

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

MICHEL ERITON QUINTAS

**DA REPRESSÃO DO CORPO À BIOFILIA: POR UMA REVISÃO
ANTROPOLÓGICO-MORAL**

**CURITIBA
2023**

MICHEL ERITON QUINTAS

**DA REPRESSÃO DO CORPO À BIOFILIA: POR UMA REVISÃO
ANTROPOLÓGICO-MORAL**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia da Escola de Educação e Humanidades da PUCPR.

Orientador: Dr. Waldir Souza.

CURITIBA

2023

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Sônia Maria Magalhães da Silva – CRB 9/1191

Q7d
2023 Quintas, Michel Eriton
Da repressão do corpo à biofilia : por uma revisão antropológico-moral / Michel Eriton Quintas ; orientador: Waldir Souza. – 2023.
86 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2023
Bibliografia: f. 78-86

1. Bioética. 2. Teonomia. 3. Cuidado. 4. Teologia. I. Souza, Waldir. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia.
III. Título.

CDD. 20. ed. – 230

MICHEL ERITON QUINTAS

**DA REPRESSÃO DO CORPO À BIOFILIA: POR UMA REVISÃO
ANTROPOLÓGICO-MORAL**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Teologia. Área de concentração: Ético-social.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Waldir Souza
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof.a. Dra. Andréia Cristina Serrato
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Curitiba, 28 de fevereiro de 2023



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM TEOLOGIA
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 004.2023
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Aos vinte e oito dias de fevereiro de dois mil e vinte e três, reuniu-se às catorze horas, por videoconferência, a Banca Examinadora constituída pelos docentes: Prof. Dr. Waldir Souza, Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma, Prof. Dr. Andréia Cristina Serrato, para examinar a Dissertação do mestrando **Michel Erlton Quintas**, ano de ingresso 2021, aluno do Programa de Pós-Graduação em Teologia, Área de concentração: Teologia Ético-Social - Linha de Pesquisa: "Teologia e Sociedade". O mestrando apresentou a dissertação intitulada "**Da repressão do corpo à Biofilia: por uma revisão antropológico-moral**". O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, foi **APROVADO** pela Banca Examinadora, com indicação de publicação. A sessão encerrou-se às 16:00 horas. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores participaram da banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com termos acima.

Prof. Dr. Waldir Souza - Presidente/Orientador

Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma - Convidado Externo

Profa. Dra. Andréia Cristina Serrato - Convidada Interna



Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Stricto Sensu

Aos meus mestres,
no nome do prof. Waldir Souza.

AGRADECIMENTOS

À Deus, que é mãe e mulher, fonte de vida e cuidado, por dar-me consciência do meu corpo-carne, através do qual vivo aspirações e inquietudes infinitas;

À minha família pelo afago nos momentos de dificuldade e pela partilha das alegrias;

À extensão da minha família: Regina, Maria Cristina e Marisol;

Ao professor Waldir Souza por todo o cuidado-acadêmico e pela imensa sensibilidade e capacidade de despertar para o encantamento e vocação;

Aos demais professores, cujas influências estão aqui inscritas, ainda que anonimamente, mas em cada linha desta dissertação;

À Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), minha *alma-mater*;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa;

À banca de qualificação e exame;

À minha psicóloga Janaina Lesniowski, por me ajudar a permanecer em movimento e sonhar com inexplorados horizontes de possibilidades;

À minha psiquiatra Camila Abilhoa, pelas práticas de cuidado integral e por contribuir com meu bem-estar físico, emocional e espiritual;

Ao meus grandes amigos e colegas de mestrado, Itamar Marques e Fernanda Tramontini;

Aos meus demais amigos, nos nomes de Eduarda, Sabrina, Thais, Gabriel, Victor, Mylena, Gabriela, Thainara e Matheus;

À Dyorgenes, expressão máxima de afeto e carinho; e aos amigos que por ele conheci, nos nomes de Thays, Milena, Ramon, Adam, Gustavo e Bruno;

À toda a comunidade que me cerca, social, eclesial ou acadêmica;

Aos que precisam de alento, no desejo de que estas páginas lhe sirvam de consolo;
e

Aos que cruzaram comigo durante estes tantos, mas tão poucos, vinte e quatro anos.

“Este meu corpo, que alguém me deu,
Que fazer dele, tão um, tão meu?

Respirar, este quieto prazer
– Digam-me – a quem devo agradecer?

Sou jardineiro ou só flor que fana?
Não estou só na prisão humana.

Sobre as vidraças do infinito
Eis meu calor, meu sopro inscrito.

Minha marca está ali impressa,
Mesmo que não se reconheça.

Que escoe a borra desta horam
Ela está ali – não vai embora.”

(MANDELSTAM, 1909 apud CAMPOS,
2011, p.113)

