e o êxito desportivo. Pela escolha seletiva que faz entre os fortes e os fracos, tal conceção pode conduzir à perversão das relações humanas” (*Catecismo da Igreja Católica*, 2289).

<sup>17</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 25.

<sup>18</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 115.

O utilitarismo não consegue dar uma fórmula válida de felicidade que abarque a totalidade da humanidade, pois o prazer não é um bem transobjetivo, e não passamos dos limites do que é bom “para mim”<sup>19</sup>. A única forma de sair deste enredo de egoísmo é reconhecer, fora do “bem subjetivo”, ou seja, fora do prazer, o “bem objetivo” e a sua consequente capacidade de unir as pessoas sob o carácter do bem comum. É nisto que se fundamenta o amor, e quem o escolhe em comum sujeita-se necessariamente a este bem comum, que liberta do subjetivismo egoísta da corrente utilitarista. O amor é, pois, comunhão de pessoas<sup>20</sup>.

Amar é um contrário de usar. “O amor é a única antítese da utilização da pessoa enquanto meio ou instrumento da nossa ação pessoal, porque sabemos que é permitido que uma outra pessoa queira o mesmo bem que nós queremos”<sup>21</sup>. Entre o “outro” e o “eu” dá-se um laço de bem, pois tendemos para o mesmo fim. Este laço tende não somente para que ambos procurem um bem comum, mas constitui também o núcleo de todo o amor. Não podemos imaginar um amor entre duas pessoas sem o bem comum que as liga, pois esse bem comum é um dos fins próprios dessa mesma união. “Amar opõe-se a utilizar: se eu amo, não posso utilizar o outro, pois amar uma pessoa significa, em primeiro lugar, dar-se a ela”<sup>22</sup>.

A faculdade de amar está ligada, no homem, à sua capacidade de livre arbítrio: só as pessoas participam do amor. Apesar desta exclusividade humana, esta não nasce como aptidão natural: é necessário um caminho de progressiva purificação para atingir a capacidade de amor para o qual o homem tende, eliminando todo o utilitarismo que o

---

<sup>19</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 28.

<sup>20</sup> Cf. Concílio Ecuménico Vaticano II, constituição pastoral *Gaudium et spes* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1998) 47.

<sup>21</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 19.

<sup>22</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 36.

pensamento contemporâneo atribuiu a certas formas de amor. O amor constitui-se na relação comum das pessoas, que procuram um mesmo bem por elas escolhido e ao qual ambas se sujeitam. O matrimônio encaixa-se neste princípio. Com efeito, este sacramento remete para uma união íntima, pois homem e mulher tornam-se um só corpo: “Saborear o prazer sexual sem todavia tratar a pessoa como um objeto de prazer, eis o centro do problema moral sexual”<sup>23</sup>. Diz Yves Semen em relação à sexualidade matrimonial:

O matrimônio é afirmado como uma obra de santidade, inclusive na e através da corporeidade. Os esposos cristãos que se unem numa total comunhão de espírito, de coração e de corpo, numa abertura à vida, contribuem, pela graça do seu sacramento do matrimônio, para a santidade da Igreja no mistério da comunhão dos santos<sup>24</sup>.

### **1.2.3. Método fenomenológico**

A fenomenologia é uma disciplina com um caráter quase ilimitado. Procura pôr o objeto de estudo como que diante da própria consciência, pois todos os fenômenos desta vida têm sempre uma significação na consciência humana. Assim, a experiência é analisada à luz da consciência do homem enquanto ser dotado de racionalidade, capaz de intuir uma experiência ou um objeto de transcendência. Husserl é o grande iniciador desta nova abordagem fenomenológica, que Wojtyla usará ao longo da sua reflexão<sup>25</sup>.

O padre Karol Wojtyla, como bom filósofo que era, quis mostrar aos jovens que havia uma base para a sexualidade na natureza humana, nomeadamente naquilo que Deus criou. Quando a Igreja ensina o ser humano a comportar-se de certa maneira no ato sexual, está a

---

<sup>23</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 51.

<sup>24</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 43.

<sup>25</sup> Cf. A. MORUJÃO, *Fenomenologia*, in *Logos* (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo) 488-493. Mais tarde como Papa, Wojtyla explica de uma forma sucinta esta opção pela fenomenologia em favor da teologia. Cf. JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Fides et ratio* (Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1998) 59.

ensinar-lhe algo que está enraizado no próprio ser da criação. É aí que está a realização pessoal.

A verdade da pessoa humana, aquilo pelo qual a pessoa humana é o que é, na sua não redutibilidade, é uma verdade que implica um chamamento à liberdade da pessoa em si. Em termos mais rigorosos: o ser-pessoal implica um dever ser. [...] Toda a criatura está constituída pela relação de origem com Deus. [...] Este é o seu ser<sup>26</sup>.

Como convencer os jovens desta verdade que a Igreja lhes anuncia? Podemos supor que Karol Wojtyła utilizava o método tomista para analisar a natureza humana, sustentando assim o pensamento moral da Igreja. Mas esta lógica racional não se lhe afigurava suficiente<sup>27</sup>.

O relativismo que hoje impera no mundo mostra que a Igreja tem de ir mais longe na forma como anuncia a salvação aos homens, sobretudo quando se trata de questões morais. De facto, há uma tendência enorme em relativizar o que é pecado e o que não o é. Aliada ao relativismo, existe uma tendência de afirmação subjetivista na forma como lidamos com a moral. Ora, isto conduz a uma grande arbitrariedade de vivências, onde o moralmente correto é absorvido pela ditadura do relativismo<sup>28</sup>. No seu livro *A liberdade interior*, Jacques Philippe faz uma leitura clara e concisa do conceito deturpado de liberdade que hoje temos. No mundo contemporâneo, quanto mais diferentes possibilidades de escolha “eu” tiver, melhor para mim, mais livre me torno: “A medida da nossa liberdade será proporcional à quantidade de

---

<sup>26</sup> C. CAFARRA, *Introducción general*, in JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó – El amor humano en el plano divino* (Madrid: Ediciones Cristiandad, S. A. 2010) 31.

<sup>27</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* (Madrid: La Editorial Católica, S. A. 1988, vol. I) qq. 92-100.

<sup>28</sup> “Ter uma fé clara, segundo o Credo da Igreja, muitas vezes é classificado como fundamentalismo. Enquanto o relativismo, isto é, deixar-se levar aqui e além por qualquer vento de doutrina, aparece como a única atitude à altura dos tempos hodiernos. Vai-se constituindo uma ditadura do relativismo que nada reconhece como definitivo e que deixa como última medida apenas o próprio eu e as suas vontades” (Leia-se J. RATZINGER, Homilia da Missa *Pro eligendo pontífice*, 18 Abril 2005, in *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. XCVII, nº 5, 687).

opções possíveis”<sup>29</sup>. Esta noção de liberdade está presente de uma forma clara nas nossas vidas. Basta vermos que, em muitos grupos societários, se reivindicam mais direitos – ou seja, mais poder para eleger – do que propriamente deveres.

Assim, com o método fenomenológico, Wojtyla de certa forma “obriga” os jovens e os seus ouvintes a olharem para dentro de si mesmos e verem aquilo que não podem negar: a nossa imagem e semelhança com Deus e o nosso vazio após o pecado. Além disso, é claro que procuramos um sentido naquilo que fazemos, e só o verdadeiro sentido das coisas nos realiza plenamente. Esta realização plena está em Deus, daí a necessidade de encontrar uma forma de redescobrir essa verdade profunda do homem. A teologia do corpo sinaliza precisamente este esforço na redescoberta do sentido da humanidade.

Esta teologia é uma verdadeira revolução no sentido etimológico do termo, de “reviravolta”: a sexualidade humana, que até então era vista apenas à luz da sua finalidade natural, passa a ser afirmada, em primeiro lugar, à luz do plano de Deus para o corpo humano redimido e chamado à ressurreição<sup>30</sup>.

Assim, nesta sua reflexão teológica Wojtyla procura contribuir para uma antropologia adequada ao homem contemporâneo<sup>31</sup>. Esta adequação teológica tem claramente por base uma antropologia cristã, da qual a ressurreição dos corpos é uma chave de leitura para entendermos a teologia do corpo. Sobre este tema da ressurreição debruçar-nos-emos mais adiante na dissertação.

---

<sup>29</sup> J. PHILIPPE, *La libertad interior* (Madrid: Rialp S. A. 2008).

<sup>30</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 43.

<sup>31</sup> Cf. J. P., SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidad humana*, 65.

## 1.3 A fenomenologia do amor

Karol Wojtyła aborda o tema do amor na sua obra *Amor e responsabilidade*, como ponto de partida para perceber a complexa dinâmica das relações humanas. O amor que gera vida e relação é um aspeto quase transversal às formas de ser e de relacionamento com Deus e com o mundo. Aliás, o amor de Deus precede-nos: Ele amou-nos primeiro (Cf. I Jo 4, 19). Diz-nos São João Paulo II na exortação apostólica *Familiaris consortio*:

Deus é amor e vive em si mesmo um mistério de comunhão pessoal de amor. Ao criar a humanidade do homem e da mulher à sua imagem [...] Deus inscreveu nela a vocação para o amor e para a comunhão e, portanto, a capacidade e a responsabilidade correspondentes<sup>32</sup>.

Assim, a verdade do ser humano só se entende à luz do amor de Deus: uma vez que Deus nos amou, somos capazes de amar.

### 1.3.1. Análise geral do amor

A palavra “amor” reveste-se de uma certa ambiguidade nos nossos dias. Contudo, Wojtyła toma como ponto de partida uma definição de “amor” que, com certeza, diz mais à originalidade da própria significação da palavra: diz-nos que “o amor é sempre uma relação recíproca entre pessoas que, por sua vez, se funda na atitude individual e comum delas a respeito do bem”<sup>33</sup>. O amor entre um homem e uma mulher supõe sempre, pelo menos num primeiro momento, a atração e o afeto. Contudo, é apenas um caso do amor em geral – esse

---

<sup>32</sup> JOÃO PAULO II, exortação apostólica *Familiaris consortio* (Lisboa: Edições SÃO PAULO 1994)  
11. Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 2331

<sup>33</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 63.

sim com todas as características do amor. W. Kasper afirma que o amor, considerado num nível mais profundo, revela-se como a realidade originária de todo o real<sup>34</sup>.

A atração é um elemento fundamental do amor. Como já referimos acima, o amor é uma relação recíproca de pessoas, homens e mulheres, que se funda numa atitude a respeito do bem. Ora, esta tem o seu começo na atração. A atração recíproca é fruto da tendência sexual e tem de ser elevada ao nível humano mais puro. Nela, não verificamos uma estrutura apenas cognoscitiva: entram elementos extras intelectuais e extra-cognoscitivos (sentimentos e vontade). Os sentimentos são fundamentais no nascimento do amor, pois contribuem para a formação da atração recíproca entre um homem e uma mulher. Estas sensações emotivo-afetivas são muito importantes, e devem ser orientadas para a verdade do ser humano. Elas estruturam, de forma basilar, aquilo que é o amor entre um homem e uma mulher. Os sentimentos surgem muitas vezes de uma forma espontânea, e, numa primeira abordagem, a verdade do objeto não é captada na sua totalidade. Por isso, é necessário descobrir a verdade dos sentimentos e o valor intrínseco de cada ser humano à luz da razão e da fé. “Contudo, a atração suscitada pelo próprio valor da pessoa atinge o carácter da verdade integral: o bem para o qual se orienta é a pessoa e não uma coisa”<sup>35</sup>. O belo e o bem jogam em sintonia no desenrolar da atração, mas é preciso dar primazia à beleza interior, pois esta sim é como que a “rocha firme” onde assentará a relação entre o homem e a mulher.

De algum modo, o sexo constitui uma certa limitação do ser pessoal. O homem tem necessidade da mulher para se complementar onticamente e vice-versa. A tendência sexual manifesta esse desejo de complementaridade: é um amor de concupiscência, que dá resposta

---

<sup>34</sup> Cf. W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano* (Santander: Sal Terrae 1984) 26.

<sup>35</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 69.

a uma necessidade que tende a procurar o bem que lhe falta<sup>36</sup>. A palavra “concupiscência” traz consigo uma certa noção de utilitarismo, pois à semelhança do utilitarismo, tende a deformar a dignidade da pessoa, reduzindo-a a um objeto; mas é mais do que isto. Este amor não é apenas desejo desordenado, mas também concentra em si a necessidade objetiva de viver e ser para o outro, ou seja, o desejo de um bem recíproco. Aquele que ama de verdade sabe que, embora este desejo concupiscente não desapareça, o amor se deformaria se se deixasse levar pelo desejo desordenado. O próprio Jesus o afirma: “O que olhar para uma mulher cobiçando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração” (Mt 5, 28).

Em sentido etimológico, “concupiscência” pode designar todas as formas veementes de desejo humano. A teologia cristã deu-lhe o sentido particular de impulso do apetite sensível, contrário aos ditames da razão humana. O apóstolo São Paulo identifica-a com a revolta que a “carne instiga contra o “espírito” [Gl 5, 16. 17. 24; Ef 2, 3]. Procede da desobediência do primeiro pecado. Desregra as faculdades morais do homem e, sem ser nenhuma falta em si mesma, inclina o homem para cometer pecado<sup>37</sup>.

A fidelidade e a reciprocidade dos conjugues tornam-se fundamentais, enquanto elementos da dimensão moral e ética. Sem estes princípios, não será possível falar-se de um amor conjugal, nem de um amor na sua originalidade: enquanto princípios divinos transmitido ao homem. Sem dúvida que o amor esponsal de Deus para com os homens revela muito deste dinamismo impresso nas relações homem-mulher<sup>38</sup>. “Na verdade, a criatura sem o Criador esvai-se”<sup>39</sup>. A compreensão do homem em plenitude – isto é, no seu valor absoluto

---

<sup>36</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 70.

<sup>37</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, n.º 2515.

<sup>38</sup> “Deus que criou o homem por amor, também o chamou ao amor, vocação fundamental e inata de todo o ser humano. Porque o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus que é amor (I Jo 4, 8. 16)” (*Catecismo da Igreja Católica*, n.º 1604); “A comunhão de amor entre Deus e os homens, conteúdo fundamental da Revelação e da experiência de fé de Israel, encontra expressão significativa na aliança nupcial, realizada entre o homem e a mulher. É por isso que a palavra central da Revelação, Deus ama o seu povo, é também pronunciada através das palavras vivas e concretas com que o homem e a mulher declaram o seu amor conjugal. O seu vínculo de amor torna-se a imagem e o símbolo da aliança que une Deus e o Seu povo” (JOÃO PAULO II, Exortação apostólica *Familiaris consortio*, 12).

<sup>39</sup> *Gaudium et spes*, 36.

e na sua entrega ao amor, que são marcas indelévels do seu ser pessoa – só é possível desde Cristo. O mistério de Cristo e a sua obra redentora são um pressuposto fundamental na percepção do amor:

Contudo, é claro que o amor não é unilateral por natureza; é bilateral, existe entre pessoas, é social. O seu ser, na sua plenitude, é interpessoal e não individual. É uma força que liga e une, e a sua natureza é contrária à divisão e ao isolamento. Para que o amor alcance a sua plenitude é preciso que o caminho que conduz do homem à mulher se cruze com o que vai da mulher ao homem. Um amor recíproco cria a base mais imediata a partir da qual só um “nós” nasce de dois “eu”. Nisto consiste o seu natural dinamismo. [...] É a reciprocidade que, no amor, decide do nascimento desse “nós”<sup>40</sup>.

A verdade da reciprocidade diz-nos que, quando desejamos outra pessoa enquanto bem para nós mesmos, desejamos sobretudo o seu amor. De facto, essa pessoa, objeto do amor-próprio, é cocriadora desse mesmo amor-próprio, e não apenas um objeto de concupiscência. Deus, ao criar o homem e a mulher à sua imagem e semelhança imprime no amor entre ambos a imagem do seu amor absoluto e indefetível. O homem e a mulher foram criados um para o outro: “Não é bom que o homem esteja só” (Gn 2, 18); a mulher, enquanto “carne da sua carne” (Gn 2, 23), é dada por Deus como sua auxiliar (Gn 2, 18). Jesus mostra a indissolubilidade deste amor matrimonial ao remeter para o “princípio”, lembrando os desígnios do Criador<sup>41</sup>. Voltaremos a esta questão no II Capítulo. Por agora, importa perceber que Karol Wojtyła aborda, no quadro do amor em geral, os aspetos da simpatia e da amizade. Considera-os fundamentais para a estruturação de um amor ordenado.

A palavra “simpatia” é de origem grega, e compõe-se do prefixo *syn* (“com”, “junto com”) e da raiz *pathein* (“sentir”, “experimentar”, “padecer”). Etimologicamente, podemos definir o termo como “sentir junto com”. Esta definição aponta, desde logo, para dois

---

<sup>40</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 75.

<sup>41</sup> Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n.ºs 1604 e 1605.

elementos fundamentais da simpatia: em primeiro lugar, para uma certa comunhão, que é expressa pelo prefixo; e, em segundo lugar, para uma certa passividade (“sentir”, “experimentar”), a qual é expressa pela sua raiz<sup>42</sup>. O valor do objeto de uma determinada relação é determinado graças à simpatia. Por vezes, a falta de objetividade da simpatia pode revelar-se o seu ponto fraco. Pelo contrário, a sua subjetividade confere ao amor entre as pessoas a dinâmica subjetiva, pois “a simpatia tem o poder de aproximar as pessoas de modo sensível”<sup>43</sup>. Ora, o amor é claramente uma experiência e não uma simples dedução. A simpatia é um sinal do amor empírico e verificável. Dela advém, necessariamente, a reciprocidade entre homem e mulher.

A simpatia é um ponto essencial no surgimento do amor. Mas não é suficiente: é necessária, também, a vontade, nomeadamente para se dar lugar à amizade entre um homem e uma mulher. Na amizade há uma vontade que se torna expressamente a base da relação: “Quero o bem para ti, como quero o para mim”. O “eu” duplica-se, tornando-se uma unidade moral, pois a vontade é igualmente benévola para ambos<sup>44</sup>.

Os sentimentos por si sós podem comprometer a vontade apenas passivamente e até mesmo superficialmente com uma certa dose de subjetividade, ao passo que a amizade exige um compromisso sério da vontade, objetivamente fundado. [...] no momento em que nasce a simpatia entre duas pessoas, uma possibilidade e um esboço, embora modesto, de amizade, se abrem ao mesmo tempo. Mas a simpatia é muitas vezes bastante forte desde o princípio, ao passo que a amizade é inicialmente muito fraca e frágil. Trata-se agora de formar a amizade recíproca aproveitando a situação afetiva criada pela simpatia e conferindo-lhe um significado profundo e objetivo. O erro frequentemente cometido no amor humano consiste em mantê-lo ao nível da simpatia em vez de transformá-lo conscientemente em amizade. Outra consequência deste erro é crer que no momento em que acaba a simpatia, acaba também o amor<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 78-79.

<sup>43</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 80.

<sup>44</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 80-81.

<sup>45</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 82.

A amizade e a simpatia necessitam de ir a par, dando lugar à verdadeira *ars amandi*. Esta forma-se na vivência da vida cristã: a entrega total de si e o amor ao próximo denotam deveras esta necessidade de valorizar cada uma das pessoas enquanto ser único e querido por Deus. O amor entre um homem e uma mulher deve ser expressão dessa relação amorosa que Deus tem por com cada um de nós<sup>46</sup>.

Passando pelas diversas fases que o constituem enquanto tal, o amor encontra a sua plenitude não de uma forma individual, mas sim numa relação entre pessoas. No entanto, “o aspeto individual não desaparece no aspeto interpessoal. Pelo contrário, este é condicionado por aquele”<sup>47</sup>. O amor esponsal difere necessariamente de todos os aspetos e formas de amor que analisámos. Neste amor está em causa o dom de si próprio, do seu próprio “eu”. É nisto que o amor esponsal vai mais longe, pois assenta na (e gera a) reciprocidade entre pessoas. A doação de si próprio é um problema que suscita questões sérias no que respeita à sua concetualização. Diz-nos Wojtyła:

Antes de tudo põe-se a questão de saber se uma pessoa pode dar-se a outra, já que verificamos que qualquer pessoa é, por essência, inalienável, *alteri incommunicabilis*. É portanto não só senhora de si mesma (*sui iuris*), mas nem sequer se pode alienar nem dar. A natureza da pessoa opõe-se ao dom de si mesma. De facto, na ordem da natureza, não se pode falar de dom duma pessoa para outra, sobretudo no sentido físico da palavra. O que há de pessoal em nós está acima de toda a forma de dom, seja de que maneira for e acima de qualquer apropriação em sentido físico. A pessoa não pode, como se fosse apenas uma coisa, ser propriedade doutra<sup>48</sup>.

Tendo em conta esta verdade, é necessário perceber em que medida podemos falar de uma doação *ipso facto* de duas pessoas. Para a Igreja, a imagem esponsal de Cristo que ama a sua esposa (a Igreja, justamente) imprime no amor humano este cunho divino, tornando-o

---

<sup>46</sup> “Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele” (I Jo 4, 16). Estas palavras da 1 Carta de João exprimem, com singular clareza, o centro da fé cristã: a imagem cristã de Deus e também a conseqüente imagem do ser humano e do seu caminho” (BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, [Prior Velho: Paulinas 2006] 1).

<sup>47</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 85.

<sup>48</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 86.

capaz de atingir o verdadeiro amor. Como já se disse, o amor humano não nasce por si só: é fruto de um amor que nos precede<sup>49</sup> e que nos impele a amar mais, de uma forma que nos transcende e que, ao transcender-nos, obriga a sair de nós próprios e a procurar o “outro”. Só assim se pode realizar um “nós”. O amor esponsal coloca-nos, à primeira vista, diante de um paradoxo. Por uma parte (e como vimos), é-nos naturalmente vedada essa hipótese de doação: a natureza humana tende a um aperfeiçoamento do “eu”<sup>50</sup>. Por outra parte, o nível mais elevado do amor consiste na doação deste “eu” inalienável e incomunicável<sup>51</sup>. É necessária uma disposição de si próprio, fruto de uma visão clara dos valores recebidos de Cristo e da vontade de querer ser como o Mestre: “O amor matrimonial implica o dom da pessoa, a entrega de si mesmo, do próprio eu. É mais do que querer o bem para o outro; é dar-se ao outro como bem para ele”<sup>52</sup>.

O amor entre um homem e uma mulher no matrimónio conduz necessariamente ao dom da reciprocidade<sup>53</sup>. Há duas perspetivas que importa considerar: uma pessoal, em que estamos diante de um dom do “eu” a outra pessoa; e outra interpessoal, em que encontramos um dom recíproco. O elemento sexual é decisivo nesta segunda perspetiva. Com efeito, é constitutivo do amor esponsal: “As relações sexuais fazem que este amor, mesmo limitando-se a um só par, adquira uma intensidade específica. E é só assim limitado que pode estender-se muito mais amplamente a novas pessoas, que são o fruto natural do amor conjugal do

---

<sup>49</sup> “Ele amou-nos primeiro, e continua a ser o primeiro a amar-nos; por isso, também nós podemos responder com amor. Deus não nos ordena ter um sentimento que não possamos suscitar em nós próprios. Ele ama-nos, faz-nos ver e experimentar o seu amor, e desta ‘antecipação’ de Deus também pode, como resposta, despontar em nós o amor” (BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 17).

<sup>50</sup> Encontramos aqui um duplo paradoxo: em primeiro lugar, que se possa sair do próprio “eu”, e em segundo lugar, ao fazendo-o não o destruamos nem desvalorizemos, mas sim o construamos e o enriqueçamos num sentido extrafísico, moral. A lógica evangélica do perder-se para encontrar tudo faz todo o sentido neste amor. (Mt 16, 24-26). Cf. K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 87.

<sup>51</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 87.

<sup>52</sup> J. L. ILLANES, *Fé em Deus, amor ao Homem: A antropologia teológica de Karol Wojtyla*, in *Theologica*, II série, Vol. XIV (Braga: Instituto Superior de Teologia de Braga 1979) 372.

<sup>53</sup> J. P. SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidad humana*, 45.

homem e da mulher”<sup>54</sup>. Torna-se claro, assim, que o amor esponsal difere necessariamente das outras formas de amor, por um lado, mas só surge tendo em conta as outras manifestações de amor, por outro.

### **1.3.2. Psicologia e moral – O que é dito do amor?**

Depois de uma análise geral do amor, Karol Wojtyla aborda a questão de um ponto de vista psicológico e moral. Tal análise revela-se muito importante tendo em vista a reta compreensão daquilo a que se chama “amor”. Porque o homem é corpo, o amor humano inclui os afetos e as relações que surgem entre as pessoas.

A perceção é o primeiro elemento. Trata-se da reação dos sentidos às excitações produzidas pelos objetos. Os sentidos estão ligados à constituição do organismo humano, embora não se identifiquem com ele. Através deles, o homem toma conhecimento dos objetos de uma maneira definida. Somente os objetos materiais podem ser definidos ou conhecidos com base nos sentidos: “A sensação pressupõe um contacto direto do sentido com o objeto dado; enquanto dura o contacto dura a experiência direta”<sup>55</sup>. Contudo, quando termina o contato, os sentidos conservam a imagem do objeto e essa representação substitui pouco a pouco, na consciência, a perceção que ele produzia.

E é assim que se chega às noções de “sentidos externos” e “sentidos internos”. Os primeiros estão em contacto direto com o objeto; os segundos mantêm o contacto quando o objeto já não está em contacto com os sentidos externos.

---

<sup>54</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 89.

<sup>55</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 92.

Não podemos esquecer que a percepção pode, por vezes, não ser fiel na transmissão da imagem do objeto. Sabemos que os recetores sensoriais recebem imensas percepções a todo o instante. Por isso, não imprimem na consciência todas elas com o mesmo grau de intensidade.

Das percepções nascem as emoções. No entanto, estas diferem daquelas. Na percepção, temos ao nosso alcance a imagem do objeto e reagimos consoante as suas propriedades. Na emoção experimentamos e reagimos consoante o valor que atribuímos a esse mesmo objeto. A emoção torna-se superficial quando a sua reação é desencadeada por valores materiais, mas, quando se funda em valores supra materiais ou espirituais, ela atinge o mais profundo do psiquismo humano. No fundo, trata-se de perceber a necessidade das realidades externas para manifestar o interior. O interior e o exterior são duas realidades indissociáveis: “O corpo, de facto, e só ele, é capaz de tornar visível o que é invisível: o espiritual e o divino. Ele foi criado para transferir na realidade visível do mundo o mistério oculto desde a eternidade em Deus, e ser assim o seu sinal”<sup>56</sup>. Esta unidade profunda dá-se na totalidade do nosso “ser homem”, da nossa ontologia criatural. Somos criaturas que caminham em e para Deus. Aliás, ambas as realidades são fundamentais para conhecimento de Deus. Portanto, o corpo humano reveste-se de uma linguagem que fala de Deus, enquanto seu Criador. Daí a importância que tem a sexualidade humana, enquanto expressão de uma atração mútua entre homem e mulher e, conseqüentemente, como imagem filantrópica<sup>57</sup>. Pelas emoções, começamos por participar em certa medida da vida interior daqueles com quem nos relacionamos. Neste jogo das emoções, o ser humano corre um sério risco de vulnerabilidade. Mas este risco é necessário,

---

<sup>56</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino* (Lisboa: Aletheia 2013), catequese 94, § 4.

<sup>57</sup> “Os sinais e os símbolos ocupam um lugar importante na vida humana. Sendo o homem um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual, exprime e percebe as realidades espirituais através de sinais e símbolos materiais. Como ser social, o homem tem a necessidade de sinais e símbolos para comunicar com o seu semelhante através da linguagem, dos gestos e das ações. O mesmo acontece nas suas relações com Deus” (*Catecismo da Igreja Católica*, 1146),

porquanto é na partilha dos mundos interpessoais que um homem e uma mulher crescem naquilo que é o amor fecundo – o qual, por sua vez, é imagem do amor de Deus<sup>58</sup>.

Wojtyla descreve “sexualidade” da seguinte forma: “No contacto direto entre a mulher e o homem, uma experiência sensorial tem sempre lugar em ambas as pessoas. Cada uma delas é corpo e como tal provoca uma reação dos sentidos, que dá origem a uma impressão muitas vezes acompanhada por uma emoção”<sup>59</sup>. As emoções penetram a vida espiritual, pois a emoção surge muitas vezes também de valores espirituais que alguém transmite enquanto pessoa. Estes dão a ver a pessoa do sexo oposto de um modo mais abrangente e não apenas na sua dimensão corporal. A grande impressão é esta que é causada pelos valores e não necessariamente por uma outra expressão corporal do sexo oposto. Contudo, esta expressão corporal também tem a sua importância na ligação que se cria entre um homem e uma mulher. A dimensão sexuada ganha intensidade na medida em que os valores precedem a ação relacional entre um homem e uma mulher. Assim, a sexualidade consiste na experiência dos valores definidos e perceptíveis pelos sentidos, ou seja, dos valores sexuais do corpo da pessoa de sexo oposto. Não podemos negar que a sensualidade por si mesma transporta em si uma orientação utilitária, daí a sua expressão ser maioritariamente sobre o corpo<sup>60</sup>. E o mesmo Wojtyla precisa: “A sensualidade impede, pois, a experiência do belo, da beleza do corpo, porque introduz uma atitude utilitária com respeito ao objeto; o corpo é considerado como possível objeto de prazer”<sup>61</sup>.

Sem dúvida que, pelos instintos primários, a contemplação verdadeira do corpo é esquecida e cresce a visão utilitarista do corpo enquanto objeto de prazer. Esta visão errada

---

<sup>58</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor* (Cascais: Lucerna 2014), 92-93.

<sup>59</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 94.

<sup>60</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 95.

<sup>61</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 96.

da sensualidade é, sem dúvida, uma das causas da perda do verdadeiro entendimento do amor entre homem e mulher como expressão do amor de Deus<sup>62</sup>. A sensualidade é algo que nos atrai, que encoraja a complementaridade que encontramos na relação entre homem e mulher. A sensibilidade é uma forma de participação – diríamos que a primeira – no mundo sobrenatural: “A pessoa não se contenta com sofrer a ação da natureza, donde veio, ou com mover-se conforme as suas provocações. Volta-se para ela para a transformar e progressivamente lhe impor a soberania dum universo pessoal”<sup>63</sup>.

Todas estas considerações são importantes na medida em que centram a reflexão nos instintos básicos das relações humanas. Estas observações empíricas da nossa maneira de “ser relação” têm o seu lado bom. De facto, depois de criar o homem Deus viu que toda a sua obra era “muito boa” (Gn 1, 31). Deus imprimiu no homem o amor, e este passou a ser o fio condutor da sua vida. Ocorre que, na sua condição presente e devido ao pecado original, esse amor passou a ser vivido de modo pervertido e libertino – desviando-se, pois, do Amor que é a essência de Deus. O *eros* foi como que divinizado pela humanidade e ficou, assim, privado da sua dignidade de manifestação de amor, da sua humanidade. “O *eros* necessita de disciplina, de purificação para dar ao ser humano, não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para a qual tende todo o nosso ser”<sup>64</sup>.

Sabemos que a emoção pode ser guiada apenas pela dimensão sexual do corpo, o que denota uma sobreposição da sensualidade na sua forma mais vil. Contudo, a afetividade como capacidade de reação aos valores sexuais do sexo oposto é estruturante na forma como estamos e aceitamos o “outro”. “A sensualidade só se fixa no corpo, dissociado do resto, que

---

<sup>62</sup> “As relações entre a pessoa e a natureza não são pois relações de pura exteriorização, mas relações dialéticas de permuta e ascensão” (E. MOUNIER, *O personalismo*, 50).

<sup>63</sup> E. MOUNIER, *O personalismo*, 48.

<sup>64</sup> BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 4.

é o que sobretudo a impressiona. Pelo contrário, a afetividade (como percepção) reage à pessoa no seu conjunto”<sup>65</sup>. É por isso que, ao contrário da sensualidade, a afetividade não tende para o prazer. A atração afetiva enquadra o todo da pessoa enquanto objeto da estima e do amor pessoais. A afetividade suscita vários desejos e necessidades próprios, como os de “vizinhança e de exclusividade ou intimidade, o desejo de estar sós e sempre juntos. O amor afetivo aproxima duas pessoas, fá-las mover sempre na órbita uma da outra, mesmo quando fisicamente estão afastadas”<sup>66</sup>.

A tendência sexual é, então, o espaço onde nasce o amor entre duas pessoas do sexo oposto. Desta atração mútua nascem os frutos da entrega a que o amor verdadeiro obriga. Os valores que estruturam a existência pessoal são fundamentais para a vivência sexual e para as suas consequências<sup>67</sup>.

A psicologia do amor deve estar subordinada à moral, pois o amor corre o risco de uma “não integração”. “Não pode haver plenitude psicológica do amor sem plenitude moral. [...] O vivido em amor deve ser subordinado à virtude ou correrá o risco de não ser plenamente vivido”<sup>68</sup>. O amor é antes de mais uma virtude de fundamento evangélico. A partir desta conceção, Wojtyła expõe a forma como a virtude do amor se desenvolve entre o homem e a mulher. A virtude da aceitação da vontade divina como seguimento do bem verdadeiro implica, por outro lado a opção de “não-aceitação”.

A moral da situação e o existencialismo, que rejeitam a obrigação em nome duma chamada liberdade, por isso mesmo abandonam a conceção adequada dessa liberdade ou, em todo o

---

<sup>65</sup> K. WOJTYŁA, *Amor e responsabilidade*, 100.

<sup>66</sup> K. WOJTYŁA, *Amor e responsabilidade*, 100.

<sup>67</sup> “Quando estes valores estão ligados ao corpo dessa pessoa e provocam o desejo de gozo, o sujeito é dominado pela concupiscência. Quando, pelo contrário, os valores sexuais não estão ligados antes de tudo ao corpo, então a dominante escorrega para a afetividade e a concupiscência não ocupa o primeiro plano. As formas extremamente numerosas do amor são função da atitude a respeito dos valores sexuais” (K. WOJTYŁA, *Amor e responsabilidade*, 105),

<sup>68</sup> K. WOJTYŁA, *Amor e responsabilidade*, 110.

caso, aquilo que melhor permite que a liberdade se manifeste. Porque no campo da moral ela revela-se mais claramente graças à obrigação. E a obrigação surge sempre onde a vontade encontra uma norma<sup>69</sup>.

Neste sentido, e tendo em conta a norma personalista que envolve o mandamento do amor, não podemos esquecer o valor que cada pessoa possui enquanto tal. A perfeição passa necessariamente pela natureza espiritual da sua alma. Contudo, no que toca à análise da perfeição, é necessário distinguir entre os valores inatos da pessoa (inerentes à sua complexa estrutura humana e que estão presentes na sua existência) e o valor da pessoa em si<sup>70</sup>.

O amor entre o homem e a mulher é a comunhão que reforja os parceiros para uma nova unidade. A comunhão é como a moeda, tem dois lados, pelos quais podemos chamar respetivamente “identidade” e “diferença”. [...] A conjugação de ambos os lados é fundamental para a compreensão do amor em geral. Contudo este intercâmbio dá um grau especial de intensidade ao amor entre um homem e uma mulher<sup>71</sup>.

Esta diferença é algo que atrai, é algo que chama à complementaridade do ser. O amor sponsal difere de outros tipos de amor na medida em que implica uma entrega ôntica de duas pessoas diferentes – tendo em vista “um enriquecimento e uma expansão da existência da pessoa”<sup>72</sup>. A entrega conjugal realizada através do ato sexual não é apenas um ato da carne, mas é antes dom recíproco e entrega mútua. Por isso, a sua identificação mais perfeita acontece precisamente no matrimónio. Não podemos deixar de referir a necessidade do dom da aceitação em contraponto com o dom da entrega. É nisto que assenta a reciprocidade própria do amor.

Nesta reciprocidade nasce a responsabilidade pelo outro, uma “responsabilidade feita de preocupação do seu bem autêntico. Quanto mais um sujeito se sente responsável pela

---

<sup>69</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 110.

<sup>70</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 112. “Não é possível deter-se apenas na experiência; mesmo quando esta exprime e manifesta a interioridade do homem e a sua espiritualidade, é necessário que a reflexão especulativa alcance a substância espiritual e o fundamento que a sustenta” (JOÃO PAULO II, carta encíclica *Fides et Ratio*, 83).

<sup>71</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 44.

<sup>72</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 115.

pessoa, mais presente está nele o verdadeiro amor”<sup>73</sup>. A responsabilidade é naturalmente fruto do amor verdadeiro, pois o amor supõe sempre desejar um bem a outrem, como este é querido para o próprio “eu”. O homem é responsável na medida em que o seu amor for mais autêntico: nessa mesma medida ele se aproxima de Deus e do Reino dos Céus. “O amor compreende a totalidade da existência em toda a sua dimensão, inclusive a temporal. Nem poderia ser de outro modo, porque a sua promessa visa o definitivo: o amor visa a eternidade”<sup>74</sup>.

A norma personalista do mandamento do amor e o valor inalienável de cada pessoa reforçam esta necessidade de responsabilidade por parte daqueles que são objeto do “meu” amor. Na teologia paulina o matrimônio é referido como imagem de Cristo e da Igreja (Ef 5, 21-23). Esta reflexão de São Paulo insere o casamento na nova economia sacramental de Cristo. É partir desta que o amor é entendido tal como o concebemos. Sobre este assunto nos debruçaremos mais adiante na nossa reflexão.

O amor, enquanto fenómeno pelo qual subsistem as nossas relações com o mundo e com Deus, precisa de ser redescoberto à luz da teologia cristã. Nos dias de hoje, é visto como um fim em si mesmo, sem ser projetado para uma dimensão de eternidade: “Quando a ordem das coisas é afetada pelas consequências do pecado, o homem, que já nasceu inclinado para o mal, encontra novos estímulos para o pecado – os quais não podem ser vencidos sem denodados esforços, ajudados pela graça”<sup>75</sup>. No fundo, a visão contemporânea do amor não brota da fonte devida, isto é, de Deus. O amor, em todo o seu dinamismo, deve ser expressão do amor precedente de Deus, ou seja, deve ser uma resposta a esse mesmo amor primeiro.

---

<sup>73</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 120.

<sup>74</sup> BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 6.

<sup>75</sup> *Gaudium et spes*, 25.

## 1.4. O sentido antropológico do pudor

O tema do pudor tende a ser reduzido ao ato pelo qual escondemos algo que é considerado como um mal<sup>76</sup>. Mas um olhar atento sobre ele mostra-nos que não podemos ficar-nos por esta visão curta: “Temos muitas vezes ‘vergonha’ do bem, por exemplo de uma boa ação. Pode ser que neste caso o pudor não se refira tanto ao bem mesmo, mas ao facto de exteriorizar o que deveria permanecer oculto: é essa exteriorização que se considera como um mal”<sup>77</sup>. Há um movimento do interior para o exterior que caracteriza necessariamente a manifestação do pudor. Este movimento traz consigo, também, o temor de que outrem descubra aquilo que deveria permanecer oculto. Este temor compreende-se se tivermos em conta a definição que anteriormente referi acerca do pudor: a pessoa e a sua interioridade são inalienáveis, quer dizer, são algo que só a ela pertence. “O temor não é mais do que uma simples reacção a um mal recebido, representado ou do qual se tomou consciência. [...] A necessidade sintomática para o pudor, de ocultar certos factos ou valores, nasce no homem porque encontra em si um campo propício: a sua vida interior”<sup>78</sup>. O temor da nudez é algo mais do que a mera vergonha corporal ou cósmica – o espírito transcendente e pessoal representado pelo corpo é submetido pela terra –, pois o homem sente a dor do afastamento do dom do Amor, Deus criador e fonte de todo o bem<sup>79</sup>.

O homem contemporâneo necessita de uma visão transcendental do corpo, como forma de respeitá-lo enquanto espaço de manifestação e de conhecimento de Deus<sup>80</sup>. Esta

---

<sup>76</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 163.

<sup>77</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 163.

<sup>78</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 164.

<sup>79</sup> Cf. J. P. SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidad humana*, 136.

<sup>80</sup> “Tudo o que ofende a dignidade humana (...); tudo o que fere ao homem na sua condição corpórea degrada a sua dignidade única e atenta gravemente contra a glória do Criador” (J. P. SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidad humana*, 41).

tarefa não é feita de um dia para o outro, mas antes requer tempo para ser assimilado e para as culturas se renovem: “O corpo, e sobretudo o sexo, desvinculado da norma personalista, apresenta-se como o último refúgio, a fim de ser capaz de esboçar um certo sentido para a vida, mas porque privado de espiritualidade o seu significado é vazio”<sup>81</sup>.

O pudor transmite-nos igualmente o valor da pessoa, não de uma forma puramente abstrata, mas sim concreta, impelindo-nos a perceber o valor do sexo<sup>82</sup>. A vergonha é compreensível na medida em que o amor entre um homem e uma mulher no ato sexual exprime uma intimidade e uma reciprocidade que só entre eles faz sentido. Da mesma maneira que escondemos os valores sexuais do corpo protegendo o valor da pessoa, no ato conjugal a entrega é feita na intimidade do casal, sem o olhar de terceiros, protegendo assim o amor de ambos<sup>83</sup>.

A experiência da vergonha em relação à sexualidade reside precisamente no facto de a sexualidade física testemunhar a concupiscência que mancha de impurezas toda a experiência humana. Assim, a vergonha é legítima na experiência humana da sexualidade, pois manifesta a concupiscência bem presente nestas situações<sup>84</sup>.