RESUMO

A corporeidade, em teologia, compreende-se a partir da fronteira entre a sistemática (antropologia) e a moral. Das compreensões do humano às decorrências antropológicas. No entanto, nem sempre esta relação acontece de modo positivo. É comum que, para a primeira, imperem os dualismos e compreensões fragmentadas do ser humano. Depois, como preocupação ética, prefira-se falar em pecado. Assim sucede um panorama de repressão. Por esse motivo, propõe-se uma revisão da tradição tendo a biofilia como horizonte, da negação ao amor e sensibilidade para com a vida. Nesse sentido, assume-se procedimento analítico-propositivo, próprio de uma teologia pública, e metodologia bibliográfica com análise de conteúdo, com o intento de reconhecer novas condições de possibilidade. Para tanto, os objetivos específicos são: a) Mapear a compreensão do corpo nas tradições bíblica e dos padres apostólicos e apologetas, bem como, os elementos dogmáticos decorrentes; b) explorar de forma crítica os elementos da ética e da moral acerca do corpo para contribuir com o momento da reelaboração da tradição antropológica à luz de um novo momento histórico; e c) identificar elementos de cuidado-intervenção para encaminhar um terceiro grande marco, onde a corporeidade, porque indispensável para o cristianismo, passa a integrar todas as preocupações teológicas. Deste modo, concretiza-se uma virada hermenêutica que permite aproximação das questões do sexo, da sexualidade e da família com outras lentes. Valorizando a autonomia fundada em Deus – ou a nova teonomia – harmonizam-se individualidade e coletividade, bem como tradição e experiência pessoal. Por fim, vislumbrando o humano também sob o signo da graça, deslocam-se as preocupações “da cintura para baixo” para contemplar uma moral da qualidade das relações. Assim, inclusive, põe-se a reflexão sobre os limites da intervenção biotecnológica. Conclui-se, portanto, que há necessidade de abandono dos velhos esquemas normativos de inteligibilidade para ceder lugar à uma antropologia integral, de acalento do sofrimento e esperança de um futuro pleno.

Palavras-chave: Corporeidade. Nova teonomia. Teologia e bioética. Cuidado.

ABSTRACT

The embodiment in Theology is comprehended from the border between systematics (anthropology) and morality. From the human understandings to the anthropological consequences. However, this relationship is not always positive. It is common that, for the first, dualisms and fragmented understandings of the human being prevail. Then, as an ethical concern, it is preferable to speak of sin. This is how a panorama of repression ensues. For this reason, a revision of the tradition is proposed, having biophilia as its horizon, from denial to love and sensitivity towards life. In this sense, an analytical-propositional procedure is assumed, typical of a public theology, and a bibliographic methodology with content analysis, with the intention of recognizing new conditions of possibility. Therefore, the specific objectives are: a) To map the understanding of the body in the biblical traditions and of the apostolic fathers and apologists, as well as the resulting dogmatic elements; b) critically explore the elements of ethics and morals about the body to contribute to the moment of re-elaboration of the anthropological tradition in the light of a new historical moment; and c) identify elements of care-intervention to guide a third major milestone, where embodiment, as indispensable for Christianity, becomes part of all theological concerns. In this way, a hermeneutic turn is achieved that allows approaching issues of sex, sexuality and the family with other lenses. By valuing autonomy founded on God – or the new theonomy – individuality and collectivity, as well as tradition and personal experience are harmonized. Finally, envisioning the human also under the sign of grace, concerns are shifted “from the waist down” to contemplate a moral of the quality of relationships. Thus, there is even a reflection on the limits of biotechnological intervention. It is concluded, therefore, that there is a need to abandon the old normative schemes of intelligibility to give way to an integral anthropology, of nurturing suffering and hope for a full future.

Keywords: Embodiment. New theonomy. Theology and Bioethics. Care.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Síntese de compreensão da moral	40
Figura 2 – Síntese de compreensão da corporeidade	51

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1Cor	Primeira carta de São Paulo aos Coríntios
1Jo	Primeira Carta de João
1Sm	Primeiro livro de Samuel
2Sm	Segundo livro de Samuel
AL	Exortação Apostólica Amoris Laetitia
apud	Citado por
AT	Antigo Testamento
cf	Conferir
DCE	Carta Encíclica Deus Caritas est
Dt	Livro do Deuteronômio
Et al.	E outros
Ez	Livro de Ezequiel
Fl	Carta de São Paulo aos Filipenses
FR	Carta Encíclica Fides et ratio
FT	Carta Encíclica Fratelli Tutti
GE	Carta Encíclica Gaudete et exsultate
Gl	Carta de São Paulo aos Gálatas
Gn	Livro do gênesis
GS	Gaudium et spes
Hb	Carta de São Paulo aos Hebreus
Jo	Evangelho de João
Jr	Livro de Jeremias
Lc	Evangelho de Lucas
LXX	Tradução “dos setenta”; septuaginta
Mc	Evangelho de Marcos
Mt	Evangelho de Mateus
NT	Novo Testamento
Os	Livro de Oséias
PD	Carta Placuit Deo
Rm	Carta de São Paulo aos Romanos
sic	Desse modo

VS

Carta Encíclica Veritatis Splendor

WHO

World Health Organization

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	15
2.	REVISÃO HISTÓRICO-DOGMÁTICA	19
2.1.	DA TRADIÇÃO BÍBLICA	20
2.1.1.	No Antigo Testamento	21
2.1.2.	No Novo Testamento	22
2.2.	DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA	24
2.2.1.	Mística e corporeidade	26
2.2.2.	Antropologias distintas	27
2.3.	CORPO, CRISTOLOGIA E SOTERIOLOGIA	28
2.3.1.	Dualismos e heresias	30
2.3.2.	Salvação e graça	31
2.4.	A SÍNTESE NA TRADIÇÃO TEOLÓGICO-ANTROPOLÓGICA	32
2.4.1.	Tradição e atualidade	33
2.4.2.	Da antropologia à moral	34
3.	DOS ELEMENTOS ÉTICO-MORAIS	36
3.1.	FUNDAMENTOS	37
3.1.1.	Moral e imagem de Deus	38
3.1.2.	Síntese fundamental	40
3.2.	A VIDA MORAL CRISTÃ	41
3.2.1.	Da repressão	42
3.2.2.	Nova teonomia e prática do amor	43
3.3.	CORPO SEXUAL, CORPO FAMILIAR	45
3.3.1.	Desobedecer a normatividade para manter-se fiel	47
3.3.2.	Síntese do corpo-comunhão	50
3.4.	A CORPOREIDADE NA NOVA TEONOMIA	51
3.4.1.	Das experiências de corporeidades dissidentes (ou incidentes)	53
3.4.2.	Corpos em (re)construção	56
4.	CUIDADO INTERVENÇÃO E TEOLOGIA PÚBLICA	58
4.1.	A FINITUDE HUMANA	59
4.2.	O humano contingente e passível de cuidado	60
4.1.2.	O humano vulnerável como lócus preferencial	61
4.2.	TEOLOGIA PÚBLICA E RESPONSABILIDADE SOCIAL	63
4.2.1.	O humano responsável e agente cuidador	64
4.2.2.	Em direção à biofilia	65
4.3.	TEOLOGIA E BIOÉTICA	67