A vergonha é absorvida pelo amor quando este diante da concupiscência carnal a transforma numa verdadeira doação. As questões do pudor e da intimidade única do casal têm sentido à luz da norma personalista – como expressão do valor único de cada pessoa. O caminho do amor é aberto pelo pudor, tornando propício o crescimento do amor conjugal. É no âmbito daquela pertença inviolável que se dá no matrimónio, ou seja, uma pertença que exclui todo o uso abusivo (como se de um objeto se tratasse), que o homem é capaz de

---

<sup>81</sup> P. BARRAJÓN, *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II: uno sguardo d'insieme*, in *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (L.C. 2012) 12. Cf. T. WILLIAMS, *The originality of Blessed John Paul's theology of the body*, in *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (L.C. 2012) 32.

<sup>82</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 168.

<sup>83</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 169.

<sup>84</sup> M. K. COKELEY, *Shame, lust and the human body after the fall: A comparison of St. Augustine and Pope John Paul II*, in *Nova et Vera* 2 (2004) 251.

encontrar um sentido mais pleno para o amor. Quando o amor é verdadeiramente doação à semelhança do Amor maior de Cristo pela Igreja, absorve a vergonha que transcorre da intimidade de cada um dos cônjuges. Dá-se como que uma elevação da (ou melhor: uma reaproximação à) nudez original, isto é, da inocência original que o homem perdeu depois do pecado original. Este assunto será retomado no próximo capítulo. Não nos podemos esquecer de que a compreensão desta noção pode cair nalguma superficialidade. Tendo em conta a relação entre pudor, temor e vergonha (como aspetos de possível valorização da pessoa enquanto ser único), é necessário lembrar a opinião contemporânea recorrente segundo a qual “o sentimento de amor confere ao homem e à mulher o direito à união física e às relações sexuais”<sup>85</sup>. A experiência deste amor recíproco enquanto sentimento está bem longe, por vezes, do amor próprio da vontade. O amor precisa de uma certa objetividade, porquanto tem uma dimensão moral<sup>86</sup>. O amor esponsal, como doação da própria pessoa, é capaz de modificar a visão concupiscente do ato sexual, através da purificação do coração<sup>87</sup>.

O impudor, que facilmente se vê no mundo contemporâneo, é fruto da relativização a que ele foi sujeito. Segundo ela, o impudor é reduzido na consciência, sendo visto como libertação de um aprisionamento de séculos à moral repressora dos desejos da carne. Vejamos aquilo que difere o pudor do impudor: o pudor é o ato de defesa pelo qual “eu” esconde os meus valores sexuais de modo a não me tornar objeto de concupiscência para alguém, e poder, assim, ser objeto de amor para alguém. Quando alguém se sujeita a ser objeto de prazer para outro, dissimula os valores sexuais, mas apenas em parte, pois o desejo de querer ser

---

<sup>85</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 173.

<sup>86</sup> “Este implica de facto, uma escolha recíproca das pessoas, fundada numa profunda afirmação do seu valor e tendente à sua união duradoura no matrimónio, acompanhada ao mesmo tempo duma atitude relativa ao problema da procriação, clara e definida” (K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 173).

<sup>87</sup> P. BARRAJÓN, *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II: uno sguardo d'insieme*, 24.

objeto de amor permanece em certa medida, pois nada cresce entre duas pessoas sem este sentir<sup>88</sup>. O impudor ganha outro sentido quando nos referimos a desejos de cobiça de alguém que não é “minha” esposa/“meu” marido<sup>89</sup>. Cria-se por vezes um falso pudor, que exteriormente aparenta retidão, mas interiormente enche-se de desejos impuros que violam a unidade de amor selada matrimonialmente.

Nesta questão, há que fazer uma referência breve à questão do vestuário, pois é no vestir que está muito da problemática. O vestuário nunca poderá ocultar de maneira perfeita aquilo que naturalmente são os valores sexuais do homem e da mulher. Contudo, pode ser usado para pôr ainda em maior destaque esses mesmos valores de modo a atrair a atenção dos outros. Aqui ofusca-se o valor da pessoa enquanto tal, isto é, enquanto ser chamado ao amor e não a um simples uso regido pelo prazer sexual. O impudor do corpo torna-se negativo no momento em que a nudez destrói o valor da pessoa enquanto tal<sup>90</sup>.

Sabemos que Adão e Eva, após o pecado, tiveram a necessidade de se cobrir: sentiram vergonha dos seus corpos. Tal necessidade é uma consequência de o olhar se ter manchado no pecado original.

O capítulo seguinte centrar-se-á no estudo que Wojtyla faz das primeiras páginas do Génesis. Procuraremos, deste modo, perceber o dinamismo impresso na condição humana desde os primórdios da humanidade.

---

<sup>88</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 175. Cf. C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 115-116.

<sup>89</sup> Jesus exorta no evangelho segundo Mateus: “Todo o que olha para uma mulher cobiçando-a, já cometeu adultério” (Mt 5, 28).

<sup>90</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, 178.

## **2. A ANTROPOLOGIA DO CORPO NAS CATEQUESES SOBRE O PRINCÍPIO (1.º CICLO)**

O corpo humano é o centro do estudo de São João Paulo II, sendo visto de uma maneira nova e revolucionária. Mas será esta forma de olhar o corpo uma contracorrente em relação à doutrina católica, com mais de dois milénios? Muito pelo contrário: antes veio dar-lhe um novo rosto, respondendo àquilo que são as exigências do mundo contemporâneo nos debates acerca de Deus e ao “porquê” da existência do homem.

Quando vemos a teologia a abordar o corpo, isso até nos pode parecer muito estranho, na medida em que o seu campo de estudo não é propriamente o corpo, mas sim Deus. O estudo do corpo parece ser algo mais próprio da biologia, da medicina, etc.<sup>91</sup>. Contudo, quando a teologia estuda o homem, não se pode ficar pelas suas dimensões espirituais: tem de perceber igualmente a sua dimensão somática. Não se fez o Verbo de Deus carne? Não fomos resgatados pelo Filho de Deus, feito carne?

É precisamente neste ponto que a reflexão sobre o arcaico texto do Génesis se revela insubstituível. Ele constitui realmente o “princípio” da teologia do corpo. O facto de a teologia compreender também o corpo não deve espantar nem surpreender ninguém que esteja consciente do mistério e da realidade da Encarnação. Pelo facto de o Verbo de Deus se ter feito carne, o corpo entrou, diria eu, pela porta principal da teologia, isto é, a ciência que tem por objeto a divindade<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. T. WILLIAMS, *The originality of Blessed John Paul's theology of the body*, 29.

<sup>92</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 23, § 4.

No seu livro *A Sexualidade Segundo João Paulo II*, Yves Semen aborda a questão da dualidade “corpo-espírito”<sup>93</sup>. Há em nós a confusão arraigada segundo a qual os nossos apetites corporais são exclusivamente culpa do corpo. Segundo esta perspectiva, o corpo é facilmente associado a algo imperfeito, impuro, de que urge libertarmo-nos. “Encontramos aqui toda a herança da filosofia platónica, que considera que o corpo é uma prisão para a alma, e que convém libertar-se dele para reencontrar a pureza da essência humana, que é espiritual”<sup>94</sup>. Semen diz claramente que estamos diante de um mistério, mais do que de um problema propriamente dito. Como entender este mistério da rebelião do corpo contra o espírito e vice-versa?

A perspectiva de Gabriel Marcel<sup>95</sup> acerca deste problema de difícil resolução ajuda-nos muito a entender estas duas realidades na teologia do corpo de São João Paulo II. A distinção entre “mistério” e “problema” está, em primeiro lugar, no facto de o problema envolver uma dificuldade objetiva, cuja solução é técnica. Num mistério a solução não se encontra racionalmente, pois ao contrário do problema não estamos dependentes de uma técnica. No problema estamos fora do mesmo, no mistério encontramos-nos envolvidos nele<sup>96</sup>. Diante do mistério, podemos adotar duas posições. Numa primeira abordagem, o homem pode tentar desfazê-lo, remetendo o mesmo para o campo do problema<sup>97</sup>. Numa segunda abordagem, podemos tomar uma atitude ainda mais passiva, fechando as portas a uma solução, ao tomá-la por inviável, fora do nosso alcance. A atitude mais viável está, em

---

<sup>93</sup> Cf. Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 49-51.

<sup>94</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 50. “Não obstante, sendo a rutura interna do homem uma realidade das origens que provoca uma clara disfunção nos dinamismos da pessoa, a conceção do dualismo antropológico não é um dado primário nem universal, mas sim uma construção posterior do pensamento” (J. P. SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidade humana*, 29).

<sup>95</sup> G. MARCEL, *Être et avoir* (Paris: Aubier 1935).

<sup>96</sup> G. MARCEL, *Être et avoir*, 145. Cf. Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 50.

<sup>97</sup> Esta atitude «tecnicista» é descrita por Marcel como um ciclo vicioso, fruto da corrupção da mente humana. Cf. G. MARCEL, *Être et Avoir*, 170.

primeiro lugar, em “reconhecer o mistério, depois acolhê-lo, torná-lo próximo, familiarizar-se com ele, mais pela experiência concreta do que pela lógica, [...] refletir sobre ele através de um esforço de recolhimento interior”<sup>98</sup>. Aqui encontramos a proposta teológica de São João Paulo II: acolher o mistério da nossa condição corpórea.

Com Cristo, a corporeidade humana é alvo de uma nova criação, pois a redenção operou-se no homem todo. Este não é somente alma, é também corpo.

Na unidade de corpo e alma, o homem, pela sua própria condição corporal, é uma síntese do mundo material, de tal modo que, por meio dele, este atinge o seu ponto mais alto e ergue a voz para louvar livremente o Criador. Não é, portanto, lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas, pelo contrário, é obrigado a considerar bom e digno de honra o seu corpo, uma vez que foi criado por Deus e deve ressuscitar no último dia<sup>99</sup>.

Portanto, desde a sua criação, o homem é posto em relação com Deus, pois a sua existência é à imagem de Deus. A existência humana não poderia ser entendida sem o dom imenso da liberdade. O drama do pecado original, aliado às origens do homem enquanto criação de Deus, leva-nos a uma vasta exposição do pensamento de São João Paulo II. Para perceber esta questão do princípio como espaço original de compreensão do homem, não podemos estar à margem daquilo que é a essência de Deus Criador e Redentor<sup>100</sup>. O mistério de Cristo ilumina toda esta verdade acerca do corpo humano. Uma vez que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, toda a sua pessoa revela algo acerca de Deus. Assim,

---

<sup>98</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 51.

<sup>99</sup> *Gaudium et spes*, 14.

<sup>100</sup> Cf. JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Redemptor hominis* (Braga: Editorial A. O. 1978), 7. “Na realidade, o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo Encarnado. [...] Cristo Senhor, novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e do seu amor, manifesta plenamente o homem ao próprio homem e descobre-lhe a sua altíssima vocação. [...] Ele, que é a ‘Imagem de Deus invisível’ (Cl 1, 15; 2 Cor 4, 4), é também o Homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão a imagem divina, deformada desde o primeiro pecado” (*Gaudium et Spes*, 22).

é necessária uma “visão integral do homem”<sup>101</sup>, contra as visões superficiais do homem que o veiculam ao nosso mundo<sup>102</sup>.

A exposição deste capítulo far-se-á da seguinte forma: num primeiro ponto, apresentaremos o método teológico de aproximação que se refere à questão do princípio; num segundo momento, veremos o que significa a solidão original do Homem, o sentido da inocência original, e por fim, a dimensão esponsal do corpo.

## **2.1. O método teológico de aproximação: a questão do princípio**

Nas suas catequeses, São João Paulo II começa por abordar uma questão primordial do homem, ou seja, a sua criação. Esta indicação do princípio é vista à luz do mistério de Cristo, o novo Adão. O método de São João Paulo II reside numa “leitura filosófica e teológica dos três primeiros capítulos do Génesis, considerando o homem, primeiro, na sua condição de solidão original e, depois, na sua diferenciação sexual, após a criação de Eva”<sup>103</sup>.

São João Paulo II começa a sua abordagem tendo como referência o texto evangélico de Mateus 19, 3-9<sup>104</sup>, onde os fariseus confrontam Jesus com uma questão acerca da indissolubilidade do matrimónio. Jesus é claro quando fala do princípio (*archê*, em grego),

---

<sup>101</sup> PAULO VI, carta encíclica *Humane vitae* (Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração 1968), 11.

<sup>102</sup> PAULO VI, carta encíclica *Humane vitae*, 7.

<sup>103</sup> “Tudo isto é exposto, repita-se, na contemplação do desígnio divino. Temos assim, desde o começo das catequeses, uma unidade hermenêutica entre a reflexão sobre aquilo que Deus quer e faz, na medida em que é possível sabê-lo (abordagem teológica), e aquilo que o homem é por natureza (abordagem antropológica)” (J. LAFFITTE, *A teologia do corpo: a sexualidade segundo João Paulo II*, in JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino* (Lisboa: Aletheia 2013), 23). Este texto serve de introdução à obra JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino* (Lisboa: Aletheia 2013).

<sup>104</sup> Cf. Evangelho paralelo de Mc 10, 2-12.

pois refere-se à Sagrada Escritura, nomeadamente ao livro do Génesis. Nesta discussão com os fariseus, Jesus mostra o desígnio original da criação, onde a indissolubilidade da união de Adão e Eva era querida por Deus. Jesus não oferece descanso à consciência farisaica no que toca ao repúdio das mulheres: muda o rumo da questão para antes de Moisés, precisamente para as origens do homem.

Nesta abordagem, é necessário ter em conta os dois relatos da criação narrados no Génesis. As palavras de Cristo no relato evangélico acima citado remetem-nos, em primeiro lugar, para o relato eloísta e em segundo lugar para o relato javista<sup>105</sup>. São João Paulo II denomina os tempos primordiais que antecedem o homem histórico (o homem depois do Pecado Original) de “pré-história da humanidade”<sup>106</sup>. É com o pecado que esta começa. A *archê* precede a história humana. “O homem histórico está, por assim dizer, radicado na sua pré-história teológica revelada e, por isso, cada ponto da sua pecaminosidade histórica explica-se (tanto para a alma como para o corpo) através da referência à inocência original”<sup>107</sup>.

A referência ao princípio feita por Jesus não deixa de provocar uma questão: como entender em profundidade a aliança entre Deus e os homens no plano original da criação? O trecho evangélico permite-nos ver que o desígnio da criação do homem e da mulher está na unidade de ambos, como forma de participação na obra criadora de Deus (“Abençoando-os, Deus disse-lhes: «Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra»”) e de serem um sinal

---

<sup>105</sup> “Do ponto de vista da crítica bíblica, importa recordar desde já que o primeiro relato da criação do homem é cronologicamente posterior ao segundo. A origem deste último é muito mais remoto. Este texto mais antigo define-se como ‘javista’, porque para nomear Deus se serve do termo ‘Javé’. [...] o primeiro relato, que é exatamente considerado mais recente, é muito mais amadurecido, quer no que diz respeito à imagem de Deus, quer no que se refere às verdades essenciais sobre o homem. Este relato provém da tradição sacerdotal e ‘eloísta’, de ‘Eloim’, termo por ela usado para denominar Deus” (JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 2, § 2). Cf. Y.SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 54.

<sup>106</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 4, § 2.

<sup>107</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 4, § 1.

visível da predileção de Deus pela espécie humana, justamente porque o homem e a mulher são sua imagem e semelhança. “Não podemos separar a criação de Deus que cria dos desígnios que desde a eternidade tem para a sua criatura”<sup>108</sup>.

Esta unidade original do homem e da mulher como imagem e semelhança de Deus é expressa de maneiras diferentes nos dois relatos da criação. Segundo os versículos 4 e 5, o próprio Jesus alude diretamente à Sagrada Escritura, referindo-se aos dois relatos da criação: “Não lestes que o Criador, desde o princípio, fê-los homem e mulher” (Cf. Gn 1, 27). E depois: “Por isso o homem deixará o pai e a mãe e se unirá à sua mulher, e serão os dois uma só carne?” (Gn 2, 24). Adão está diante de um momento que marcará toda a sua existência, pois o encontro com Eva “lhe revelará a verdade profunda sobre o seu próprio ser”<sup>109</sup>. A indissolubilidade do matrimônio é expressa por Jesus quando cita as palavras do segundo relato. Neste relato a mulher é criada à parte do homem, sendo-lhe depois entregue como sua esposa (Gn 2, 7. 18. 21-25)<sup>110</sup>. Desde esse momento, o homem na sua masculinidade e a mulher na sua feminilidade encontram-se de forma única, expressando a beleza do desígnio criador de Deus<sup>111</sup>. São João Paulo II diz-nos:

[...] a definitiva criação do homem consiste na criação da unidade de dois seres. A sua unidade denota sobretudo a identidade da natureza humana; a dualidade, por sua vez, manifesta o que, com base em tal identidade, constitui a masculinidade e a feminilidade do homem criado. Esta dimensão ontológica da unidade e da dualidade tem, ao mesmo tempo, um significado axiológico. Do texto do Génesis 2, 23 [“Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem”] e do seu inteiro contexto, resulta claro que o homem foi criado como um valor particular diante de Deus, mas também como valor particular para si mesmo: primeiro, porque é “homem”; segundo, porque a “mulher” é para o homem, e vice-versa, o “homem” é para a “mulher”<sup>112</sup>.

---

<sup>108</sup> L. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica* (Navarra: Verbo Divino 2011), 58.

<sup>109</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o Amor*, 47.

<sup>110</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, Catequese 3, § 2. Ao primeiro homem a Sagrada Escritura chama 'adam, mas logo depois da criação passa a chamar-lhe “varão” ('ish em relação com 'issha, porque foi tirada do varão, 'ish).

<sup>111</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 10, § 1.

<sup>112</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 9, § 1.

A criação do homem e da mulher como seres que vivem um para o outro, na vivência da comunhão recíproca, expressa a bondade do Criador e o seu desígnio original para eles. A corporeidade do homem e da mulher constitui um apelo à comunhão desde o início. São João Paulo II via, precisamente neste ponto, “o verdadeiro sinal da criação do homem à imagem de Deus”<sup>113</sup>. Bento XVI segue o mesmo pensamento do seu antecessor, pois descreve o *eros* como uma dimensão enraizada no próprio homem. “Adão anda à procura e ‘deixa o pai e a mãe’ para encontrar a mulher; só no seu conjunto é que representam a totalidade humana, tornam-se ‘uma só carne’”<sup>114</sup>. Acrescenta Bento XVI, que o *eros* é uma das dimensões que levam o homem ao matrimónio, caracterizado pela unicidade que dura sempre, realizando assim “a sua finalidade íntima”<sup>115</sup>. Portanto “o matrimónio baseado num amor exclusivo e definitivo torna-se o ícone do relacionamento de Deus com o seu povo e, vice-versa, o modo de Deus amar torna-se a medida do amor humano”<sup>116</sup>.

A defesa da indissolubilidade do matrimónio que Jesus faz no diálogo com os fariseus revela aquilo que a Igreja afirma na sua doutrina sacramental e que São João Paulo II afirmou acerca do matrimónio: “sacramento primordial, entendido como sinal que transmite eficazmente o mistério invisível ao mundo visível, oculto em Deus desde a eternidade”<sup>117</sup>.

## 2.2. A solidão original e o seu significado

São João Paulo II dá grande importância à compreensão do significado da solidão original. Nesta fase da análise, debruça-se novamente sobre os dois relatos da criação do

---

<sup>113</sup> J. LAFFITTE, *A teologia do corpo: a sexualidade segundo João Paulo II*, 36.

<sup>114</sup> BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 11.

<sup>115</sup> BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 11.

<sup>116</sup> BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 11.

<sup>117</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 19, § 4.

homem e procura tornar claro aquilo que cada texto diz acerca da verdade do homem enquanto ser único e irrepetível, imagem e semelhança do próprio Criador<sup>118</sup>.

Começando este ponto do estudo pelo texto eloísta, podemos extrair alguns aspetos dele. Em primeiro lugar, podemos denotar que o homem e o mundo são criados juntamente, mas aquele está claramente acima deste, pois o homem recebe a ordem de dominar e mandar na terra. O homem é imagem e semelhança de Deus, algo que não sucede com mais nenhuma criatura, como veremos mais adiante. O homem é único na criação e é notória a forma como o texto expressa essa diferença. Essa distinção pauta-se pela diferença ontológica em relação aos outros seres. Yves Semen diz-nos que há “uma rutura na continuidade da obra criadora quando se chega ao homem”<sup>119</sup>. Na criação do mundo, cada obra do Criador começa por “Deus disse” e depois “Deus fez”; mas, quando chega à criação do homem, diz “ façamos”<sup>120</sup>. Este plural foi interpretado como sendo expressão da Santíssima Trindade. A Trindade, e não somente Deus Pai, participa da criação mediante a excelsa vontade do Pai, pela ação do Verbo e pelo sopro do Espírito Santo que dá vida<sup>121</sup>. No que se refere ao homem e à mulher, estes são imagem de Deus, “não apesar de”, mas sim “com” a diferença sexual. Esta é referida logo após a criação do homem e da afirmação do seu ser imagem de Deus. É assim posto em evidência que esta diferença é querida e abençoada por Deus<sup>122</sup>.

É necessário ter em conta a terminologia linguística original, pois nas traduções, sobretudo nas das línguas latinas, perde-se a noção da especificidade e da intensidade do

---

<sup>118</sup> “Com efeito, a verdade é o ser mesmo; mas o ser criado é um ser que continuamente é definido pelo ato criador de Deus. Toda a criatura está constituída por esta relação de origem com Deus: está numa constitutiva relação com Deus. Este é o seu ser” (C. CAFARRA, *Introducción general*, 31).

<sup>119</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 55.

<sup>120</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 55.

<sup>121</sup> S. AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram VI*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXVIII, págs. 171-200. Neste livro S. Agostinho faz uma reflexão acerca da criação do homem, e é notório na sua reflexão o envolvimento trinitário presente na criação do homem e do mundo.

<sup>122</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 55.

texto original. “O texto original diz: ‘Deus criou o homem (*ha-dam* – substantivo coletivo: a humanidade); à sua semelhança; à imagem de Deus o criou; varão (*zakar* – masculino) e a mulher (*uneqebah* – feminino) os criou” (Gn 1, 27) <sup>123</sup>. Surge neste contexto a expressão *communio personarum*, que aponta para a realidade que o homem e a mulher formam desde o princípio. De facto, como diz São João Paulo II, “o homem tornou-se ‘imagem e semelhança’ de Deus, não apenas mediante a própria humanidade, mas também mediante a comunhão de pessoas que o homem e a mulher formaram desde o princípio”<sup>124</sup>. Assim, o ser humano, que Deus criou como varão e mulher, traz no seu corpo, desde o princípio, a imagem divina: “homem e mulher constituem como que dois modos diversos de o humano ‘ser corpo’ na unidade daquela imagem”<sup>125</sup>.

O relato javista dá-nos “uma figura de Deus muito mais arcaica e antropomórfica”<sup>126</sup>. O texto expande-se na explicação da criação da humanidade, e, posto em relação com o primeiro relato, claramente posterior, não alcança a maturidade teológica deste<sup>127</sup>. Contudo, é na grandeza do relato da criação do homem e da mulher que encontramos uma série de dados importantes para a compreensão da solidão original do homem.

A análise de São João Paulo II parte da afirmação de Deus em Gn 2, 18: “Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele”. Deus, ao pronunciar estas palavras, “refere-se à solidão do «homem» enquanto tal, e não só à do homem/varão”. O problema da solidão propriamente dito aparece no relato javista, pois o

---

<sup>123</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 2, § 4, nota 11.

<sup>124</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 9, § 3.

<sup>125</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 13, § 2.

<sup>126</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 56.

<sup>127</sup> “[...] o primeiro relato, que é exatamente o que é considerado cronologicamente como mais recente, é muito mais amadurecido, quer no que diz respeito à imagem de Deus, quer no que se refere às verdades essenciais sobre o homem” (JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, Catequese 2, § 2).

homem é criado sozinho e só depois é criada a mulher a partir da costela do “varão”. Aqui temos um problema antropológico fundamental, pois percebemos que o homem está só: o homem confirma a sua própria solidão<sup>128</sup>. Este isolamento é anterior não tanto no sentido cronológico, mas sim existencial: trata-se de uma anterioridade da própria natureza<sup>129</sup>. A solidão original não consiste apenas numa carência pela falta de Eva, pois esta continua mesmo depois da criação da dela: a experiência de solidão aqui em causa marca a nossa condição humana ao longo da nossa vida<sup>130</sup>.

A solidão original expressa a dignidade única do homem em comparação com a restante criação. O homem, numa primeira abordagem do texto javista, é criado para cultivar a terra (cf. Gn 2, 15), o que no relato eloísta paralelo corresponde à vocação feita ao homem de submeter e dominar a terra (cf. Gn 1, 28). Esta solidão é testada por Deus, e, dada a sua dimensão corpórea, o homem apercebe-se neste teste da sua superioridade (cf. Gn 2, 19-20). O homem procura uma auxiliar que lhe corresponda, alguém como ele, uma pessoa a quem se possa dar, realizando assim a vocação de qualquer pessoa<sup>131</sup>. O homem é capaz de autoconhecimento, pois esta possibilidade humana acompanha-o no conhecimento da restante criação. “A consciência revela o homem como ser que possui a faculdade cognoscitiva a respeito do mundo visível”<sup>132</sup>. Todo este processo constitui não só uma revelação para o próprio homem do seu ser pessoa, mas afirma também, diante do mundo, essa dimensão que o eleva acima da restante criação. Na sua obra *De Genesi ad Litteram*, Santo Agostinho afirma que o corpo humano revela a sua superioridade sobre o dos animais.

---

<sup>128</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 8, § 3.

<sup>129</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 5, § 3. Cf. J. P. SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidad humana*, 40.

<sup>130</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 36.

<sup>131</sup> Cf. Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 58

<sup>132</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 5, § 6.

O corpo erguido é sinal da sua elevação para Deus, de tal forma que o homem, possuindo uma capacidade cognoscitiva, tem diante de si um horizonte mais alargado no que toca ao conhecimento da criação e do Criador. O corpo dos animais, pelo contrário, está voltado para a terra, de tal forma que o seu horizonte é finito<sup>133</sup>.

A aliança primitiva de Deus com os homens (criação do homem à imagem e semelhança de Deus), para ser bem entendida, tem de ser vista à luz do desejo de Deus e de uma auxiliar (Gn 2, 18). De facto, os conceitos de autoconsciência e autodeterminação estruturam, desde o princípio, o homem enquanto corpo entre os demais corpos<sup>134</sup>. O homem é um ser único para Deus, e esta sua relação com Deus não encontra semelhança em nenhuma outra criatura: só o homem é detentor desta relação de imagem e semelhança com o Criador.

Enquanto o corpo, por exemplo, é uma dimensão que tem em comum com os animais, a razão instaura no Homem uma excelência única, não partilhada com nenhum outro ser. Isto é, instaura nele uma diferença qualitativa, e não apenas quantitativa. Os homens não se diferenciam dos animais apenas como estes se diferenciam entre si: a sua marca distintiva vai para lá da diferença específica. E é precisamente o facto de serem imagem que constitui neles a diferença qualitativa<sup>135</sup>.

O corpo do homem é, sem dúvida, um elemento fundamental na percepção desta diferença. Contudo, o homem podia correr o risco de se reconhecer como um ser entre os demais, a ponto de não reconhecer a sua solidão. Assim, na distinção que faz dos animais, o homem torna-se consciente do seu corpo, consciente da sua superioridade e diferença em relação aos animais e, por fim, da sua dignidade de pessoa<sup>136</sup>. O homem apercebe-se de que a sua humanidade é única para Deus, na medida em que é capaz de autoconsciência e

---

<sup>133</sup> Cf. SANTO AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram* VI, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXVIII, págs. 187. Cf. SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate*, (Coimbra: Paulinas 2007) Livro XII, 1. 1.

<sup>134</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 6, § 3.

<sup>135</sup> D. BARBOSA, *A vida como deserto nas Enarrationes in Psalmos de Agostinho*, in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 42 (Coimbra 2012) 395.

<sup>136</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 6, § 3.

autodeterminação. Nesta descoberta, encontra a definição de si mesmo diante de Deus. “A consciência do corpo parece identificar-se, neste caso, com a descoberta da complexidade da própria estrutura que, baseada numa antropologia filosófica, consiste afinal na relação entre a alma e o corpo”<sup>137</sup>. A relação entre interioridade e exterioridade manifesta-se na complexidade da estrutura humana<sup>138</sup>. Há uma complementaridade que define o ser homem enquanto ser dotado de capacidades racionais que lhe permitem aspirar a dons mais elevados, como referia Santo Agostinho na distinção que fazia entre a estatura corporal dos homens e a dos animais (Cf. Col 3, 2).

Assim, chegamos ao ponto em que as ações do homem como ser dotado de razão, autoconhecimento e autoconsciência revelam a sua superioridade. Pela estrutura própria do seu corpo, o homem torna-se capaz de uma atividade verdadeiramente humana<sup>139</sup>. São João Paulo II dizia, numa das suas obras anteriores à eleição papal – *Pessoa e Ato* -, que “a relação com a verdade que se desenrola no conhecimento é de tal natureza que se pode converter em princípio de volição quando se faz uma eleição ou se toma uma decisão”<sup>140</sup>.

Toda a dinâmica que o homem encontra em si é fruto, sem dúvida, da relação que tem com o Criador. Nesta, é claro o facto de o homem ter uma relação de dependência com o Criador, apesar de, na sua experiência original, conhecer apenas a realidade da existência. São João Paulo II diz que, quando Deus dá a ordem ao homem de não comer da árvore do

---

<sup>137</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 7, § 1.

<sup>138</sup> “Toda a ação é uma manifestação exterior da pessoa, mesmo quando não se realiza de forma totalmente interior, e mereça por isso mesmo a qualificação de interior (*actus internus*) [...] A pessoa não só está objetivada em cada uma das suas ações, como também se manifesta a si mesma exteriormente, mesmo quando as suas ações, desde o ponto de vista do critério de perceptibilidade, tenham todos os rasgos de interioridade” (K. WOJTYLA, *Persona y acción*, (Madrid: BAC 1982) 134).

<sup>139</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 7, § 2.

<sup>140</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 166. “A sua lei não é uma imposição heterónima de uma vontade externa, ou uma série de editos inventados para tornar a nossa vida mais difícil e testar assim a nossa capacidade para obedecer. [...] Deus apenas ordena as coisas que são verdadeiramente boas para nós” (T. WILLIAMS, *The Originality of Blessed John Paul's Theology of the Body*, 41).

conhecimento do bem e do mal sob pena de experimentar a morte (Gn 2, 17), entra “no horizonte da consciência do homem [a realidade da morte] sem que ele alguma vez tivesse experimentado essa realidade [...], uma antítese radical de tudo aquilo de que o homem fora dotado”<sup>141</sup>. Estas palavras denotam, contudo, a dependência humana de Deus, pois associam a dimensão da morte à experiência que vive naquele momento concreto.

O homem distingue-se dos animais precisamente porque a morte é para ele um problema. Ao contrário de todas as criaturas terrestres, o homem questiona-se sobre o sentido do seu fim iminente. [...] Graças ao corpo, a vida do homem é uma jornada cuja origem e cujo fim último são o Criador<sup>142</sup>.

O homem encontra em si o dom da liberdade, que é dado por Deus. Há diante dele uma “alternativa, íntima e diretamente ligada por Deus-Javé à árvore do conhecimento do bem e do mal”<sup>143</sup>. São João Paulo II não desenvolve esta ideia, mas tal referência é decisiva para a compreensão da solidão original.

Desta solidão, como já foi referido, o homem sente a necessidade de se doar a alguém semelhante a ele. As palavras de Génesis 2, 18 abrem-lhe a possibilidade de encontrar a realização da sua vocação. A solidão original encontra, assim, significado na unidade original<sup>144</sup>. Esta unidade original, que ilumina a realidade humana nas suas vertentes masculina e feminina, traz consigo os elementos específicos do sexo, que através da corporeidade denotam a suas diferença e complementaridade. “A pessoa como totalidade unificada, como espírito encarnado, é um fim que Deus quer por si mesmo, nunca um meio”<sup>145</sup>. Por isso, toda a dinâmica utilitarista, que vê o corpo como um meio ou objeto, é condenável, como também o é fazê-lo em relação a outra pessoa. Esta dinâmica não marca o

---

<sup>141</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 7, § 3.

<sup>142</sup> C. ANDERSON, J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 42.

<sup>143</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 7, § 4.

<sup>144</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 8, § 1.

<sup>145</sup> J. P. SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidad humana*, 46.

homem na sua descoberta identitária, e tão-pouco no seu encontro primordial com a mulher. “Adão está diante de uma nova pessoa humana, cuja presença enriquece e alarga o horizonte da sua vida. [...] O encontro interpessoal que revela o amor acontece precisamente através do corpo”<sup>146</sup>.

Deus-Javé coloca Adão num sono profundo e cria a mulher a partir da sua costela. O torpor de que fala o livro do Genesis (cf. Gn 2, 21) indica o surgimento de outra grande obra. Algo grande está para acontecer: o desejo do homem de sair da sua solidão encontrará finalmente a sua realização. “O homem (*‘adam*) cai naquele «torpor» para acordar varão e mulher”<sup>147</sup>. São João Paulo II fala da “analogia do sono”, considerando esta imagem como algo que, de certa forma, aniquila a consciência humana na sua existência. Há uma espécie de voltar ao não-ser antecedente à criação: como que “por iniciativa criadora de Deus, o homem solitário possa ressurgir na sua dupla unidade de varão e mulher”<sup>148</sup>. Há uma homogeneidade em ambos, tendo em conta a criação da mulher a partir da costela do homem.

A definitiva criação do homem consiste na criação de dois seres. A sua unidade denota sobretudo a identidade da natureza humana; a dualidade, por sua vez, manifesta o que, com base em tal identidade, constitui a masculinidade e a feminilidade do homem criado<sup>149</sup>.

Assim, mediante este relato bíblico da criação da mulher, a solidão torna-se um caminho que leva à comunhão. Aquela unidade pode definir-se, segundo o Concílio Vaticano II, como *communio personarum*: “Mas Deus não criou o homem só: na verdade, desde o princípio, criou-os homem e mulher (Gn 1, 27), cuja união constitui a primeira expressão da

---

<sup>146</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 48.

<sup>147</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 8, § 3.

<sup>148</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 8, § 3.

<sup>149</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 9, § 1.

comunhão de pessoas”<sup>150</sup>. Segundo o relato javista, o homem abre-se à possibilidade de comunhão, pois descobre na sua solidão uma “transcendência característica da pessoa”<sup>151</sup>.

Tendo em conta a palavra “auxiliar”, encontramos a experiência da reciprocidade na existência, que se funda sobretudo em tudo aquilo que é constitutivo da solidão de cada um (homem e mulher), “incluindo, portanto, o autoconhecimento e a autodeterminação, ou seja, a subjetividade e a consciência do significado do próprio corpo”<sup>152</sup>. Este enriquecimento recíproco através da dupla constituição somática do homem dá à existência humana uma expressão clara da imagem de Deus – que é igualmente comunhão<sup>153</sup>.

### 2.3. O sentido da inocência original

A análise desta temática não pode ser dissociada daquilo que são as experiências primordiais do homem. Estas experiências são como que a raiz de toda a experiência humana<sup>154</sup>. Não são apenas sensíveis: incluem também a experiência humana nas suas dimensões intelectual, psicológica e espiritual<sup>155</sup>.

---

<sup>150</sup> *Gaudium et Spes*, 12.

<sup>151</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 9, § 2. Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 1702.

<sup>152</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 9, § 2.

<sup>153</sup> “O relato da criação do homem no capítulo primeiro afirma diretamente, desde o princípio, que o homem foi criado à imagem de Deus enquanto varão e mulher. O relato do capítulo segundo, pelo contrário, não fala da ‘imagem de Deus’; mas isso revela, de um modo que lhe é próprio, que a completa e definitiva a criação do ‘homem’ (submetido primeiramente à experiência da solidão original) se exprime no dar a vida àquela *communio personarum* que o homem e a mulher formam [...], poderemos então deduzir que o homem se tornou ‘imagem e semelhança’ de Deus, não apenas mediante a própria humanidade, mas também mediante a comunhão de pessoas que o homem e a mulher formam desde o princípio” (JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 9, § 3); “A criação do homem é imagem de Deus e a semelhança diz respeito não só à razão e à livre vontade, mas especialmente com a universal vocação humana para a relação interpessoal (comunhão)” (T. WILLIAMS, *The Originality of Blessed John Paul’s Theology of the Body*, 34).

<sup>154</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 11, § 1.

<sup>155</sup> P. BARRAJÓN, *La teologia de Giovanni Paolo II: uno sguardo d’insieme*, 16. “Não é possível deter-se simplesmente na experiência; mesmo quando esta exprime e manifesta a interioridade do homem e a

A nudez original é algo que merece a nossa análise. Devemos voltar-nos, sobretudo, para Genesis 2, 25: “Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha”. São João Paulo II afirma que este versículo é fundamental para a revelação acerca das origens. Estarem nus sem sentirem vergonha “descreve inquestionavelmente o seu estado de consciência e ainda a sua recíproca experiência de corpo, isto é, a experiência por parte do homem da feminilidade que se revela na nudez do corpo e, reciprocamente, a experiência da masculinidade por parte da mulher”<sup>156</sup>.

Há um limiar entre o estado de inocência original, onde não havia a vergonha do corpo, e o estado depois do pecado – que leva Adão e Eva a coserem folhas de figueira para se cobrirem (cfr. Gn 3, 7). Ao dialogar com os fariseus, Cristo remete a questão para o princípio e “estabelece indiretamente a ideia de continuidade e de relação entre aqueles dois estados, como se nos permitisse retroceder desde o limiar da pecaminosidade ‘histórica’ do homem até à sua inocência original”<sup>157</sup>. A passagem de Génesis 3, 7 diz-nos: “Então, abriram-se os olhos aos dois e, reconhecendo que estavam nus, coseram folhas de figueira umas às outras e colocaram-nas como se fossem cinturas à volta dos rins”. Aqui denotamos uma rutura com uma situação anterior, que difere necessariamente daquele “estavam nus, mas não sentiam vergonha”. São João Paulo II diz-nos que a transformação ocorrida “dá-se a um nível mais profundo do que o puro e simples uso do sentido da visão”<sup>158</sup>. Desta forma, o estado de nudez coloca o homem num estado de vulnerabilidade<sup>159</sup>. A nudez original muda de significado, fruto da consciência dada pelo fruto da árvore do conhecimento do bem e do

---

sua espiritualidade, é preciso que a reflexão especulativa chegue à substância espiritual e ao fundamento que a sustenta” (JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 83).

<sup>156</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 11, § 3.

<sup>157</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 11, § 4.

<sup>158</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 11, § 5.

<sup>159</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 66.

mal: “Tal mudança refere-se diretamente à experiência do significado do próprio corpo diante do Criador e das criaturas”<sup>160</sup>.

Dada a mudança de paradigma em relação ao corpo, importa refletir sobre o significado da vergonha e sobre as suas consequências para a vida humana. São João Paulo II é convicto na afirmação de “uma verdadeira não-presença de vergonha, e não da sua insuficiência ou de uma sua realidade subdesenvolvida”<sup>161</sup>. A expressão “não sentiam vergonha” não se refere a uma insuficiência humana, mas antes àquilo que podemos denominar “plenitude de consciência e de experiência, sobretudo a plenitude de compreensão do significado do corpo, ligada ao facto de que estavam nus”<sup>162</sup>.

Neste sentido, é importante retomar aquele momento em que o homem passa pelo teste de Deus, na procura de uma auxiliar que lhe corresponda. O homem não se identificou com nenhuma das criaturas que lhe foram apresentadas, mas identificou-se com outro ser humano, a mulher, criada a partir da sua costela. Através do corpo, ele descobre a sua complementaridade (“carne da minha carne”) e a realização da unidade humana como expressão da imagem de Deus. Portanto, quando olhamos para a questão da nudez original, vemos que o homem e a mulher tinham uma percepção da verdade que cada um em si mesmo encerra. Contudo, não nos podemos ficar pela mera exterioridade do corpo humano: é preciso ir até à sua interioridade, para perceber esta nudez original. “Ele [o corpo], de facto, exprime

---

<sup>160</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 11, § 5. Relatamos o livro do Génesis: “O Senhor Deus perguntou: ‘Quem te disse que estás nu? Comeste, porventura, da árvore da qual te proibi de comer?’” (Gn 3, 11).

<sup>161</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 12, § 2. “Enquanto a alma permaneceu em união com Deus, a vida jorrava diretamente de Deus para a alma e da alma para o corpo. Nesta ordem todas as ações do corpo estavam em total submissão à vontade, e a vontade humana, por seu turno, estava em total submissão à vontade divina” (M. COKELEY, *Shame, Lust, and the Human Body after the Fall: A Comparison of St. Augustine and Pope John Paul II*, 249). Neste artigo, Meghan Cokeley, analisa a perspectiva da vergonha e da concupiscência antes da queda. Faz uma comparação entre a teologia agostiniana e a teologia do Corpo de São João Paulo II. Fica claro que este segue o pensamento daquele no que toca à condição do homem antes do Pecado Original.

<sup>162</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 12, § 2.

a pessoa na sua concretude ontológica e essencial, que é algo mais do que «indivíduo»<sup>163</sup>. O corpo é lugar de comunhão e não expressão de um individualismo. O corpo é expressão da *communio personarum* desejada por Deus para o homem e a mulher<sup>164</sup>. Assim, a expressão “não sentiam vergonha” expressa que, no feminino e no masculino, há uma intimidade pessoal que se comunica reciprocamente num estado pureza radical.