4.3.1.	Emergências biotecnocientíficas	68
4.3.2.	Cuidar do próprio corpo e do corpo do outro	70
4.4.	TEOLOGIA, ESPERANÇA E TERNURA	71
4.4.1.	Acalentar o sofrimento do corpo	72
4.4.2.	Imaginar um mundo de biofilia	73
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
	REFERÊNCIAS	78

1. INTRODUÇÃO

Entre os séculos XVII e XX, com a revolução industrial, a consolidação dos modos de produção capitalista e o advento do antropocentrismo à luz da razão, a técnica ganhou evidência e passou a influenciar definitivamente as formas de compreensão do mundo. De um lado, apurou-se o desenvolvimento das máquinas e se estabeleceu um paradigma antropológico de equivalências entre as engrenagens e o corpo humano – o funcionalismo – e, de outro, a racionalidade que fez desenvolver a autonomia e inventou o corpo teoricamente, transformando-o em objeto de investigação histórica (COURTINE, 2011, p.7), também foi base para tendências racionalistas que culminaram em uma relação humano-natureza pautada pela dominação. Esse pensamento, sintetizado em Kant, é o gérmen do paradigma filosófico moderno/colonial que impediu uma teleologia da natureza (FISCHER et al., 2017, p.393-394). Aqui, embora dimensão primeira da natureza humana, a carne passa a ser compreendida, em muito, como sendo de importância secundária.

Além disso, é preciso reconhecer que a tradição teológica também foi responsável por compreensões insuficientes, em muito responsáveis por transformar a corporeidade em arquétipo do pecado. O pano de fundo se constituiu dos dualismos à moral penitente-ascética do sexo que introduziu na tradição dos primeiros séculos uma forma distinta de relação para com o corpo (FOUCAULT, 2020, p.74): a repressão. Evidencia-se, então, um primeiro momento. Na contemporaneidade, o segundo grande marco se trata dos processos de recomposição dos elementos e valores religiosos, políticos e culturais (ESPERANDIO, 2007, p.9) que, em certa medida, conservam os conflitos e os submetem ao crivo de uma nova elaboração.

O próprio surgimento da Bioética aparece como evidência, seja através dos primeiros códigos de ética para regular a pesquisa com seres humanos, vide Nuremberg no pós-guerra (1947) e a preocupação com os experimentos nazistas, eugenistas e supremacistas, ou entre as reflexões de Potter e Hellegers, convictos da necessidade de formalizar uma nova área de conhecimento e atuação. Por fim, o terceiro e último momento, posto até então, trata-se da justa elaboração de uma nova forma de situar, compreender e se relacionar com o corpo. Aqui, a teologia pública, sobretudo latino-americana, aparecerá como oportunidade de identificar elementos e argumentos para sua devida sustentação. Mais do que como arcabouço teórico, como perspectiva a partir da qual se faz teologia. Aqui, atreladas às grandes questões

sociais e diferentes vozes pelo enfrentamento da realidade como as teologias da libertação, feministas e *queer*.

Em caráter devidamente político, a ciência teológica – do Incondicional – permanece aberta às demais. Assim, “o Deus a quem encontro na espiritualidade é o mesmo que me torna capaz de uma busca metódica das causas das realidades terrestres” (SANCHES, 2007, p.180). Na medida que o dado de fé incide sobre a vida de crentes e não crentes, somente em perspectiva pública é que a teologia pode decifrar a realidade de modo qualificado. Nesse sentido, evidencia-se a interconexão entre o corpo e a ética que, em um círculo hermenêutico de interpretação, revela a lacuna nevralgica a ser discutida, sobretudo porque: (i) frente às capacidades de intervenção, deseja-se sempre conservar a dignidade e os elementos antropológicos que constituem a especificidade do ser humano (BAERTSCHI, 2009, p.15), a saber, as consciências de vulnerabilidade e subjetividade que permitem a formação da autonomia e da responsabilidade (SOUZA, 2013, p.111); e (ii) porque estes elementos, elaborados dentro de uma cultura – teológica –, são os mesmos que retornam como base da ética e, portanto, mediam os conflitos.

Nesse sentido, a presente dissertação tem como objetivo geral explorar estes três grandes momentos/marcos da compreensão do corpo na antropologia teológica, a considerar a existência de um panorama de repressão, essencialmente dualista e maniqueísta, que, no entanto, pode ser revisto e superado a partir da construção da biofilia, termo cunhado por Edward Osborne em 1984 como oposto de necrofilia que, posteriormente, adquiriu novas camadas de significado e podemos compreender como retorno à natureza, à Terra, ao amor e sensibilidade para com a vida (BOFF, 2013, p.167). A revisão da tradição, em seu turno, dá-se a partir do diálogo com a Bioética e à serviço das fronteiras entre a espiritualidade, a saúde e os direitos humanos. Para tanto, emprega-se a metodologia bibliográfica com análise de conteúdo num movimento analítico-propositivo e, por fim, ficam postos os seguintes objetivos específicos:

- a) Mapear historicamente a compreensão de corpo nas tradições bíblica e dos padres apostólicos e apologetas, bem como os elementos dogmáticos decorrentes como primeiro grande momento;
- b) Explorar de forma crítica os elementos da ética e da moral acerca do corpo para contribuir com o momento da reelaboração da tradição antropológica à luz de um novo momento histórico; e

- c) Identificar elementos de cuidado-intervenção a partir de uma teologia pública, sobretudo latino-americana, para encaminhar um terceiro grande marco de compreensão do corpo, momento de biofilia.

Por estas razões, a pesquisa teológica em torno da corporeidade urge como fundamental, já que representa um substrato antropológico comum para temas relevantes da moral cristã, dos quais cumpre mencionar um interesse pessoal constante acerca do envelhecimento, da sexualidade, das práticas biotecnocientíficas e das questões que surgem da relação entre saúde e espiritualidade nos processos de saúde-doença-cuidado desde o início da graduação em teologia, em 2017. De igual modo, ambos figuram com relevância nos âmbitos eclesial e social, já que a pesquisa qualificada na área deseja contribuir com um imaginário religioso saudável, com o progresso da sociedade, com o desenvolvimento das epistemologias da teologia e da bioética e na valorização das dimensões de alteridade e cuidado como categorias-chave para o enfrentamento dos desafios contemporâneos.

Para tanto, a presente dissertação se divide em três capítulos, cada um com quatro tópicos e respectivos subitens. Cada capítulo, então, em correspondência com um dos objetivos previamente definidos. De saída, compõe o primeiro bloco, a revisão dos elementos histórico-dogmáticos da tradição teológico-cristã, das bases bíblicas às influências filosóficas, passando pelas formulações e embates dos padres da Igreja para chegar na reflexão cristológica e soteriológica onde os elementos históricos começam a ser discutidos, também, em diálogo com perspectivas contemporâneas. Já os conteúdos da disciplina ético-social estão no segundo capítulo, cujo objetivo é pensar as decorrências dos elementos anteriormente percebidos. Dos fundamentos às experiências de moral. Depois, dos aspectos ressaltados na construção de uma corporeidade saudável às experiências, impasses e conflitos envolvidos.

Por fim, o último capítulo integra perspectiva mais propositiva, no sentido de analisar a antropologia até então revisitada e revista, em diálogo com os grandes desafios contemporâneos. Enquanto a finitude será vista como espaço que demanda cuidado, a responsabilidade – que brota da inter-relação – será base para as práticas do cuidador. Nesta direção, por fim, reúnem-se os elementos indispensáveis para que, então, as reflexões confluem em direção da biofilia, de forma nominal e específica. Assim, terminando com a síntese do exercício proposto ao longo das muitas páginas e extensas discussões teóricas nos tópicos finais.

Entre as interfaces da teologia com a bioética, reconhecendo o espaço de aplicação qualificada para o que anteriormente foi explicitado, foram discutidas as práticas de cuidado com o corpo e os desafios biotecnológicos a partir desta grande lente, a biofilia. O itinerário foi construído com o objetivo de discutir a corporeidade. E ao analisar a imensidão simbólica por trás dela, tornar o interlocutor capaz de identificar as ferramentas de ação e proteção do corpo na contemporaneidade. Para tanto, foi preciso caminhar desde os elementos históricos e destrinchar a complexidade dos impasses, os porquês, as condições que possibilitaram a construção destas práticas, tênues e avassaladoras, para direcionar as formas de relação do sujeito com o próprio corpo e do corpo-sujeito com a transcendência e a comunidade.

2. REVISÃO HISTÓRICO-DOGMÁTICA

“Você é seu corpo
Sua voz seu osso

Você é seu cheiro
E o cheiro do outro

O prazer do beijo
Você é seu gozo

O que vai morrer
Quando o corpo morra

Mas é também aquela
Alegria (verso,
Melodia)
Que, intangível, adeja
Acima
Do que a morte beija.”

(GULLAR, 2021, p.402).

As reflexões sistemáticas e filosóficas sobre o ser humano estão presentes desde a filosofia grega, passam pelas concepções cristãs-medievais, pela idade moderna e só assim chegam às formulações contemporâneas. O percurso histórico é extenso e exige, de uma proposta revisionista, a atitude de optar pelos fatos tidos como de relevância maior. Sabe-se que já entre a cultura arcaica grega, por exemplo, a referência teológica é explícita. A linha de pensamento religioso “traça uma nítida divisão e mesmo uma oposição entre o mundo dos deuses (*theoi*) e o mundo dos mortais (*thanatoi*)” (LIMA VAZ, 2011, p.30-31). Esta oposição será responsável pela antropologia que se estabelece e pelos princípios morais. Posteriormente, as referências cristãs, que prevalecem do século VI ao século XV, vão se estabelecer a partir de duas grandes fontes: a mencionada filosofia grega e tradição bíblica.

Já da referência bíblica, importa ressaltar a concepção de ser humano como imagem e semelhança de Deus, que se fundamenta desde o documento sacerdotal (Gn 1, 26-27)¹, e sua determinação fundamental, ou dignidade, decorrente deste

¹ Todas os textos bíblicos estão todos de acordo com a *Nova Bíblia Pastoral*, exceto quando em citação direta, onde se mantiveram os originais fidedignos. A escolha se justifica devido a linguagem e introduções acessíveis, bem como pela proximidade com os originais.