Uma dimensão importante nesta análise é o pudor. No pudor, há uma “sensação de temor diante do «segundo eu» [...], e isto é substancialmente temor quanto ao próprio ‘eu’”<sup>165</sup>. Como entender este temor? O homem sente uma necessidade de querer ser aceite pelo outro “eu”, naquilo que é a sua condição corpórea enquanto tal. O pudor é em si uma experiência complexa, pois aproxima e afasta o homem da mulher e vice-versa. Contudo, é no equilíbrio desta dualidade que se constrói uma adequada relação dos corpos.

O facto de “não sentirem vergonha” quer dizer que a mulher não era um “objeto” para o homem, nem para ela. [...] Se “não sentiam vergonha”, quer dizer que estavam unidos pela consciência do dom [...] Esta recíproca compenetração do “eu” das pessoas humanas, do homem e da mulher, parece excluir subjetivamente qualquer “redução a objeto”<sup>166</sup>.

Quando olhamos para o homem e para a mulher, não podemos deixar de referir a dimensão da doação que está inscrita neles. Esta marca do dom que representam um para o outro expressa, precisamente, a imagem divina impressa no seu ser. Assim, podemos afirmar que a dimensão do dom revela muito daquilo que são a unidade e a solidão originais e, consequentemente, a inocência original<sup>167</sup>.

---

<sup>163</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 12, § 4.

<sup>164</sup> “A resposta à pergunta sobre o homem nas catequese está construída através da reflexão acerca da corporeidade; é, com efeito, na e mediante a corporeidade que a pessoa humana se faz visível, da mesma maneira que Deus se fez visível na carne do Verbo” (Leia-se C. CAFFARRA, *Introducción General*, 45).

<sup>165</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 12, § 1.

<sup>166</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 19, § 1.

<sup>167</sup> “No interior do seu coração o homem sabe que foi criado para a liberdade e para o dom de si mesmo no amor” (Leia-se M. COKELEY, *Shame, Lust, and the Human Body after the Fall: A Comparison of St. Augustine and Pope John Paul II*, 255).

A criação é em si mesma um dom de Deus. “Deus revela-se a si próprio, acima de tudo, como Criador”<sup>168</sup>. O Criador que em si mesmo é Amor cria o homem do nada e chama-o à existência. Mas como perceber o amor de Deus na Criação se a palavra “amor” não surge em todo o relato da Criação? “Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa” (Gn 1, 31). Esta bondade tem origem, com certeza, no amor, motivo pelo qual toda a criação se move. Contudo, a doação, fruto do amor só se realiza de veras no homem. O mundo é um dom para o homem e vice-versa. “As criaturas por si mesmas não afastam de Deus, mas conduzem a Ele”<sup>169</sup>. A bondade expressada pelo Criador na criação só podia levar a que cada criatura dissesse algo acerca de Deus. Mas, no homem, a diferença realça-se devido à sua imagem e semelhança com Deus.

Tendo em conta a análise feita até agora, podemos compreender que a inocência original é algo que marca o homem antes da queda, do pecado. O homem, em toda a sua constituição, estava em perfeita harmonia com o Criador e com a Criação. Assim, a questão do princípio ganha sentido à luz da noção de inocência original, pois é precisamente esse estado original que revela ao homem histórico, depois da queda, aquilo que são as intenções originais do Criador – e é nessa origem que se inscreve uma leitura antropológica adequada acerca do homem. Cristo, o novo Adão, apela no diálogo com os fariseus a este “princípio”, como testemunha desta realidade, onde o amor tornava o homem imune às dimensões da vergonha e da concupiscência<sup>170</sup>.

Pelo pecado original, o homem separou-se desta inocência originária. Contudo, o homem é capaz de chegar a este estado “por intermédio do seu conhecimento teológico”<sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 13, § 3.

<sup>169</sup> TOMAS DE AQUINO, *Suma de teologia* (Madrid: BAC 1988) Q. 65, art.º 1.

<sup>170</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 16, § 2.

<sup>171</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 16, § 4.

São João Paulo II descreve este processo de conhecimento como um contraste, “recorrendo à experiência da sua própria culpa e da própria pecaminosidade”<sup>172</sup>. O homem, ao reconhecer que perdeu a sua íntima união a Deus, procura voltar a esse mesmo estado. Desta forma, tem uma visão positiva da vergonha, pois testemunha a sua dignidade intrínseca: através do sentimento de vergonha, pode percorrer um caminho que o leve em certa medida até ao estado de inocência original<sup>173</sup>.

O amor é estruturante neste processo de reencaminhamento do homem para a inocência original. Quando se configura com o amor divino, o amor humano é capaz de absorver a vergonha, na medida em que, por ele, qualquer sinal de concupiscência pode ser neutralizado. O olhar do homem transfigura-se, em certa medida, e com o seu olhar toda a sua existência, pois descobre no sexo oposto a complementaridade que o realiza segundo os desígnios originais do Criador. Portanto, não podemos perceber a dinâmica do dom, tão característica do amor, sem ter em conta a inocência original e o apelo que o homem sentia em dar-se à mulher (e vice-versa)<sup>174</sup>. O homem perdeu em grande parte esta capacidade, mas há uma certa nostalgia interior, que o faz querer sempre ter esta dinâmica impressa nas suas relações. E tem-na, de facto, pois só a liberdade interior de querer entregar-se por amor a alguém sacia a sede de plenitude que o homem tem, desde que desobedeceu a Deus.

---

<sup>172</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 16, § 4.

<sup>173</sup> Cf. M. COKELEY, *Shame, Lust, and the Human Body after the Fall: A Comparison of St. Augustine and Pope John Paul II*, 252. Cf. Rm 7, 14-24.

<sup>174</sup> Cf. M. COKELEY, *Shame, Lust, and the Human Body after the Fall: A Comparison of St. Augustine and Pope John Paul II*, 256.

## 2.4. A dimensão esponsal do corpo

Como temos vindo a insistir, o homem e a mulher foram criados para a comunhão. A unidade entre ambos manifesta o mistério da criação, pois o homem e a mulher, pela sua superioridade em relação à restante criação, manifestam Deus enquanto origem de tudo quanto existe. Quando Jesus remete para o princípio no diálogo com os fariseus, descobrimos que o corpo tem um significado esponsal, pois é feito para o dom: “é esta capacidade de doação que nos confere a dignidade de pessoas [...] só a pessoa é capaz de se dar e é no dom livre de si mesma que ela realiza aquilo para que foi criada”<sup>175</sup>.

Assim, a dinâmica esponsal revela igualmente a forma de ser de Deus, ou seja, a *communio personarum*. Desta comunhão de pessoas deriva a dimensão esponsal. Esta baseia-se numa pertença recíproca de pessoas, sob o vínculo de uma aliança, mediante o qual o homem pode realizar a sua vocação de ser dom, de se dar a outrem – a qual complementa a sua solidão corpórea. Na intimidade conjugal, esta dimensão fica mais patente, pois nela o homem e a mulher tornam-se numa só carne, expressando aquela mesma unidade de vida que ambos formam neste mundo<sup>176</sup>. Esta entrega mútua dos esposos supõe sempre uma madura consciência acerca do corpo<sup>177</sup>.

Nesta maturidade, o homem percebe que o seu corpo não se destina exclusivamente à procriação, como no caso dos animais: o corpo é feito sobretudo para a comunhão de pessoas, para aquela plenitude de amor que Deus manifesta através dos homens. A procriação

---

<sup>175</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 73.

<sup>176</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 10, § 2.

<sup>177</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 10, § 4.

é um fruto dessa mesma entrega amorosa; aliás ela perde todo o seu sentido se não for vivida numa comunhão de vida.

Não podemos reduzir a sexualidade à função procriativa, sob pena de trair o sentido da vocação esponsal do corpo. O que vem primeiro é a comunhão; a procriação vem depois, pois é fruto da comunhão. Neste sentido, ela é a prova da verdade da comunhão<sup>178</sup>.

A solidão original do homem, que o relato javista denota, constitui uma característica importante para compreendermos a dimensão do dom que marca existencialmente o homem como imagem de Deus<sup>179</sup>. Deus disse que “não é bom que o homem esteja só” (Gn 2, 18). Isto mostra que falta algo à sua essência. Assim, através do dom, e conseqüentemente através da comunhão de pessoas, o homem realiza-se plenamente.

Através do corpo de ambos, homem e mulher diante um do outro, vendo “a carne da minha carne” e “ossos dos meus ossos”, descobrem a sua identidade humana<sup>180</sup>. Neste encontro de complementaridade, o homem descobre a sua vocação fundamental: dar-se ao “outro”, ao cônjuge. Na doação mútua de todo o seu ser, numa intimidade única, o homem descobre que testemunha o amor que Deus lhe tem. Antes da queda original, “o homem consciente da capacidade procriativa do próprio corpo e da sua sexualidade está, simultaneamente, livre do ‘constrangimento’ do seu próprio corpo e sexo”<sup>181</sup>. Podemos falar de uma liberdade própria do dom, que se baseia na dualidade sexual do ser humano. Esta entrega não é somente uma questão de fecundidade e procriação, mas traz consigo também a dimensão esponsal, como “capacidade de exprimir o amor”<sup>182</sup>. A mulher é importante para o

---

<sup>178</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 73.

<sup>179</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 14, § 2.

<sup>180</sup> “A diferenciação sexual forma, por conseguinte, parte da determinação de criatura do ser do homem. Não existe um ser humano em si; o ser humano existe unicamente como homem e mulher. Somente nesta complementaridade e referência mútua alcança-se o sentido pleno da humanidade” (W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 40).

<sup>181</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 14, § 6.

<sup>182</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 15, § 1.

homem na medida em que só a esta o homem por dar-se, e o mesmo acontece no sentido oposto.

O facto de o homem e a mulher serem diferentes torna-os ainda mais conscientes da sua necessidade um do outro, recordando-lhes que não estão completos em si próprios. Esta diferença (inscrita, recordemo-nos, nos corpos masculino e feminino) é portanto início de um movimento dinâmico que leva cada um além de si próprio. É um convite a ambos para enriquecerem a sua experiência aprendendo a ver o mundo através da perspectiva do outro<sup>183</sup>.

A afirmação da pessoa no acolhimento do dom do “outro” expressa a verdadeira comunhão. Contudo, esta não se realiza apenas de uma forma interior, mas também na sua exterioridade, ou seja, na nudez total do corpo humano. No “princípio” a que Jesus apela, a nudez era expressão da felicidade autêntica do homem e é de novo apresentada por Jesus como forma de restituir ao homem atual à ligação única com Deus perdida, em parte, após a queda. Jesus convida os seus ouvintes a transpor a barreira que separa o homem nos desígnios de Deus do homem histórico, marcado pelo pecado. Aquilo que conta Génesis 2, 23-25 é relevante para a revelação da “experiência beatificante do significado do corpo que, no âmbito do mistério da criação, o homem atinge, por assim dizer, na complementaridade daquilo que em si é masculino e feminino”<sup>184</sup>. O dom que o homem e a mulher se tornam um para o outro é evidenciado pela sua corporeidade masculina e feminina, digna de ser espaço de encontro, pela qual se realiza a *communio personarum*. O desígnio do Criador em querer esta diferenciação sexual no homem expressa precisamente a dignidade inerente à humanidade: o Criador quis e continua a querer o homem enquanto ser masculino e ser feminino. “O dar e o aceitar do dom compenetraram-se de tal forma que o próprio dar se torna

---

<sup>183</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Cridos para o amor*, 53.

<sup>184</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 17, § 6.

aceitar e o aceitar se transforma em dar”<sup>185</sup>. Na sua obra *Ensaio sobre o amor humano*, Jean Guitton afirma que “é da essência do amor ser recíproco”<sup>186</sup>.

Este desígnio do Criador de criar o homem na sua diferenciação sexual evidencia que aquilo a que chamamos “dom” só pode ser originalmente divino. O homem e a mulher são dados um ao outro como dons de uma forma particular<sup>187</sup>. Assim, podemos falar da horizontalidade e verticalidade da dinâmica do dom: horizontalidade, na medida em que homem e mulher se relacionam entre si, doando-se; verticalidade refere-se sobretudo à relação que ambos têm com o Criador, pois é a certeza desse amor predileto de Deus por cada um que os leva a amar o cônjuge<sup>188</sup>.

Apenas amamos de verdade se amamos numa esfera superior a nós, numa unidade mais elevada e mais preenchida, numa expressão mais plena que assegure a união dos [dois amantes]. Assim como a respiração supõe uma atmosfera, assim o amor reclama uma “erosfera”. [...] Mas o verdadeiro termo real que unifica os amores, aquele que os fundamenta, sem o qual não podem nem compreender-se nem desenvolver-se, é aquilo que os homens chamam Deus<sup>189</sup>.

O corpo testemunha esta dinâmica e torna-a possível. Diz-nos São João Paulo II: “Este é o corpo: testemunha da criação como de um dom fundamental e, portanto, testemunha do Amor como fonte de que nasceu este mesmo dar”<sup>190</sup>. Na sua encíclica *Deus caritas est*, o Papa Bento XVI afirma esta mesma intuição teológica:

Ele amou-nos primeiro, e continua a ser o primeiro a amar-nos; por isso, também nós podemos responder com o amor. Deus não nos ordena ter um sentimento que não possamos

---

<sup>185</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 17, § 4.

<sup>186</sup> J. GUITTON, *Ensaio sobre o amor humano* (Livraria Cruz: Braga 1957) 104.

<sup>187</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 18, § 4.

<sup>188</sup> “O ser humano não pode alcançar a sua plenitude definitiva num amor paritário meramente horizontal. O amor finito e limitado entre o homem e a mulher não é senão semelhança daquela afirmação e aceitação incondicional e definitiva do homem que só pode vir de Deus” (W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 41).

<sup>189</sup> J. GUITTON, *Ensaio sobre o amor humano*, 106-107.

<sup>190</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, Catequese 14, § 4.

suscitar em nós próprios. Ele ama-nos, faz-nos ver e experimentar o seu amor, e desta “antecipação” de Deus também pode, como resposta, despontar em nós o amor<sup>191</sup>.

Após a queda, a desordem consumiu Adão e Eva, e a esponsalidade existente entre ambos degradou-se. A vergonha passou a dominar os seus corpos, tiveram necessidade de se cobrir, pois a concupiscência passou a ameaçar o âmbito inviolável e sagrado que é o corpo humano.

Assim, o medo da nudez indica algo mais profundo do que a simples vergonha corporal ou meramente cósmica – o espírito transcendente e pessoal representado pelo corpo é submetido pela terra -, pois manifesta ao homem privado da participação no dom de Amor como fonte de plenitude e de bem<sup>192</sup>.

A experiência do homem histórico permite-nos perceber em que consistia a esponsalidade na sua dimensão original<sup>193</sup>. Depois de desobedecer, o homem percebe que perdeu a sua capacidade de amar e de se entregar totalmente: há um contraste muito nítido entre a comunhão plena que tinha com Deus e a que tem depois do pecado. Isto reveste-se de um certo otimismo, como já referimos, pois o homem em confronto com o pecado reconhece o seu erro – crescendo nele o desejo de querer voltar à comunhão original. Esta realidade, presente na natureza humana, marcou também a dimensão esponsal do primeiro homem e da primeira mulher. A forma como se relacionam desde então perdeu em grande medida a beatitude que a comunhão plena com Deus lhes dava. O olhar, a vontade da entrega mútua enquanto dom, perde a sua força. Daí Cristo, Redentor da humanidade, remeter para o princípio, onde o amor enquanto entrega sincera de duas pessoas suscita a experiência de beatitude que Adão e Eva experimentaram.

---

<sup>191</sup> BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 17.

<sup>192</sup> J. P. SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidad humana*, 46.

<sup>193</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 16, § 1.

A inocência original perdeu-se após a queda do homem. Contudo, a descoberta esponsal continua a ser possível devido ao *ethos* do dom, “inscrito no profundo do coração humano, como eco longínquo da inocência original”<sup>194</sup>. Nesta descoberta, o homem é impelido a proteger o seu corpo de qualquer redução a um objeto que a visão do sexo oposto possa ter sobre si. A ligação do homem com Deus é clara desde o início: o homem é portador do dom e capaz de dar, devido à sua semelhança com Deus<sup>195</sup>. Assim, podemos falar da união original de Adão e Eva como um “sacramento primordial, entendido como sinal que transmite eficazmente o mistério invisível ao mundo visível, oculto em Deus desde a eternidade”<sup>196</sup>. O homem, na sua corporeidade, masculino e feminino, transporta consigo um sinal visível da economia de amor e verdade próprios da Trindade. Pela participação na criação e na sua alta dignidade perante as outras criaturas, o homem é participante da santidade: enquanto varão e mulher, sente-se sujeito de santidade pela ação e consciência do seu corpo. Assim, mediante a corporeidade expressada na masculinidade e na feminilidade, o homem “torna-se sinal visível da economia da Verdade e do Amor, que tem a sua fonte no próprio Deus e que foi revelada no mistério da criação”<sup>197</sup>.

Já que o amado é imagem de Deus, podemos afirmá-lo com um sim absoluto; por outro lado, uma vez que o nosso sim retira a sua força da relação do amado com Deus, essa afirmação não transforma o amado num ídolo, mas liberta-o do esmagador peso de uma falsa idolatria que fere a sua dignidade, em vez de a exaltar<sup>198</sup>.

---

<sup>194</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 19, § 2.

<sup>195</sup> “Um reflexo desta semelhança é também a consciência primordial do significado esponsal do corpo, permeada pelo mistério da inocência original” (JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 19, § 3).

<sup>196</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, Catequese 19, § 4. Mais adiante neste mesmo parágrafo, São João Paulo II lembra-nos: “O corpo, de facto, e só ele, é capaz de tornar visível o que é invisível: o espiritual e o divino. Ele foi criado para transferir na realidade visível do mundo o mistério oculto desde a eternidade em Deus, e ser assim o seu sinal”.

<sup>197</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 19 § 5.

<sup>198</sup> C. ANDERSON, J. GRANADOS, *Cridos para o amor*, 63.

A santidade como meio para redimir a humanidade manifesta-se sobretudo na capacidade de doação. Esta capacidade vai muito além do corpo, mas é nas consequências imediatas da relação conjugal que a doação total se torna num receber com toda a confiança. Assim, a participação no ato criador de Deus manifesta-se pela geração dos filhos. Deus, no seu imenso amor, criou-nos para a comunhão com Ele. Assim, o homem e a mulher, unidos em matrimónio, são chamados a acolher o dom dos filhos e a darem-lhes a conhecer Deus, origem de todo o amor. Além de darem a conhecer Deus, descobrem-no eles próprios, pois saem de si ao encontro do “outro”. Neste êxodo constante, Deus preenche a relação esponsal<sup>199</sup>.

A unidade dos esposos é fundamental, e deve remeter sempre e cada vez mais para a unidade original querida por Deus. São João Paulo II diz, portanto, que a unidade no princípio a que Cristo se refere apresenta uma “visão integral do homem”<sup>200</sup>, pela qual devemos olhar o homem contemporâneo e dar-lhe as respostas às suas questões sobre o matrimónio e a procriação. Cristo conduz-nos além deste limite da pecaminosidade humana e, desta forma, chegamos ao estado da inocência original do homem. Assim, encontramos a ligação entre estes dois estados do homem, antes e depois do pecado, e podemos compreender todo o drama em torno das relações humanas aquando da Criação.

São João Paulo II, já a terminar o I ciclo das catequese acerca do “princípio” apresenta um breve olhar sobre as questões da procriação e do conhecimento mútuo do homem e a mulher. Por um lado, a dimensão procriativa está, já desde princípio, presente na bênção de fecundidade dada por Deus. Por outro lado, este conhecimento da mulher por parte do homem, já depois da queda, dá a ambos uma pesada consciência do corpo, aliada à

---

<sup>199</sup> Cf. BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 6.

<sup>200</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 23 § 3.

infração da aliança feita com o Criador<sup>201</sup>. O homem e a mulher, unidos conjugalmente, encontram o espanto de serem reciprocamente dom através do seu corpo. “A presença do Autor original do dom do amor recíproco de Adão e Eva não se limita a fazê-los transpor um novo limiar de espanto – também completa esse espanto no mistério da fecundidade”<sup>202</sup>. Neste conhecimento conjugal, encontramos imediatamente a bênção da fecundidade – que, sem a reciprocidade de ambos, torna o homem vil e semelhante aos animais no ato procriativo.

Os atos humanos são marcados necessariamente por uma deliberação individual e por vezes conjunta. A entrega conjugal que refere Génesis 4, 1-2 expressa precisamente essa vontade humana, tornando assim realidade a expressão segundo a qual serão “uma só carne”, num ato deliberado e querido por ambos. Assim, experimentam o significado próprio do corpo humano, tornando-se sujeitos únicos de uma experiência comum, apesar da diversidade de cada um<sup>203</sup>. Na análise feita acerca dos três primeiros capítulos do Génesis, São João Paulo II refere que os termos *datum* (dar) e *donum* (dom) são equivalentes<sup>204</sup>. Contudo, o termo *datum* é mais acentuado pela dinâmica que esta dimensão implica na pessoa: Deus dá-se ao homem e o homem dá-se à mulher, numa relação de aliança<sup>205</sup>. O ser humano descobre-se a si próprio na doação. Quando se garante o dom, a pessoa descobre a plenitude do seu corpo enquanto expressão da profunda dignidade da humanidade. Esta unicidade das pessoas revela, por um lado, a unicidade de cada ser humano na sua

---

<sup>201</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 20 § 1.

<sup>202</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Cridos para o amor*, 80.

<sup>203</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 20 § 4.

<sup>204</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 20 § 5.

<sup>205</sup> Aqui a dimensão vertical e horizontal da relação de Deus com o homem e conseqüentemente com os outros, sobretudo na vida conjugal, encontra uma correspondência clara. Cf. W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 41.

masculinidade e feminilidade, enquanto ser irrepitível, mas também a vocação humana, chamada a participar na comunhão com Deus e com os restantes seres humanos.

Quando o homem conhece a sua esposa pela união conjugal, estamos diante do mesmo tipo de conhecimento que o fez distinguir-se dos animais, e descobrir a sua altíssima dignidade enquanto ser superior<sup>206</sup>. Em Génesis 4, 1, quando o homem “conhece” a mulher, não estamos diante de uma atitude passiva, mas sim de um ato livre de alguém que é chamado à doação. A descoberta do corpo não se fica por um nível meramente individual: é recíproco.

Assim, como já vimos anteriormente, das relações sexuais é sempre esperada esta abertura à vida, pois a procriação e a unicidade do casal não devem nunca ser postas de parte. Daqui intuimos as funções que cada ser humano, na sua especificidade sexual, apenas pode realizar: por exemplo, a maternidade e a geração de um novo homem no seu seio apenas são possíveis na mulher. Na maternidade, a mulher percebe também o seu corpo e o grande mistério que, através do corpo, a coloca em relação com um novo ser humano. Eva é, assim, colocada na sua missão de esposa, como “mãe de todos os viventes” (Gn 3, 20). Diante de Eva como mãe, Adão vê também o mistério da sua participação na criação revelado na paternidade própria da sua condição masculina. Assim se expressa a diversidade e a comunhão: da diferença sexual própria de cada um brota um chamamento à complementaridade, que, através do corpo, se torna manifesto.

Portanto, o “conhecimento”, em sentido bíblico, significa que a determinação “biológica” do homem, por parte do seu corpo e sexo, deixa de ser algo passivo, e atinge um nível e um conteúdo característicos de pessoas autoconscientes e autodeterminadas. Por isso, esse conhecimento acarreta uma particular consciência do significado do corpo humano, ligado à paternidade e à maternidade<sup>207</sup>.

---

<sup>206</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 21 § 1. O homem encontrou reciprocidade diante da mulher, o que não aconteceu diante dos animais, daí o mesmo tipo de conhecimento permita ao homem este encontro primordial da humanidade.

<sup>207</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 21 § 4.

Ao receber no seu seio uma nova vida e ao dá-la à luz, a mulher exclama: “Gerei um homem com o auxílio do Senhor” (Gn 4, 1). A mulher encontra-se como que diante do mistério que, com a ajuda do esposo, percebe também em si o sentido daquela expressão do homem: “osso dos meus ossos e carne da minha carne” (Gn 2, 23)<sup>208</sup>. São João Paulo II afirma que as palavras da mulher em Génesis 4, 1 “exprimem toda a profundidade teológica da função de gerar-procriar”<sup>209</sup>. O novo homem é concebido no seio da mulher e, assim, o mistério da geração humana renova a criação que Deus primeiramente começou. Contudo, a mulher não esquece que é pelo Senhor que ambos geraram aquele novo homem: “Gerei um homem com o auxílio do Senhor” (Gn 4, 1).

A presença do Senhor em cada geração humana é constante, pois, como lembra São João Paulo II, mesmo depois do pecado cada homem gerado neste mundo continua a conter em si a imagem e a semelhança de Deus. Apesar da diferença de estados antes e depois do pecado, estas continuam a ser impressas em cada geração. “Nas diferentes dimensões do ser humano manifesta-se a condição de ser imagem de Deus, e por sua vez esta não é destruída, mas integra os aspetos que descobrimos na experiência da nossa vida”<sup>210</sup>. Sem ignorarmos as consequências nefastas do Pecado Original, importa termos presente que o homem não deixa de ser a expressão visível de uma realidade invisível. Pela comunhão de pessoas que são chamados a constituir, homem e mulher “confirmam e renovam a existência do homem à imagem de Deus. Isto acontece de cada vez que ambos, homem e mulher, retomam, por

---

<sup>208</sup> “Portanto o filho, como fruto do amor mútuo, não é um elemento extra adicionado de forma externa e acidental (...), ao amor dos cônjuges; antes constitui um bem para a sua realização em plenitude” (W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 31).

<sup>209</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 21 § 6.

<sup>210</sup> L. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, 80.

assim dizer, essa imagem do mistério da criação e a transmitem ‘com a ajuda de Deus-Javé’<sup>211</sup>.

Numa leitura das origens, encontramos nesta relação toda uma série de pressupostos necessários à compreensão do corpo enquanto lugar de manifestação do invisível. Nesta dinâmica impressa por Deus nas relações humanas está também a compreensão que a Igreja foi fazendo do mistério da aliança de Cristo com a Igreja e, daqui, toda a dimensão sacramental da mesma.

No capítulo seguinte, procuraremos ver as implicações da teologia do corpo para a vida cristã, nomeadamente para a vida consagrada, para o matrimónio e para a escatologia. A manifestação corporal tem um papel a desempenhar no testemunho cristão ao mundo. Assim a partir do mistério de Cristo, que tomou a nossa carne e a redimiu, olharemos para o corpo como uma dimensão que um dia quando ressuscitarmos no fim dos tempos retomará à sua dignidade maior.

---

<sup>211</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 20 § 7.

### 3. IMPLICAÇÕES DA TEOLOGIA DO CORPO PARA A EXISTÊNCIA CRISTÃ

A vida cristã é marcada por diversos estados que, nas suas vertentes próprias, manifestam a vida em Deus que Jesus trouxe a cada ser humano. São duas essas formas de vida: o matrimónio e a virgindade. “Quer uma quer outra, na sua respetiva forma própria, são a concretização da verdade mais profunda do homem, o seu ser à imagem de Deus”<sup>212</sup>. Ambos projetam uma realidade última, à qual todo o cristão é chamado a participar desde já, aqui na terra. Essa realidade é o Reino dos Céus, assinalado de forma visível pela nossa dimensão corpórea.

O próprio Filho de Deus, ao encarnar, quis tornar o mistério de Deus visível e acessível para nós, ainda que só na vida eterna O contemplemos de forma plena: “O Fim é invisível, tal como o Princípio. O universo emerge do Verbo, e ao mesmo Verbo retorna”<sup>213</sup>. Na vida cristã, o corpo reveste-se de uma grande importância, a começar pelo facto de o próprio Filho de Deus assumir a nossa condição humana e, ao ressuscitar, redimi-la e elevá-la até ao seio da Trindade. A humanidade já participa da glória de Deus, e a promessa da redenção do nosso corpo é, sem dúvida, uma das maiores revoluções presentes no anúncio

---

<sup>212</sup> JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Familiaris consortio*, 11.

<sup>213</sup> JOÃO PAULO II, *Tríptico romano: meditações* (Lisboa: Paulinas 2004) 28.

do evangelho de Cristo. Na sua primeira vinda, Jesus instaurou o Reino de Deus entre os homens; mas o seu reino não é deste mundo (cf. Jo 18, 36). O Reino de Deus pertence à realidade celeste, onde a humanidade redimida participa da vida em Deus. Assim, a Igreja, enquanto comunidade dos crentes, é expressão deste Reino dos Céus ou, por outras palavras, da Igreja Celeste. Cristo continua a sua ação no mundo através da Igreja, que é o Seu Corpo, ou seja, é uma realidade visível que manifesta algo invisível aos olhos dos homens<sup>214</sup>. Contudo, o estudo da Igreja enquanto Corpo Místico de Cristo não é o objetivo da nossa análise. No presente contexto, estudaremos a sacramentalidade do corpo, pois a Igreja é como que sacramento no mundo<sup>215</sup>, e o homem no seu corpo pode também sê-lo, de certa maneira, ao viver os ensinamentos do Mestre.

São João Paulo II fala destes temas em dois ciclos distintos. Dedicou o quarto ciclo de catequeses à virgindade consagrada, e o quinto ciclo ao sacramento do matrimónio. O debate em torno destas duas formas de vida, que a Igreja oferece aos seus membros, é extensa e muitas vezes apresenta divergências. Estas decorrem da forma como é olhada a grandeza destas vocações; mas S. João Paulo II procura, no método a que já nos habituou nas suas catequeses, expor a verdade das vocações da consagração pelo Reino dos Céus e da vida matrimonial.

---

<sup>214</sup> “Mas sim, a Igreja é um corpo, e deve ser não só algo único e indivisível, como também algo perceptível e visível” (O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original* (San Sebastian: Ediciones Dinor, S. L. 1966), 39).

<sup>215</sup> “A natureza e a missão universal da Igreja, que em Cristo, é como que o sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano” (*Lumen Gentium*, 1).

### 3.1. Para a vida consagrada (castidade/virgindade)

A vida consagrada é um estado de vida muito querido no seio da Igreja e que expressa uma profunda relação com Jesus Cristo, fonte e inspiração desta forma de vida. São João Paulo II assume três textos bíblicos nesta análise: Mateus 19, 10-12; Lucas 20, 27-40 e a I carta aos Coríntios 7, 25-40. A partir da análise bíblica, começa por assinalar a radicalidade com que esta forma de vida é introduzida pelo próprio Jesus no mundo de então. Há um “ponto de viragem”<sup>216</sup> decisivo em relação ao Antigo Testamento.

Esta viragem decisiva inaugurada por Jesus muda radicalmente a visão teológica, até então, da aliança entre Deus e os homens. A tradição judaica via precisamente na aliança matrimonial a mais alta realização da vida humana, à luz do mesmo princípio acerca da união dos sexos e da conseqüente geração de filhos, enunciado no Génesis. Esta nova forma de assinalar a relação com Deus é, assim, colocada em contraste com o matrimónio. Desta forma, a virgindade (ou celibato) preenche e completa aquilo que, na sua essência, é o sacramento do matrimónio e vice-versa. Há mais complementaridade do que propriamente uma diferença entre estes dois estados. Não podemos esquecer-nos de que “aqueles que se fizeram eunucos a si mesmos por amor do Reino do Céus” (Mt 19, 12) vivem também numa dinâmica sponsal.

A continência é marcada por um horizonte escatológico, ou seja, pelo amor ao Reino dos Céus (cf. Mt 19, 12). Sem este horizonte escatológico, é difícil fazer uma correta interpretação desta forma de vida. É como se uma luz do fim iluminasse o princípio e, conseqüentemente, todo o presente da história humana.

---

<sup>216</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 74 § 5.

Cristo parece, assim, querer dizer que não se pode dissociar estas duas dimensões possíveis da vida humana – matrimónio e virgindade – e que elas se iluminam e complementam uma à outra. Se fala da continência na sequência da recordação do plano de Deus tal como ele era originalmente (Mt 19, 4) é, por um lado, porque o matrimónio nos ajuda a compreender a continência pelo Reino e, por outro lado, porque a continência ilumina particularmente o matrimónio visto à luz do mistério da Criação e da Redenção<sup>217</sup>.

A continência pelo Reino dos Céus tem um valor muito particular, diríamos até excepcional. No diálogo com os fariseus (Mt 19, 1-9), Jesus opõe-se claramente ao divórcio e à Lei de Repúdio dada por Moisés. É na sequência deste diálogo que os discípulos afirmam: “Se é essa a situação do homem perante a mulher, não é conveniente casar-se” (Mt 19, 10). Esta afirmação esconde um certo utilitarismo<sup>218</sup>: os discípulos colocam a conveniência ou inconveniência do casamento numa perspetiva utilitária. Contudo, não é essa a visão que Jesus pretende dar-nos, mas sim a da iluminação da vida consagrada para o matrimónio e vice-versa.

Jesus não desvaloriza o matrimónio, mas, de uma forma indireta, revela aquilo que deve ser o fundamento da sua vivência: uma capacidade de entrega sem medidas, à luz daqueles que se entregam pelo Reino dos Céus. “A única forma de entender corretamente a vocação ao celibato é na perspetiva do casamento celestial entre Deus e o seu povo”<sup>219</sup>. Assim, o valor da vida consagrada é importante no modo particular da sua entrega. Contudo, o matrimónio encontra também uma grandeza naquilo que é a entrega mútua dos esposos na vida matrimonial. É por isso que a doação em ambos os estados de vida tem uma grande importância na estruturação da vida cristã, enquanto sinal da presença de Cristo no mundo<sup>220</sup>.

---

<sup>217</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 113. Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 76 § 6.

<sup>218</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 79 § 5.

<sup>219</sup> M. HEALY, *Os homens e as mulheres são do Éden* (Lisboa: Encontro da Escrita 2013), 90.

<sup>220</sup> “A capacidade oblativa de Cristo não requer um compromisso exclusivo com cada um de nós do mesmo género do que está em causa no matrimónio terreno. Cristo pode entregar-se totalmente a cada pessoa ao mesmo tempo que se entrega por todos (cf. Mc 14, 24)” (C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 201).

A continência enche-se de um significado maior quando vivida livremente por amor ao Reino dos Céus. De facto, esta liberdade de escolha marca não apenas o Reino de Deus de uma forma visível, mas torna também possível experimentar uma realidade que aquele Reino traz à vida de cada homem e de cada mulher. “A continência pelo Reino dos Céus – como sinal inquestionável do outro mundo – traz em si, sobretudo, o dinamismo interior da redenção do corpo”<sup>221</sup>. Esta participação evidencia a semelhança que há com o próprio Cristo, pois Ele é o Redentor do corpo. Esta é a motivação pela qual o homem deve optar livremente por tal escolha. Mas não podemos deixar de frisar que aquele que escolhe ser celibatário deve ser portador de uma profunda maturação acerca desta opção: “Para que o homem possa estar plenamente consciente daquilo que escolhe (a continência pelo Reino), deve também estar plenamente consciente daquilo a que renuncia”<sup>222</sup>. A compreensão desta escolha parte de uma dimensão muito enraizada na fé e na relação com o próprio Cristo, bem como de uma abertura aos desígnios do Espírito Santo: “Nem todos compreendem esta linguagem, mas apenas aqueles a quem isso é dado” (Mt 19, 11). Assim, há uma sobrenaturalidade implícita a este modo de vida, que o torna tão especial e querido aos olhos da Igreja.

Os paradoxos acompanham continuamente os evangelhos, e isso é visível no caso que está a ser estudado. Contudo, a renúncia afirma precisamente o valor do corpo; não se funda numa visão maniqueísta. A renúncia à vida conjugal expressa acima de tudo a esponsalidade que viveremos com Deus no Reino dos Céus. Neste sentido, a beleza de cada ser humano é evidenciada pelo facto de os celibatários trazerem no seu corpo o sinal da natureza humana, enfraquecida com o pecado original.

---

<sup>221</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 76 § 3.

<sup>222</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 81 § 2.

A escolha de doação é um sinal claro e indefetível presente no corpo, pois só através deste se pode dar esta doação. Não podemos esquecer que na base desta doação está o amor, sem o qual esta opção de vida fica vazia de significado. O celibatário não rejeita a sexualidade, mas antes vive-a de uma forma diferente.

Como imagem de Cristo, o homem celibatário “casa com” a Igreja. Através do dom corporal da sua pessoa, ele gera numerosos “filhos espirituais”. Como imagem da Igreja, a mulher celibatária “casa com” Cristo. Mediante o dom corporal da sua pessoa, ela gera numerosos “filhos espirituais”. É por isso que os termos marido, mulher, pai, mãe, irmão, irmã são aplicáveis tanto ao casamento e à vida familiar como à vida sacerdotal e religiosa<sup>223</sup>.

Cristo não anula aquilo que tinha dito anteriormente ao falar do princípio e da dualidade “homem-mulher”. Antes refere a importância da continência que, em si, não desvaloriza o matrimónio, antes pelo contrário: estas duas formas de viver a existência cristã são complementares nos seus elementos. A continência visa o Reino dos Céus e não uma valorização maior ou menor dos estados de vida, pois ambos radicam numa vontade do Criador.

Proclamando a continência pelo Reino dos Céus, Cristo aceita plenamente tudo aquilo que, desde o princípio, foi realizado e instituído pelo Criador. Por conseguinte, por um lado, a continência deve demonstrar que, no seu mais profundo ser, o homem não é apenas “dual”, mas também (nesta dualidade) só diante de Deus, com Deus<sup>224</sup>.

Este convite que Jesus faz ao celibato traz consigo uma “solidão por Deus”<sup>225</sup> que não nega a dualidade da humanidade nem a dimensão da comunhão como fundamento ontológico de cada homem. Se compreendermos de forma adequada esta vocação humana, enquanto seguimento do próprio Cristo, então a dignidade fundamental do homem enquanto ser “criado à imagem e semelhança com Deus” não se perde, mas antes enche-se de significado

---

<sup>223</sup> C. WEST, *Teologia do corpo para principiantes*, 97.

<sup>224</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 77 § 1.

<sup>225</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 77 § 1.

ontológico e escatológico<sup>226</sup>. O homem, na sua vocação celibatária, tem de ter em conta esta dimensão de semelhança com Deus e a sua conseqüente expressão na comunhão intersubjetiva com os demais seres humanos.

Não podemos negar a dimensão sponsal do corpo e as conseqüências que esta também traz para a vida celibatária. O amor como expressão da eternidade leva a que a entrega feita no celibato seja igualmente para toda a vida. A fecundidade desta opção de vida passa pela capacidade de ser dom de Deus para os outros, isto é, sinal da presença da redenção operada pelo Mestre e da vida futura a que todo o homem é chamado<sup>227</sup>.

A liberdade e a motivação caminham conjuntamente nesta opção de vida. Ambas as dimensões são importantes para percebermos a dinâmica sponsal do dom que se realiza no corpo. Ao optar por uma vida celibatária, o homem exalta a dignidade única de cada ser humano, a qual deve estar ao serviço de uma verdade que nos precedeu na Criação e que se projetará na vida futura.

O resultado é a reconstrução do *integrum* humano, donde também a emotividade, a espontaneidade foi posta a salvo e o *ethos* converte-se na forma constitutiva do *eros*. Numa palavra: a pureza conota aquele modo próprio de ser da pessoa que realiza o significado sponsal do corpo e desse modo expressa a liberdade do dom<sup>228</sup>.

A configuração com Cristo que a vida celibatária implica diz muito, não só da prática de uma castidade com um horizonte escatológico, mas também de um sacrifício vivo, isto é, de um sacrifício de si mesmo – revelando, assim, o corpo como sinal e espaço de redenção do homem todo, enquanto ser que caminha para Deus.

A opção pela vida celibatária pauta-se pelo amor. É ele o motivo pelo qual alguém deve optar por este estado de vida – algo que as palavras de Jesus deixam bem claro (cf. Mt

---

<sup>226</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 77 § 1.

<sup>227</sup> Cf. C. WEST, *Teologia do corpo para principiantes*, 97. Cf. *Gaudium et Spes*, 24.

<sup>228</sup> C. CAFFARRA, *Introducción general*, 39.

19, 12). Esta opção amorosa recentra o homem no Reino dos Céus e na redenção do seu corpo pela configuração existencial com o Mestre<sup>229</sup>. Esta configuração traz consigo uma série de aspetos necessários a tal vocação, da qual não se pode prescindir. Como já foi referido, a abstinência sexual marca esta escolha, pois o sacrifício vivo que fazemos do nosso corpo exprime no “agora”, no presente, a realidade escatológica à qual todo o homem aspira no mais fundo do seu ser.

Amar implica fazer renúncias, pois o amor é exigente, visa um ideal que estrutura de verdade o ser humano. As exigências que a continência por amor ao Reino dos Céus comporta não deixam de ter o horizonte da pessoa como objeto do amor (o amor, de facto, é orientado por essência para a pessoa). Neste sentido, a tradição eclesial, desde os seus começos, e até aos dias de hoje, vê nela a relação com o Esposo que é Cristo, que amou a Igreja e se entregou por ela.

[...] a opção pela virgindade ou pelo celibato para toda a vida tornou-se, na experiência dos discípulos e seguidores de Cristo, o ato de uma resposta particular ao amor do Esposo Divino e, por conseguinte, adquiriu o significado de um ato de amor esponsal: isto é, de uma doação esponsal de si, a fim de retribuir, de modo particular, o amor esponsal do Redentor; uma doação de si entendida como renúncia, mas feita sobretudo por amor<sup>230</sup>.

A sponsalidade do corpo é vivida para com Cristo – o Esposo da Igreja –, e não para com outra pessoa, como no caso do matrimónio. Há aqui dois aspetos importantes a reter: em primeiro lugar, o instinto sexual como uma realidade própria da natureza; e, por outro, “a consciência da liberdade do dom”<sup>231</sup> como capacidade humana de compreensão amadurecida

---

<sup>229</sup> “Ser virgem é sinal de plena e simples liberdade do dom – sem que tenha de realizar-se o matrimónio -, unido à redescoberta e respeito do valor do corpo” (J. P. SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidad humana*, 168).