Imago Dei, doutrina cristã que remonta ao período da patrística e evidencia o ser humano como imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26); bem como sua condição espiritual. Referência esta que não é preciso enxergar nesta ou naquela qualidade porque “achamo-nos diante da determinação fundamental do homem² [sic], que abrange todas as suas dimensões devido ao germe divino que nele habita” (LADARIA, 1999, p.52)³. Posteriormente, o ideal veterotestamentário é interpretado à luz de Jesus Cristo, estabelecendo nexos com a cristologia, “fim e princípio da antropologia” (RAHNER apud OLIVEROS, 1990, p.27, tradução nossa). Da influência filosófica, surge a linguagem dualista corpo-alma que, embora presente entre as reflexões teológicas, não predomina na linguagem bíblica, pois o corpo físico é o mesmo que tornar-se-á corpo pneumático na ressurreição.

Como itinerário, o presente capítulo apresenta, primeiramente, os elementos da tradição bíblica no Antigo e Novo Testamento. Depois, abre-se espaço também para os elementos filosóficos que, juntos com os primeiros, serão início de uma tradição antropológica cujos signos ainda hoje exercem influência. Ainda nesse capítulo serão discutidas a mística e a corporeidade decorrentes desse casamento dualista. Mas, de modo a compor uma leitura justa da história, também serão mencionadas as antropologias distintas que, embora com força insuficiente para combater as perspectivas fragmentadas, há muito brilharam como gérmen do exercício ao qual nos propomos hoje. Aparecerão, ainda, os elementos dogmáticos (cristológicos, acerca das heresias, e soteriológicos, ao pensar pecado, santidade, graça e salvação). Aqui, a perspectiva não será estritamente histórica, mas já se inicia o diálogo com as críticas contemporâneas. Por fim, apresenta-se uma síntese destes temas.

2.1. DA TRADIÇÃO BÍBLICA

Segundo Ladária (1998, p.49), já o salmista interrogava “sobre a grandeza humana em sua fragilidade, o mistério e o paradoxo que impressionaram os pensadores de todos os tempos.” Sua imagem e semelhança, sua constituição, sua capacidade de ser espiritual, o pecado e a graça originais entram em questão em toda a Sagrada Escritura. No Antigo Testamento, muitos são os termos que podem

² Optou-se pelo uso de vocabulário inclusivo na referência ao ser humano durante todo o texto. No entanto, ao lado das citações com linguagem estritamente masculina, ao manter os originais, fez-se o uso da expressão latina *sic* para evidenciar o devido estranhamento.

³ A ampla utilização da sistemática do Cardeal Ladária não implica, ao menos aqui, em uma relação direta com sua atuação como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé.

aparecer para designar o corpo/corporeidade. Os mais recorrentes, de acordo com Carlo Rochetta (1990, p.27), são: *'adam/'ish/'ishsha; basar; nephesh; ruah (neshamah); e leb/lebab*. Em muitos casos, os significados apesar de sinônimos, aparecem com diferentes – e complementares – enfoques. De modo sintético, o imaginário semita apresenta sua antropologia reconhecendo o humano em seus diversos aspectos enquanto composição de uma unidade básica (GARCIA RUBIO, 2007, p. 259). A tradição veterotestamentária conservou estes termos, além da visão unitária do humano, apesar da influência helênica (GARCIA RUBIO, 2007, p.263). Vale ressaltar que, enquanto os termos do AT são do hebraico, o NT contempla o grego.

Na tradução dos LXX, eles aparecem sob outras formas. Os termos recorrentes no Novo Testamento são: *anthropos/anér; sarx/soma; psyche; pneuma; e kardia, nous e syneidesis* (ROCHETTA, 1990, p.36). Aqui, importa não somente a etimologia dos termos usados na designação do corpo, mas toda a tradição antropológica que se construiu posteriormente, atribuindo-lhes diferentes camadas de significado. De saída, como para o Papa João Paulo II (2019), é o texto de Gênesis a referência-base inexpugnável para a antropologia e ética teológica, a saber, enquanto apresenta o ser humano em sua constituição de *Imago Dei*, a mais antiga palavra da revelação (JOÃO PAULO II, 2019): “Façamos o homem [sic] à Nossa Imagem, à Nossa semelhança” (Gn 1,26). Essa constituição, depois, encontrará sua máxima no horizonte ético apresentado por Jesus Cristo, feito carne, Revelação do Pai. Desse modo, não só o léxico bíblico contribui para a compreensão da corporeidade, mas todos os elementos que, a partir da Bíblia, são assumidos em conjunto na perspectiva de uma única economia da salvação.

2.1.1. No Antigo Testamento

'Adam aparece no primeiro relato da criação (Gn 1,26) para designar o ser em sua própria humanidade. Recorda ainda seu vínculo com a Terra (*'adamah*) (cf. BEAUCHAMP, 2004, p.97) e sua dimensão coletiva, enquanto *'ish/'ishsha* evocam o ser humano total e a grandeza da pessoa criada por Deus, subtraída de suas fragilidades (ROCHETTA, 1990, p.28-29). Já o termo *Basar*, encontrado mais de duzentas e setenta vezes no Antigo Testamento, designa o ser humano total; normalmente utilizado para designá-lo enquanto corporeidade: criação e relação.