<sup>230</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 79 § 9 “É desposar o Esposo num ato de amor conjugal para, com Ele, se dar a toda a humanidade e participar na sua redenção. É ao mesmo tempo, antecipar o que acontecerá no outro mundo, em que Cristo será tudo em todos [I Cor 15, 28]” (Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 117).

<sup>231</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 80 § 5.

do significado do seu corpo na dinâmica esponsal<sup>232</sup>. Assim, a dimensão sexual humana na sua masculinidade e feminilidade está toda ela envolvida na escolha da continência por amor ao Reino dos Céus. “Em Cristo e como Ele, os consagrados são chamados a encarnar o dom do Esposo, que ama a todos os homens não como uma massa indiferenciada, mas sim com uma apurada sensibilidade à singularidade e particularidade de cada pessoa”<sup>233</sup>. Desta dimensão subjetiva de cada um nasce a capacidade de se doar e de ser dom na expressão própria da vocação celibatária. Sem ela, não seria possível viver a esponsalidade corporal, tão necessária à vida humana.

Não podemos deixar de referir a visão de São Paulo acerca deste tema. São Paulo aborda-o na primeira carta aos Coríntios (7, 1-40), com um tom pastoral e simultaneamente exortativo. Desde logo, a questão do celibato é apresentada pelo Apóstolo como um conselho, e não como um mandamento (I Cor 7, 25), pois é a opção é voluntária “Quanto aos virgens, não tenho mandamento do Senhor, dou um conselho” (I Cor 7, 25). Contudo, não nega a grandeza do matrimónio: afirma que quem opta por este não peca (I Cor 7, 27-28), deixando clara a complementaridade de ambas as vocações para a vida cristã (não esqueçamos o tratado acerca do sacramento do matrimónio presente em Efésios 5, 21-33).

A virgindade como condição de vida é exaltada pelo Apóstolo dos Gentios como uma entrega mais ampla, ou seja, como algo que expressa maior disponibilidade para as coisas do Senhor, realçando a diferença do serviço prestado à comunidade nas duas vertentes vocacionais. Diz-nos a *Lumen Gentium*:

---

<sup>232</sup> “Devemos pensar na realidade do ‘outro mundo’, nas categorias da redescoberta de uma nova, perfeita subjetividade de cada um, e ao mesmo tempo da redescoberta de uma nova, perfeita intersubjetividade de todos. De tal modo, que esta realidade significa a verdadeira e definitiva realização da subjetividade humana e, nesta base, a definitiva realização do significado esponsal do corpo” (JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, Catequese 68 § 4).

<sup>233</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 209.

Precisamente porque o Povo de Deus não tem aqui a sua cidade permanente, mas procura a futura, o estado religioso, que deixa os seus membros mais livres das preocupações terrenas, manifesta melhor a todos os crentes os bens celestes, já presentes neste mundo; testemunha a vida nova e eterna adquirida pela redenção de Cristo, e prenuncia a ressurreição futura e a glória do reino celestial<sup>234</sup>.

Nesta vocação, necessariamente voltada para “as coisas do Senhor” (I Cor 7, 32) o Reino dos Céus assume uma centralidade própria, pois é por ele que vários homens e mulheres renunciam ao matrimónio. Trata-se sobretudo de ganhar uma capacidade de entrega à maneira do Mestre, tendo como única preocupação o Reinado de Cristo, de quem a Igreja peregrina é já uma imagem visível. São Paulo, quando exorta aos seus fiéis a escolherem o celibato expressa também uma inquietação sua: “Eu quisera que estivésseis livres de preocupações” (I Cor 7, 32). Mostra assim que a sua experiência é válida para si, mas também para aqueles que abraçam a fé em Jesus. São Paulo mostra-nos que, sem uma reta compreensão do Reino de Deus, o homem não deve renunciar ao matrimónio<sup>235</sup>.

Esta realização do Reino dos Céus não é compreensível sem a ação da graça divina. Esta graça leva o homem a entender melhor o amor a que é chamado e a exprimi-lo de forma agradável a Deus. A santidade torna-se, assim, um sinal visível, quer no corpo quer no espírito, tendo por referência “o modelo virginal da Igreja que está diante de Cristo”<sup>236</sup>. Os consagrados vivem para Deus, o que faz com que a sua vida seja portadora de uma especial graça, capaz de derrubar todos os dinamismos que quebram as relações intersubjetivas<sup>237</sup>.

O modo especial de se ser santo na vida celibatária transporta uma riqueza enorme para o seio da Igreja, enquanto presença e anúncio do Reino que já está entre nós. Quanto

---

<sup>234</sup> *Lumen Gentium*, 44.

<sup>235</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 83 § 6.

<sup>236</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 84 § 5.

<sup>237</sup> JOÃO PAULO II, Exortação apostólica *Vita consecrata* (Lisboa: Paulinas 1996) 41.

mais a vida celibatária estiver configurada com a do Mestre, mais será um sinal de antecipação e de esperança.

Os homens e as mulheres que se entregam na vida consagrada preocupam-se apenas com as “coisas de Deus”, e estão livres das preocupações terrenas. A disponibilidade dos consagrados é maior tendo em vista a amplitude da sua doação. Assim, a oblação que fazem a Deus do seu corpo torna-se agradável, sacrifício vivo e permanente do qual brotam os frutos da paixão, da morte e da ressurreição de Jesus.

### **3.2. Para a vida matrimonial**

A vida matrimonial é um tema transversal a toda a teologia do corpo de São João Paulo II. O matrimónio e toda a sua dinâmica própria imprimem um dinamismo à teologia do corpo enquanto estudo teológico acerca da vida presente e futura e da redenção corporal do homem.

Com base no estudo realizado até ao momento, existe uma série de princípios acerca do matrimónio que importa recordar, tais como: a indissolubilidade do matrimónio à luz dos primeiros capítulos do Génesis; a dinâmica do amor esponsal e as demais consequências deste amor para uma vida pura no corpo e no espírito; e a possibilidade da santidade no matrimónio<sup>238</sup>.

É preciso ter em conta a teologia paulina acerca do matrimónio. Para São Paulo, o matrimónio é entendido à luz do mistério de Cristo e da Igreja. A instituição matrimonial

---

<sup>238</sup> “É em razão desta indestrutível inserção [Nova e Eterna aliança de Cristo e a Igreja] que a íntima comunidade de vida e amor conjugal, fundada pelo Criador, é elevada e assumida pela caridade nupcial de Cristo, sustentada e enriquecida pela sua força redentora” (JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Familiaris consortio*, 13).

existia desde o princípio, e Cristo lembra os desígnios originais do Criador para o homem e para a mulher: como Redentor do género humano, transforma esta instituição familiar num espaço onde é possível a redenção. No Antigo Testamento, o matrimónio expressava a imagem da aliança de Deus com o povo. Essa aliança alcança o seu cume em Jesus Cristo, que sela a união de Deus com os homens para toda a eternidade<sup>239</sup>.

Antes de estudarmos a aliança com os homens realizada em Cristo, importa reter alguns aspetos da teologia paulina acerca do matrimónio presentes na sua primeira carta aos Coríntios. Nesta carta, nomeadamente no sétimo capítulo, São Paulo contrapõe as duas realidades a que o cristão é chamado. Numa primeira análise, a abordagem parece ser maniqueísta, mas o cerne da questão está numa perspetiva da redenção cristã, da vida que há-de vir. Na sua escrita, São Paulo tem em conta a caducidade deste mundo. Segundo ele, o matrimónio está irrevogavelmente ligado ao mundo que passa<sup>240</sup>. O homem destina-se à eternidade com Deus e não a este mundo e, por isso, o Apóstolo exorta a que não nos apeguemos demasiado às coisas terrenas, visando antes as do Alto (cf. Col 3, 2). Nesta perspetiva, o cristão deve viver o matrimónio tendo em conta a sua vocação definitiva junto de Deus.

No sexto capítulo, São Paulo proclamara que “o vosso corpo é o templo do Espírito Santo que habita em vós” (I Cor 6, 19). Portanto, quer na opção celibatária quer na vida matrimonial, o corpo tem de ser expressão de uma realidade que ultrapassa a visão finita deste mundo. Diz-nos São João Paulo II a este respeito:

Com efeito, num e outro modo de viver – diríamos hoje, numa e noutra vocação – opera aquele dom que cada um recebe de Deus, isto é, a graça, que faz com que o corpo seja templo do Espírito Santo, e tal permanece, tanto na virgindade (na continência), como também no

---

<sup>239</sup> W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, 52.

<sup>240</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 85 § 1.

matrimônio, se o homem se mantiver fiel ao próprio dom e, em conformidade com o seu estado, ou seja, a sua vocação, não desonrar este “templo do Espírito Santo”, que é o seu corpo<sup>241</sup>.

O matrimônio passa assim a ser uma dimensão da vida terrena submetida à graça de Deus, visto as relações carnis serem uma parte constituinte do mesmo e o risco da concupiscência estar sempre presente. Vimos nos capítulos anteriores desta dissertação o quão importante é aprender qual o verdadeiro significado do corpo. Não estamos perante uma realidade à qual estamos presos e da qual nos convém libertar. O corpo é chamado à redenção, e é, não só mas também, por meio dele que o homem é capaz de perceber Deus. O matrimônio torna-se como que numa realidade de aprendizagem, na medida em que os esposos se edificam mutuamente através da compreensão do verdadeiro significado do corpo. A aprendizagem, em certa medida, é diferente da vida celibatária, mas o horizonte é comum: expressar a vida de Deus no corpo, de uma forma visível.

Como já referi, na carta de São Paulo aos Efésios (5, 21-33) encontramos o grande tratado acerca do matrimônio cristão. Somente o mistério de Cristo pode iluminar todas as realidades humanas e enchê-las de esperança na salvação da humanidade frágil e pecadora. O matrimônio, à luz deste texto, é expressão de um amor maior, de um amor entre Deus e o seu povo, entre Cristo e a Igreja<sup>242</sup>. Esta forma de amar a que São Paulo exorta os cristãos de Éfeso só é possível – humanamente falando, e tendo em conta a fragilidade humana – por sermos imagem e semelhança de Deus e pela sua graça. A vida humana começa em Deus e para Ele caminha<sup>243</sup>. De igual forma, todo o amor de Deus derramado na vida humana,

---

<sup>241</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 85 § 4.

<sup>242</sup> “[...] na descrição da relação entre Cristo e a Igreja, retoma dos escritos dos profetas do Antigo Testamento a bem conhecida analogia do amor esponsal entre Deus e o seu povo eleito” (JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 85 § 4).

<sup>243</sup> “Deus, infinitamente perfeito e bem-aventurado em Si mesmo, num desígnio de pura bondade, criou livremente o homem para o tornar participante da sua vida bem-aventurada. Por isso, sempre e em toda a parte, Ele está próximo do homem. Chama-o e ajuda-o a procura-Lo, a conhecê-Lo e a amá-Lo com todas as suas

transporta o homem para uma relação amorosa que, desde o seu início até ao fim dos tempos, realiza em plenitude a vida humana. Podemos dizer que o matrimónio é o sacramento primordial<sup>244</sup> da vida humana, pois é na aliança conjugal que Deus expressa a sua forma de se relacionar com o seu povo. Mas este sacramento realiza-se de um modo novo no sacramento de Cristo com a Igreja.

O matrimónio, enquanto sacramento, entende-se na medida em que o corpo participa da sua realização. É no matrimónio que encontramos a grandeza profunda do corpo, pelo envolvimento físico que ele potencia. Há uma sacralidade na união dos esposos, pois a partilha íntima dos seus corpos é uma mediação para o conhecimento do amor e da vida. O corpo manifesta essa resposta ao amor recebido, e é fundamental na consolidação da relação conjugal. Na sua obra *Criados para o amor*, Carl Anderson e José Granados afirmam que o corpo oferece ao amor um “padrão tridimensional”<sup>245</sup>: o corpo é em primeiro lugar, filial, porque representa a solidão do homem em relação a Deus e é o espaço de encontro com Ele; em segundo lugar, é sponsal, pois a sua diferenciação sexual expressa a dinâmica do dom que ambos os cônjuges constituem um para o outro; e, por fim, é procriativo, porque a união dos esposos atinge a sua plenitude na abertura à vida, participando estes, assim, na obra criadora de Deus.

Mas que dimensões da união entre Cristo e a Igreja são visíveis no matrimónio cristão? Uma delas é a união indissolúvel dos cônjuges, como expressão do amor sempre fiel

---

forças. Convoca todos os homens, dispersos pelo pecado, para a unidade da sua família que é a Igreja. Para tal, enviou o seu Filho como Redentor e Salvador na plenitude dos tempos. N’Ele e por Ele, chama os homens a tornarem-se, no Espírito Santo, seus filhos adotivos e, portanto, herdeiros da sua vida bem-aventurada” (*Catecismo da Igreja Católica*, 1).

<sup>244</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 19 § 4.

<sup>245</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 164.

de Deus para com o género humano<sup>246</sup>. Outra dimensão importante é a fecundidade, que na Igreja é expressa pelo batismo, que pela graça de Cristo fecunda a Igreja e torna os seus membros participantes da vida em Deus, numa dinâmica de filiação<sup>247</sup>. O matrimónio só pode ser entendido como sacramento na medida em que a realidade divina é expressa numa realidade terrena. A definição clássica de sacramento é “sinal visível de uma realidade invisível”, sendo um “sinal eficaz da graça divina”. Na carta aos Efésios, o matrimónio é apresentado em sentido sacramental, pois a união entre Cristo e a Igreja é essencial para a redenção do género humano. Assim, à luz desta união, o matrimónio torna-se lugar de salvação e santificação dos esposos. “Pela graça do sacramento do matrimónio plenamente acolhida, tornamo-nos capazes de ser ícones da Santíssima Trindade”<sup>248</sup>.

Há uma perspetiva que nos obriga a olhar além da dimensão histórica do homem: existe uma tensão constante entre aquilo que é o matrimónio como realidade natural instituída pelo Criador e a realidade matrimonial instituída por Cristo. Esta tensão pode levar a uma visão errada da realidade humana no que toca à união matrimonial. Esta união, como São Paulo afirma, é um “grande mistério” (Ef 5, 32), que na tradução latina da Bíblia aparece como *sacramentum*. Isto mesmo levou a tradição teológica a interpretar e a afirmar a sacramentalidade do matrimónio<sup>249</sup>. O amor e a fidelidade de Cristo tornam-se presentes na história humana, e a imagem do Seu sacrifício redentor provém desse amor e dessa

---

<sup>246</sup> “[...] o amor sempre fiel de Deus é apresentado como modelo das relações do amor fiel que devem existir entre os esposos” (JOÃO PAULO II, exortação apostólica *Familiaris consortio*, 12).

<sup>247</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 91 § 6-7

<sup>248</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 103.

<sup>249</sup> “‘Sacramento’ não é sinónimo de ‘mistério’. O ‘mistério’ na verdade permanece ‘oculto’ - escondido no próprio Deus, de maneira que mesmo depois da sua proclamação (ou seja, revelação) não deixa de chamar-se ‘mistério’, e é também pregado como ‘mistério’. O sacramento pressupõe a revelação do mistério e pressupõe também a sua aceitação mediante a fé, por parte do homem. Todavia ele é alguma coisa mais que a proclamação do mistério e a aceitação dele mediante a fé. O sacramento consiste num ‘manifestar’ aquele mistério num sinal que serve não só para proclamar o mistério, mas também para o atualizar no homem” (JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 93 § 5).

fidelidade, tornando-se como que a essência do matrimônio. A santidade matrimonial deriva da vocação cristã de todos os batizados, pois a pertença ao Corpo de Cristo implica uma procura constante de identificação com este mesmo mistério redentor do Messias<sup>250</sup>.

A Criação é expressão do amor de Cristo, “amor que estava escondido desde sempre mas que Deus manifestou plenamente na vida, morte e ressurreição de Cristo”<sup>251</sup>. São Paulo destaca na afirmação do “grande mistério” uma continuidade entre a aliança mais antiga que Deus estabeleceu através do matrimônio na Criação e a aliança definitiva em Cristo, que ama a sua Igreja e se entrega por ela, fazendo desta união uma verdadeira esponsalidade. São João Paulo II afirma que há uma “continuidade da iniciativa salvífica de Deus”<sup>252</sup>, ou seja, uma continuidade identitária do mistério que foi revelado no princípio<sup>253</sup>.

Os esposos participam em Cristo primeiramente pelo batismo, e depois, pela sua união a Cristo mediante o sacramento do matrimônio, tornam a sua vida num sacrifício vivo, pela configuração com o Mestre que entregou o seu corpo e derramou o seu sangue. A teologia paulina na carta aos Efésios pressupõe uma teologia da cruz. Os esposos são chamados a uma entrega mais plena de si, à semelhança de Cristo, que se entregou até à morte, e morte de cruz (cf. Fil 2, 8). A dinâmica sacramental do matrimônio não se fica pelo modelo de Cristo e da Igreja. O matrimônio é capaz de santificar aqueles que na sua adesão a Cristo entram na nova economia sacramental. O matrimônio enquanto sacramento primordial foi inserido na nova economia inaugurada por Cristo<sup>254</sup>.

---

<sup>250</sup> A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano* (Pamplona: EUNSA 1997), 114-115.

<sup>251</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o Amor*, 166. Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, Catequese 93 § 1.

<sup>252</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 93 § 3.

<sup>253</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 97 § 3.

<sup>254</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 99 § 2-3.

A importância que este sacramento ocupa na vida da Igreja impele-a a proteger a instituição familiar, como espaço privilegiado para o conhecimento da experiência do amor de Deus pela humanidade. A teologia do corpo torna-se, assim, importante na redescoberta do corpo humano e do seu valor à luz da redenção humana. A comunhão ou dimensão comunitária, enraizada no homem desde o princípio, é estruturante na compreensão do mistério da Igreja. Na realização desta vocação, o matrimônio expressa uma singularidade à sociedade e à Igreja<sup>255</sup>. A dimensão evangelizadora, ao transportar consigo a redenção de Cristo, não pode esquecer todas as dimensões humanas. Assim, é fundamental a compreensão dos mistérios da fé para uma sã vivência do sacramento do matrimônio.

A fidelidade conjugal e toda a sua dinâmica de reciprocidade são indispensáveis na formação e no crescimento da família. Quanto mais próxima a família viver das realidades da fé, mais fecundidade haverá no seio familiar e ao seu redor. A crise que hoje se vive na família pauta-se, em grande medida, pela ausência de uma correta evangelização desta que é a célula da sociedade e da Igreja. Como esperar uma compreensão da parte do mundo em relação aos valores cristãos se estes não são visíveis no dia-a-dia de muitas famílias cristãs? Sem a abertura ao Espírito Santo, nenhuma destas obras é possível. Neste sentido, o Espírito Santo tem de fecundar os seios familiares. Só assim será possível nascerem imagens vivas de Cristo.

Hoje em dia, assistimos a um grande debate em torno da indissolubilidade do matrimônio. São João Paulo II refere que esta indissolubilidade tem um nexos com a redenção do corpo<sup>256</sup>. O matrimônio enquanto sacramento inserido na nova economia sacramental constitui uma realidade pelo qual o homem e a mulher expressam ao mundo a sua libertação

---

<sup>255</sup> Cf. *Apostolicam actuositatem*, 11.

<sup>256</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 100 § 4.

da escravidão do pecado. Assim, lutar sempre pela unidade matrimonial, - preparar bem aqueles que se aproximam deste sacramento - é fundamental para um olhar sério da célula familiar. A fidelidade para toda a vida não escraviza, aliás, é na medida em que os esposos se entregam mutuamente no amor que esta pertença mútua é elevada a um vínculo cuja durabilidade é garantida pelo “poder indestrutível do Criador sobre qualquer contingência possível no futuro”<sup>257</sup>.

O amor e a vivência verdadeiros das relações entre marido e mulher são fundamentais na vivência do matrimônio. O homem é envolvido, na sua totalidade, naquilo que é a vida matrimonial. O consentimento dado no ato sacramental torna-se expressão viva da entrega corporal que doravante será realizada em união: estas palavras correspondem a uma “realidade que eles próprios [isto é, os cônjuges] constituem”<sup>258</sup>. Desde logo a importância da amizade conjugal e a grandeza do amor de ambos têm de ser de cariz oblativo. Esta dimensão oblativa ajuda cada um dos cônjuges a perceber a sua missão de conduzir o outro até à vida eterna. Um olhar puro, sério, belo e verdadeiro do corpo é fundamental para estes aspetos. Daí a insistência nas questões do pudor, da fidelidade e da reciprocidade conjugal.