Na passagem de Ez 36,26, o termo é utilizado de duas maneiras. Para Andreia Serrato (2015, p.101), “eu tirarei o coração de pedra de vossa *basar* e vos darei um coração de *basar*” significa dizer que o coração de pedra, inerte, ao transforma-se em coração vivente, feito coração de carne, será capaz de sensibilidade, reflexão e decisão (SERRATO, 2015, p.102). No último período do AT, ainda, Rochetta (1990, p.31) adverte sobre a existência de trechos munidos de pessimismo acerca do corpo. A saber, influência da tradução da septuaginta e do dualismo helenista que, depois, exercerá influência ainda mais expressiva no Novo Testamento e estabelecerá certa desconfiança em relação a carne (GARCIA RUBIO, 2007, p.264). Nos escritos bíblicos, porém, a prioridade do espírito jamais será preexistência em relação ao corpo ou este como causa direta do erro e do pecado (ROCHETTA, 1990, p.31).

Nephesh aparece mais de setecentas e cinquenta vezes no AT. O termo originalmente designa pescoço, garganta ou respiração, sopro de vida. Traduzido, aproxima-se de vida e por onde o humano vive. Novamente, em perspectiva integral, com sua corporeidade, seus desejos e intuições (ROCHETTA, 1990, p.33). Por *Ruah* (*neshamah*), entende-se o sopro divino. “Não é Deus em si, mas Deus escolhendo agir livremente” (SERRATO, 2015, p.106). É dinamismo, comunicação, força vital. Por fim, aparecem *leb/lebab* para nomear uma parte do corpo, assim como outros. Aqui, trata-se do coração. Aparecem quase novecentas vezes (1Sm 25, 37; 2Sm 18,14; Jr 4,19; Os 13,8 etc.), dentre as quais pode ocorrer, também, como faculdade humana de inteligência e vontade, designando capacidade de reflexão e opção (ROCHETTA, 1990, p.35). Trata-se, ainda, da dimensão sensível e emocional do humano, do lugar de origem, de onde brota a sede pelo conhecimento e a moral como fruto da relação interpessoal com Deus (ROCHETTA, 1990, p.35).

2.1.2. No Novo Testamento

Por equivalência de *Adam*, surge o termo *Anthropos* na compreensão do ser-humano/humanidade (ROCHETTA, 1990, p.36). Em referência a Cristo – *o uios tou anthropou*, traduzido por Filho do homem –, significa não o gênero masculino, mas o ser humano como um todo (ROCHETTA, 1990, p.36-37). *Sarx*, transliteração do grego “σὰρξ”, significa carne. É equivalente de *basar*, assim como *Soma*, embora utilizado de modo mais recorrente (LACROIX apud SERRATO, 2015, p.102). Aparece diversas vezes no Novo Testamento, tanto nos escritos de Paulo, quanto no Evangelho

de João. Para o apóstolo, embora a contraposição entre a carne e o espírito apareça com frequência (1Cor 15,50; Gl 5,16-17), é preciso esclarecer que não há o desejo contrapor as dimensões do ser humano, mas traçar uma oposição entre o humano guiado pela força do espírito e o humano guiado pelo pecado.

Assim, o que Deus condena não é a carne, mas o pecado (ROCHETTA, 1990, p.39-41). Desta forma, mesmo quando a carne designa o ser humano fechado em si em sua autonomia orgulhosa, é ele inteiro que se fecha e não uma única parte (GARCIA RUBIO, 2007, p. 264). No Evangelho de João, o emprego do termo se dá em situação análoga, embora o contexto revele um novo elemento: o Logos fez-se carne. Novamente, apesar de certo influxo das ideias dualistas, de acordo com Garcia Rubio (2007, p. 157), fez-se

homem fraco, limitado, caduco e mortal. Destarte, no homem Jesus, revela-se quem é Deus. Encontramos Deus – o Deus cristão – no homem Jesus de Nazaré. Em consequência, a nossa humanidade e a nossa história recebem uma qualificação nova. Um Deus que se faz homem em nossa história de grandeza e de miséria, condicionado como qualquer outro ser humano, em tudo como nós exceto no pecado (cf. Hb 4,15), certamente não pode justificar o desprezo em relação à história humana, ao ser humano no concreto das suas ambigüidades [sic] ou em relação ao mundo criado. O homem [sic], a história e o cosmos todo são valorizados de maneira inacreditável na encarnação do Logos-Palavra. A partir da encarnação, sabemos que o encontro com o Absoluto se faz unicamente mediante o relativo, mediante o homem Jesus.

Ainda, Jesus promete sua própria *sarx* como comida e seu sangue como bebida para a salvação do mundo (Jo 6,51ss). Desse modo, entende-se que sua utilização enfatiza sua humanidade (MAGGIONI apud SIENNA, 2011, p.190) e elimina toda a especulação gnóstica (JAUBERT apud SIENNA, 2011, p.195). *Soma* adquire sentido definitivamente positivo em relação ao anterior, especialmente em referência ao batismo. Aqui, “a corporeidade de Cristo elevada na cruz funda uma nova corporeidade, a do Cristo glorioso” (ROCHETTA, 1990, p.41, tradução nossa), isto é, uma corporeidade afeita ao banquete eucarístico que, em comunhão com o seu corpo e sangue, plasma a Igreja também como corpo (1Cor 10,16ss) e os seres humanos como membros deste mesmo organismo vivo (ROCHETTA, 1990, p.41).

Psyche é sopro vital, vida ou, novamente, o humano em sua unidade. Na tradição epistolar tardia assume conotação helenista (GARCIA RUBIO, 2007, p.263), mas, comumente traduzida por alma, deve ser compreendida segundo a antropologia semita e não grega (ROCHETTA, 1990, p.43). Já *Pneuma* será tradução de *ruah* hebraica, conservando seu significado básico de dinamismo vital. Daqui a tradição

dialética que condensa a pneumatologia do NT: entre *pneuma humano/pneuma divino/pneuma divino no humano*, o axioma antropológico do ser espiritual que remonta a vinda do Espírito de Deus que, manifesto em Jesus, desdobra-se na instituição da Igreja e na vida dos batizados (ROCHETTA, 1990, p.44).