### **3.3. Para a escatologia**

A existência cristã pauta-se por uma permanente tensão escatológica, na medida em que fala de uma realidade que nos ultrapassa, mas que todo o coração humano espera ansiosamente. Uma das novidades do Cristianismo está precisamente na sua revelação corpórea, pois Deus assume a nossa carne e eleva-a para junto de Si. Esta verdade, expressa

---

<sup>257</sup> C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 173.

<sup>258</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 104 § 4.

no mistério redentor de Cristo, tem consequências na visão que temos do mundo e da nossa condição somática.

Na profissão de fé cristã está a verdade da ressurreição de Cristo e da nossa ressurreição no fim dos tempos – em que o nosso corpo se unirá à nossa alma e, assim, participaremos em plenitude do mistério da ressurreição de Cristo. Neste sentido, a teologia do corpo procura dar ao homem cristão uma visão integral da sua vida e da sua constituição, que é marcada pela ação redentora de Cristo. Como já vimos, os dois estados de vida cristã ganham sentido à luz do mistério que se realizou em Cristo com a humanidade, projetando assim a realidade última da pessoa humana.

Há um aspeto importante na vida cristã: a presença do Espírito Santo como santificador dos fiéis e guia da Igreja. No que toca à vida matrimonial, a presença do Espírito Santo é fundamental para a verdadeira realização do desígnio original do Criador. Diz São João Paulo II:

Aqueles que, como cônjuges, segundo o eterno desígnio divino, se uniram a ponto de se tornarem, em certo sentido uma só carne, são também por sua vez chamados, mediante o sacramento, a uma vida segundo o Espírito, de modo correspondente ao dom recebido no sacramento. Em virtude daquele dom, conduzindo como cônjuges uma vida segundo o Espírito, são capazes de redescobrir a particular gratificação, de que se tornaram participantes<sup>259</sup>.

O Espírito que habita em cada cristão é Quem permite ao cristão ter uma visão que vai além deste mundo. Sem o Espírito não é possível compreender a lógica do dom nem as suas implicações escatológicas. Não podemos esquecer que o amor é dom e que, fora deste âmbito, ele corre o risco de esvaziar a vocação humana inscrita no próprio corpo.

Nos evangelhos sinóticos (Mt 22, 23-32; Mc 12, 18-27; Lc 20, 34-39), Jesus pronuncia-se em relação à ressurreição dos corpos, dizendo que o matrimónio não é uma realidade escatológica, no sentido da união carnal dos esposos. Contudo, a origem humana neste mundo

---

<sup>259</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 102 § 5.

está ligada a essa mesma união matrimonial do homem e da mulher. Mas esta união carnal não acontece no Céu; nele, seremos ou homem ou mulher em virtude do corpo, mas de uma forma transformada, pois deixaremos de ter necessidade de procriar, em virtude da vida eterna junto de Deus<sup>260</sup>. Os corpos serão, assim, expressão da nossa união esponsal com Deus: “O significado esponsal pertence assim aos significados imutáveis que constituem o *integrum humanum*; a realização matrimonial deste significado pertence apenas ao homem deste mundo”<sup>261</sup>.

A ressurreição dos corpos não fazia parte da fé dos saduceus. Por isso, ao colocarem o problema da mulher que teve sete maridos, procuram desconstruir o ensinamento de Cristo. Mas quando Cristo refere que “quando ressuscitarem de entre os mortos, nem casarão, nem se darão em casamento, mas serão como anjos no Céu” (Mc 12, 25), revela um ponto fundamental da revelação cristã. A ressurreição dos corpos será a plena manifestação da nossa esponsalidade, não entre homens e mulheres, mas para com o próprio Deus.

Assim, podemos perguntar-nos por que é que a procriação e o matrimónio estão fora do alcance escatológico do homem. Por um lado, é claro que, quando se der a ressurreição dos mortos, a humanidade estará completa, estará encerrada a nível quantitativo – pois, como já referi, a procriação deixará de ser necessária. Por outro lado, a nossa vontade de comunhão será saciada totalmente, pois a nossa relação com Deus será perfeita. Tal comunhão será tão perfeita que outras formas de intersubjetividade terrenas serão infinitamente pequenas face à comunhão que experimentaremos com Deus: “Encontramos, assim, uma trilogia inseparável constituída pela ressurreição dos corpos, a vida eterna e a comunhão dos santos”<sup>262</sup>.

A vida cristã, na sua forma celibatária, aproxima-se mais desta realidade escatológica. Contudo, esta não pode correr o risco de autoproclamar-se como a mais perfeita, pois toda a dimensão humana da vivência relacional é estruturante para a compreensão do mundo que há-de vir. A esponsalidade que nos realizará plenamente no fim dos tempos encontra na vida

---

<sup>260</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 66 § 4.

<sup>261</sup> C. CAFFARRA, *Introducción general*, 41.

<sup>262</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 111.

consagrada uma imagem mais perceptível, pois o matrimônio enquanto realidade terrena não será vivido no Céu. Toda a vivência humana guiada pelo Espírito Santo é capaz de expressar, já na terra, a realidade futura. Portanto, a visão integral do homem passa necessariamente por perceber que estas realidades, apesar de serem boas, só encontram sentido à luz da promessa redentora do fim dos tempos. Como afirma São Paulo aos Romanos, “toda a criação geme e sofre as dores do parto até ao presente. Não só ela. Também nós, que possuímos as primícias do Espírito, [...] aguardando a adoção filial” (Rm 8, 22-23).

Jesus promete a ressurreição daqueles que se tornarem filhos de Deus e agirem como tal. A ressurreição marca definitivamente o horizonte cristão na sua ação evangelizadora. O homem histórico está marcado pelo pecado. Há uma dualidade de forças que o homem experimenta na sua vida, e que São Paulo expressou da seguinte forma: “Mas noto que há outra lei nos meus membros a lutar contra a lei da minha razão e a reter-me prisioneiro na lei do pecado que está nos meus membros” (Rm 7, 23). Na vida eterna, esta oposição entre corpo e alma, entre bem e mal, não se verifica. Haverá uma transformação substancial da humanidade, pois seremos como no princípio, livres de toda a mancha de pecado. A vida em Deus será uma comunhão perfeita, realizando assim a plenitude da esponsalidade inscrita no ser humano<sup>263</sup>.

O corpo será glorificado e o Espírito Santo estará nele com toda a sua força. Quando nos referimos à ressurreição, não podemos pensar numa mera reanimação corporal, pois esta visa a glorificação do homem, estabelecendo a sua integridade perfeita. A ressurreição é a restituição humana à verdadeira vida corporal, que foi submetida à morte no seu percurso histórico.

---

<sup>263</sup> J. P. SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidade humana*, 165-166.

[...] aquela situação escatológica, na qual “não tomarão mulher nem marido” tem o seu sólido fundamento no estado futuro do sujeito pessoal, quando, depois, da visão de Deus “face a face”, nascerá nele [no homem] um amor de tal profundidade e força de concentração sobre o próprio Deus, que absorverá completamente a sua inteira subjetividade psicossomática<sup>264</sup>.

A redenção cristã no que toca à ressurreição não se limita apenas a restituir ao homem à sua dignidade original, mas concede-lhe um estado ainda maior. A ressurreição prometida por Jesus divinizará o homem, realizando aquele desejo dos nossos primeiros pais de serem como deuses. Cristo realizou em si aquilo que será a nossa realização plena no fim dos tempos. “Não podíamos de modo algum esperar aquilo do qual não tínhamos nenhuma ideia”<sup>265</sup>. Deus divinizou o homem em Cristo, para que este possa participar de verdade em Deus. Animados pela promessa da ressurreição, os cristãos devem glorificar a Deus nos seus corpos (cf. I Cor 6, 20) expressando os desígnios de Deus desde o “princípio”. A protologia e a escatologia são iluminadas por este mistério da ressurreição.

A teologia do corpo contribui, assim, para uma renovação do olhar cristão sobre as realidades terrenas, nomeadamente sobre o nosso corpo. Nada daquilo que foi dito por São João Paulo II na sua reflexão teológica está fora do mistério do homem à luz da revelação de Cristo. É a partir de Cristo que o Papa polaco lê toda a vida humana no seu horizonte histórico, e é também a partir d’Ele que nos lembra que a morada do homem não é este mundo: é estar junto de Deus. Cristo desceu até ao homem para o repor de novo junto de Deus no paraíso, donde o homem saiu pelo pecado, pela sua obstinação contra Deus<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 68 § 3

<sup>265</sup> L. LADARIA, *Introducción a la antropologia teológica*, 169.

<sup>266</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, catequese 69 § 8.

## CONCLUSÃO

O percurso feito ao longo desta dissertação permitiu-me um conhecimento mais seguro da teologia do corpo de São João Paulo II. O estudo exigiu uma leitura atenta e cuidada, pois a densidade teológica e filosófica estava sempre presente. Sinto que nas minhas limitações consegui expor o pensamento do autor. Ao chegar ao fim facilmente me deparo com a sensação que muito ficou por dizer, dada a dimensão do objeto de estudo. Contudo espero que a presente análise possa ser um contributo ao estudo deste tema nos nossos dias.

A presente dissertação foi claramente um desafio ao estudo do tema em análise. A análise dos textos de São João Paulo II não é fácil numa primeira abordagem. Contudo a insistência na leitura e na atenção dada ao estudo permitiu que se concluísse este trabalho.

Desta dissertação destaco alguns aspetos.

Em primeiro lugar, a abordagem que Wojtyla faz ao amor permitiu-me olhar para esta dimensão numa perspetiva vertical, em primeiro lugar, e depois numa perspetiva horizontal. Porque Deus nos amou primeiro, somos capazes de amar e sabemos de facto o que isso é. Não podemos entender o amor entre um homem e uma mulher sem perceber o amor de Deus para conosco. Esta intuição teológica é importante na medida em que, olhando para o homem no seu estado mais puro, percebemos que o amor de Deus move toda a história da salvação. Uma reta abordagem deste tema, como o fez São João Paulo II, fornece-nos uma

visão clara de que a economia sacramental só pode ser entendida à luz do mistério de Cristo. Desde a primeira queda Deus amor sempre foi solícito para com o seu povo. Ao enviar o seu Filho ao mundo mostrou essa mesma solicitude, elevando a humanidade para junto de si. Portanto o amor tem uma dimensão igualmente oblativa no que toca à sua estrutura fundamental. O amor é tanto mais perfeito, quanto mais se configura com o amor de Cristo, que amando-nos se entregou por nós na cruz.

Destaco igualmente a visão do autor em relação à vontade de Deus. Esta vontade é de facto estruturante na vida de cada homem e de cada mulher. Há sempre uma tendência humana que deturpa essa vontade, fruto do pecado. Mas a obediência a esta vontade divina permite ao homem encontrar-se a si mesmo, na sua verdade. Ao remeter para o princípio no diálogo com os fariseus, Jesus pretende mostrar precisamente isso. Os desígnios do Criador acerca do homem e da mulher são estruturantes para o seu reencontro pessoal com Deus. O homem vem de Deus e para Ele volta. Assim o homem, que tantas vezes busca uma definição de si no mundo, só em Deus encontra essa resposta.

O corpo entra nestas dinâmicas todas da nossa relação com Deus. Nisto destaco como o mistério da encarnação nos permite entender o homem do Antigo Testamento, apontando sempre para a vida futura. Cristo recoloca o homem mais próximo de Deus. O homem no pecado original perdeu essa comunhão que tinha com Deus e Jesus restabelece-a ao assumir a nossa carne, ao se tornar um de nós. O corpo passa a ser parte de Deus. O corpo como criação de Deus e meio através do qual nos relacionamos com Ele merece uma análise mais positivista do mesmo. A teologia do corpo regista precisamente esse esforço teológico. Aliás a Igreja nunca foi maniqueísta nas suas posições. Contudo houve sempre uma tendência a negativizar o corpo pelos apetites corporais e pela desordem que este provoca no ser humano. Mas porque a dimensão escatológica cristã nos diz que ressuscitaremos no fim dos tempos,

o cristão deve ter uma visão mais positiva. São João Paulo II vem lembrar precisamente esse aspecto e com o seu método teológico-filosófico propõe uma visão inovadora e ao mesmo tempo em consonância com a doutrina da Igreja.

O estudo deste tema nesta dissertação permitiu um olhar mais abrangente sobre a importância do corpo na dinâmica sacramental. Os sacramentos só se entendem na medida em que o corpo participa deles. Nesta dissertação o matrimônio teve uma ênfase especial. Neste sacramento o corpo tem um papel importante na medida em que é na entrega corporal e sexual que se realiza a dupla função do matrimônio: unitiva e procriativa. O amor entre os esposos deve ser como o de Cristo pela Igreja, ou seja, disposto a dar a sua vida pela salvação do cônjuge. O corpo é esponsal e convida à complementaridade que só se realiza mediante o sexo oposto. Por isso é importante frisar a necessidade do sacramento do matrimônio para uma vivência santa desta entrega corporal. Só o matrimônio consegue dar um horizonte mais amplo a duas pessoas que se unem no amor. A união conjugal sem a dimensão unitiva perde o seu sentido, como também pela falta de abertura à vida. Assim o corpo expressa uma linguagem que transcende os próprios esposos. A teologia que envolve a dinâmica corporal torna-se fundamental para perceber as realidades humanas que muitas vezes são deturpadas por caprichos egoístas. A dimensão sexual do homem é um exemplo claro disto, o que tem claras consequências para a construção de relações saudáveis.

Foi para nós muito iluminador todo o percurso feito nesta dissertação, começando pela análise ao Amor, depois estudando os primeiros capítulos do Gênesis e por fim tentando perceber a implicação de tudo isto na vida cristã. Contudo, tendo em conta os limites próprios de um trabalho desta natureza, não me pude expandir nalguns âmbitos da dissertação, nomeadamente na análise do amor e nas implicações da teologia do corpo para a vida cristã. A vontade de estudar mais e melhor este tema é algo que considero fruto de todo este trabalho.

Fica sempre algo por dizer em relação à teologia do corpo, mas com certeza na complementaridade de trabalhos que já existem sobre o tema e que porventura aparecerão, a leitura da teologia do corpo torna-se aprazível.

A abordagem inovadora empreendida por São João Paulo II tem muito a dizer à Igreja de hoje, sobretudo numa época em que a crise nas famílias se torna uma dor no seu seio. A abordagem de São João Paulo II dá um novo rosto à forma como a Igreja apresenta as verdades de cada ser humano. Muitos dos problemas estruturais que se vivem hoje passam necessariamente por uma má abordagem das diversas formas de corporeidade. Desde logo a concupiscência que hoje se vive em relação aos corpos expressa a falta de dignidade que continuamente se atribui ao corpo: este passa de um espaço próprio da relação para uma dinâmica utilitarista, semelhante ao uso das coisas deste mundo. Enquanto Corpo de Cristo, a Igreja tem também uma palavra a dizer ao mundo, pois na medida em que este mistério for retamente apreendido pelos fiéis mais a dimensão unitiva será um sinal eficaz na sua ação da Igreja.

A presente investigação tem e teve os seus limites. Em primeiro lugar a dificuldade de acesso a algumas obras sobre o tema. Algumas das obras e artigos mais importantes provêm do universo de língua inglesa. Nesse meio a teologia do corpo encontra-se já num estado avançado e amadurecido, ao passo que, na Europa, sobretudo em Portugal a teologia do corpo está ainda a ensaiar os seus primeiros passos. Assim torna-se um objetivo da dissertação dar a conhecer a teologia do corpo em Portugal.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. Obras de São João Paulo II/Karol Wojtyła

JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino* (Lisboa: Aletheia 2013).

\_\_\_\_\_, Carta encíclica *Redemptor Hominis* (Braga: Editorial A. O. 1978).

\_\_\_\_\_, Exortação apostólica *Familiaris Consortio* (Lisboa: Edições SÃO PAULO 1994).

\_\_\_\_\_, Carta encíclica *Fides et Ratio* (Cidade do Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1998).

\_\_\_\_\_, *Tríptico Romano: Meditações* (Lisboa: Paulinas 2004).

WOJTYLA, K., *A loja do ourives* (Lisboa: Editora Rei dos Livros 1984).

\_\_\_\_\_, *Amor e Responsabilidade* (Braga: Editorial A.O. 1979).

\_\_\_\_\_, *Persona y acción* (Madrid: BAC 1982).

## 2. Obras sobre São João Paulo II

ANDERSON, C. – GRANADOS, J., *Criados para o amor* (Cascais: Lucerna 2014).

BARRAJÓN, P., *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II: uno sguardo d'insieme*, in *La Teologia del Corpo di Giovanni Paolo II. A cura de P. A. Barrajon* (L.C. 2012) 9-25.

CAFARRA, C., *Introducción general*, in JUAN PABLO II, *Hombre y Mujer los creó – El amor humano en el plano divino* (Madrid: Ediciones Cristiandad, S. A. 2010) 19-48.

COKELEY, M., *Shame, Lust, and the Human Body after the Fall: A Comparison of St. Augustine and Pope John Paul II*, in *Nova et Vetera* 2 (2004) 249-256.

ILLANES, J. L., *Fé em Deus, Amor ao Homem: A antropologia teológica de Karol Wojtyła*, in *Theologica* II série, Vol. XIV (Braga: Instituto Superior de Teologia de Braga 1979) 364-411.

LAFFITTE, J., *A teologia do corpo: a sexualidade segundo João Paulo II*, in JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino* (Lisboa: Aletheia 2013) 15-53.

SEMEN, Y., *A sexualidade segundo João Paulo II* (Estoril: Principia 2006).

WILLIAMS, T., *The originality of Blessed John Paul's theology of the body*, in *La Teologia del Corpo di Giovanni Paolo II. A cura de P. A. Barrajon* (L.C. 2012) 29-48.

### 3. Bibliografia geral

BENTO XVI, carta encíclica *Deus caritas est* (Prior Velho: Paulinas 2006).

\_\_\_\_\_, *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. XCVII, nº5, Homilia missa *Pro eligendo Pontifice* (Cittá del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2005). 685-689.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999).

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos conciliares. Constituições – Decretos - Declarações* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1998).

DENZINGER, H. – HUNERMANN, P., *El magistério de la Iglesia* (Barcelona: Herder 2000).

FERRATER MORA, J., *Dicionário de Filosofia* (Lisboa: Publicações Dom Quixote 1978).

GUITTON, J. *Ensaio sobre o amor humano* (Livraria Cruz: Braga 1957).

HEALY, M., *Os Homens e as Mulheres são do Éden* (Lisboa: Encontro da Escrita 2013).

LADARIA, L., *Introducción a la antropología teológica* (Navarra: Verbo Divino 2011).

KASPER, W., *Teologia del Matrimonio Cristiano* (Santander: Sal Terrae 1984).

MARCEL, G., *Être et Avoir* (Paris: Aubier 1935).

MORAIS BARBOSA, D., *A vida como deserto nas Enarrationes, Psalmos de Agostinho*, in *Revista Filosófica de Coimbra* n.º 42 (Coimbra 2012) 391-416.

MORUJÃO, A., *Fenomenologia*, in *Logos* (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo) 488-493.

MOUNIER, E., *O personalismo* (Lisboa: Livraria Morais Editora 1960).

- PAULO VI, Carta encíclica *Humane Vitae* (Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração 1968).
- PHILIPPE, J., *La libertad interior* (Madrid: Rialp S. A. 2008).
- SARMIENTO, A., *El Matrimonio Cristiano* (Pamplona: EUNSA 1997).
- SEMMELOTH, O., *La Iglesia como sacramento original* (San Sebastian: Ediciones Dinor, S. L. 1966).
- SOLANA, J. P., *Hacia una ética de la corporeidad humana* (Murcia: Universidad Católica de San Antonio 2004).
- TEIXEIRA, J., *Personalismo*, in *Logos* (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo) 78-92.
- TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teologia* (Madrid: BAC 1988).

# ÍNDICE

Introdução.....	2
1. A antropologia do Amor em <i>Amor e responsabilidade</i> .....	6
1.1. Os primeiros passos da teologia do corpo .....	7
1.2. Estrutura e pensamento de <i>Amor e responsabilidade</i> .....	9
1.2.1. Personalismo.....	10
1.2.2. Utilitarismo.....	13
1.2.3. Método fenomenológico.....	15
1.3 A fenomenologia do amor .....	18
1.3.1. Análise geral do amor.....	18
1.3.2. Psicologia e moral – O que é dito do amor?.....	25
1.4. O sentido antropológico do pudor .....	32
2. A antropologia do corpo nas catequeses sobre o Princípio (1.º ciclo) .....	36
2.1. O método teológico de aproximação: a questão do princípio .....	39
2.2. A solidão original e o seu significado .....	42
2.3. O sentido da inocência original .....	50
2.4. A dimensão esponsal do corpo .....	56
3. Implicações da Teologia do corpo para a existência cristã .....	67
3.1. Para a vida consagrada (castidade/virgindade).....	69
3.2. Para a vida matrimonial.....	77
3.3. Para a escatologia .....	84
Conclusão .....	89
Bibliografia.....	93
1. Obras de São João Paulo II/Karol Wojtyla.....	93
2. Obras sobre São João Paulo II.....	93
3. Bibliografia geral.....	94
Índice .....	96