Por fim, cumpre mencionar os termos *kardia*, *nous* e *syneidesis*. Enquanto *kardia* será equivalente de *leb/lebab*, remonta ao mandamento deuteronomista para amar a Deus com todo o coração (Dt 6,5). *Nous*, por sua vez, será aquela razão do coração capaz de reconhecer a vontade de Deus (ROCHETTA, 1990, p.47). Muitas vezes confundida com *pneuma*, como em grande parte da tradição ocidental onde espírito e intelecto são termos substituíveis, significa ato volitivo de obediência (SERRATO, 2015, p.105). *Syneidesis*, na mesma medida, evoca a capacidade interior de discernimento entre o bem e o mal (ROCHETTA, 1990, p.47). Por fim, importa mencionar que o NT reconhecerá uma dualidade existencial do humano: entre o “homem velho” e o “homem novo”. No entanto, nunca o dualismo metafísico (espírito-matéria). Assim, em ambos os modos de existência, o ser humano completo vê-se implicado (GARCIA RUBIO, 2007, p.267).

2.2. DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Para Lima Vaz (2011, p.41), o platonismo – a partir do dualismo clássico corpo-alma (*sômapsyché*) – pode ser reconhecido como a corrente de maior e mais influente concepção do ser humano, cujas marcas na civilização ocidental são indeléveis. A antropologia desta escola filosófica, em verdade, trabalhou por conciliar tais oposições a partir da abertura natural do humano ao transcendente. Daí o mundo das Ideias. No entanto, a tradição cristã neoplatônica, sobretudo a partir de Santo Agostinho, enfrentou problemas para estabelecer a união do pensamento simbólico da época com os elementos propriamente teológicos da soteriologia/*história salutis* (LIMA VAZ, 2011, p.41; 71-73).

Da época dos padres à Idade Média, será plantado o gérmen das disciplinas teológicas hoje bem estruturadas, mas como gérmen, não fará distinção entre elas, de modo que muitos elementos de cristologia, soteriologia e ética estarão encerradas nas páginas dedicadas à antropologia teológica. As passagens bíblicas e os elementos filosóficos, então, serão reunidos nos grandes tratados como a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino que, em muito foram capazes de reconhecer o ser humano como espiritual e corporal em uma síntese com vistas à teologia da criação.

No entanto, acompanhados de elementos de uma moral fundada no binômio vício-virtude (LADARIA, 1998, p.19).

Para Michel Foucault (2020, p.32), as compreensões dos padres da Igreja foram, em muito, fundadas na filosofia e na medicina correntes, cujo reflexo é um entendimento de corpo com propósito radicalmente distinto daquele que se estabelece com a sociedade contemporânea. A tradição entre os apologetas, então, constitui-se de uma leitura religiosa dos tratados da filosofia pagã (FOUCAULT, 2020, p.34-36). Nesse sentido, é possível afirmar que o cristianismo não foi o principal responsável pelo surgimento da moral que, sujeita ao logos, reprimiu o prazer e elaborou um código sexual restritivo. O próprio Clemente de Alexandria assumiu a moral pagã em suas reflexões, embora tornando-a mais austera e rígida (FOUCAULT, 2020, p.39).

Da mesma forma, o matrimônio cristão se estabeleceu exclusivamente para fins de procriação, ficando vedada ao sexo, portanto, uma dimensão espiritual. Os gestos da carne são encerrados totalmente em instituições com fins divinos. Novamente sob influência dualista, aparece a maestria da alma sobre o corpo, pois entende-se que é de sua natureza ser superior (FOUCAULT, 2020, p.54). Na esteira do surgimento da disciplina penitencial ascética dos séculos II-IV, começa-se a relacionar o sexo com o pecado original e a carne se torna um problema (FOUCAULT, 2020, p.67;72-73). Neste período, também, instaura-se a obrigação com a Verdade e os modelos pedagógicos utilizados na formação da consciência, agora em perspectiva religiosa, são sempre estabelecidos pela via da indignidade. O modelo médico associa pecado com doença, enquanto no judiciário, a penitência será definida como em tribunal; Cristo, no entanto, será o médico e o advogado (FOUCAULT, 2020, p.135-140).

Juntos, todos estes elementos vão formar uma nova tradição, ainda que sua origem seja radicalmente helenista e estoica (FOUCAULT, 2020, p.142). Como herança de tais dificuldades, corpo e alma passaram a ser compreendidas como dimensões opostas e contraditórias e o dualismo termina por consolidar-se. Para Rochetta (1990, p.56), isto é fruto também do pensamento gnóstico, nascido da influência platônica no pensamento cristão. O gnosticismo difundia o desprezo pela corporeidade e pela matéria – incluindo a criação – e se negava a aceitar ressurreição dos corpos (ROCHETTA, 1990, p.56-57). Indevidamente exaltava o conhecimento, a perfeição e desencarnava o Mistério: “um Deus sem Cristo, um Cristo sem Igreja, uma Igreja sem povo” (GE 37, 2018). Voltaremos a este tema.

2.2.1. Mística e corporeidade

Outro elemento de importante consideração é o da mística, sobretudo porque parece-nos que uma antropologia fragmentada se estabelece de modo simétrico a uma mística que se comporta de tal modo. Também as práticas ascéticas do cristianismo primitivo estavam em profunda relação com a filosofia. João Crisóstomo mesmo, ao recomendar o exame de consciência, reporta o exemplo de Pitágoras no século IV (FOUCAULT, 2020, p.142). Antes disso, entre os séculos II e III, foram importantes os textos que exerciam o chamado ao conhecimento de si (FOUCAULT, 2020, p.150-151). De fato, é nesta medida que se estabelecem as práticas místicas e ascetas. No trânsito desde a filosofia grega, a ascese passa do aspecto físico-intelectual para a dimensão moral-religiosa. Assumida pelo cristianismo, então, “sofreu o denso influxo de uma antropologia dualista e pessimista, que lhe conferiu um significado distinto da concepção original grega” (PALAU, 2007, p.24).

Deste modo, construiu-se a mística do dolorismo. Esta, além de não oferecer comodidade ao corpo, tendo-o como maior inimigo do ser humano, ofereceu a ideia da configuração a Cristo, novamente com bases na antropologia do antagonismo alma-corpo que contrapõe espírito e matéria (PALAU, 2007, p.88-89). As práticas penitentes que outrora buscavam acrisolar a experiência humana em direção à Deus, posteriormente, relacionadas também com as doutrinas como a pelagiana, foram as bases para a moral rigorista (cf. MELO, 2014) e para “a repressão da sexualidade, a cruz desvinculada da história e o medo de Deus, acompanhado do sentimento mórbido de culpa” (PALAU, 2007, p.98). Em muito, foi assim que a ascese se desenvolveu na história cristã, fazendo emergir, hoje, novas reflexões, capazes de oferecer significado ao sofrimento sem, no entanto, buscá-lo como se na felicidade, no prazer e no cotidiano não se pudesse cumprir o chamado à santidade.

De encontro vão as compreensões teológicas contemporâneas (GE n.14):

És uma consagrada ou um consagrado? Sê santo, vivendo com alegria a tua doação. Estás casado? Sê santo, amando e cuidando do teu marido ou da tua esposa, como Cristo fez com a Igreja. És um trabalhador? Sê santo, cumprindo com honestidade e competência o teu trabalho ao serviço dos irmãos. És progenitor, avó ou avô? Sê santo, ensinando com paciência as crianças a seguirem Jesus. Estás investido em autoridade? Sê santo, lutando pelo bem comum e renunciando aos teus interesses pessoais.

Por todas estas razões, é possível notar que a corporeidade também assume bases negativas. Se não pela via da indignidade e da impureza, pela via da repressão. Quanto a esse aspecto, mostra-se importante a ousadia da questão: não será por isto que a sociedade viu a revolução sexual em sua forma mais radical como necessidade? O psicólogo Carl Jung (2000, p.225) foi responsável pelo uso do conceito de enantiodromia, originalmente atribuído à Heráclito, para explicitar processos, alguns destes processos psicológicos. Por enantiodromia, entende-se o processo no qual o indivíduo que abandona seu lugar de “origem” se sente compelido a assumir outro totalmente oposto, tendo o anterior como “vilão” a ser combatido. Nesta medida, é possível afirmar que os radicalismos, rigorismos e moralismos, além de oferecerem respostas e/ou caminhos insuficientes para as relações humanas, consigo e com os outros, ainda podem ser responsáveis por forças igualmente potentes e totalmente opostas.

2.2.2. Antropologias distintas

Deste modo, cumpre lograr posições de equilíbrio, onde as razões do coração também sejam ouvidas (BRIGHENTI, 2001, p.36-37), mas longe dos racionalismos e emocionalismos, posições que viabilizem o estado de biofilia e cuidado, onde nossas relações sejam, sobretudo, amorosas, respeitosas e não agressivas, logo, não destrutivas (BOFF, 2013, p.20). Aqui, embora toda a tradição teológica com acentos mais positivos – em contrapartida aos excessivos acentos sobre a questão do pecado – não tenha se tornado correntes de modo expressivo, muitos séculos antes de que pensassem no Cristo cósmico, Hildegard von Bigen – Santa Hildegarda – colocava o gérmen da questão. Segundo van de Poll (2009, p.84),

O Livro das Obras Divinas é inspirado pela visão uma visão de uma enorme figura divina, a Caritas ou Amor Divino e apresenta as ideias mais maduras de Hildegard sobre cosmologia, história da salvação e escatologia, conduzindo o leitor para um final apocalíptico. Há, na obra, uma meditação reverente sobre o cosmos e suas proporções, os quais têm seus análogos no microcosmo do corpo humano. Assim como a forma humana está inscrita no universo, Cristo, ou o amor encarnado, está inscrito no centro do tempo.

Não é honesto dizer, portanto, que a tradição antropológica tenha se fundado em períodos de produção intelectual totalmente fragmentados, embora seja necessário reconhecer, mais uma vez, que a cultura predominante assim viu o corpo, a corporeidade e sua expressão na sexualidade, relegando a eles valores negativos.

Embora Hildegard mesmo fosse exemplo de práticas ascéticas, estas não eram onerosas ou insuportáveis (POLL, 2009, p.73). De igual modo, a dualidade corpo-espírito não se estabelece de modo conflituoso, já que von Bigen (apud POLL, 2009, p.89) sustentava que “o corpo é a vestimenta do espírito, que tem uma voz ativa, sendo então apropriado para o corpo, em harmonia com a alma, usar esta voz para cantar louvores a Deus.”

De fato, isto de modo radicalmente distinto das heresias, “incapazes de tocar a carne sofredora de Cristo nos outros, engessada numa enciclopédia de abstrações” (GE 37, 2018); ou mesmo daquela falsa confiança na graça que, por fim, “só confia nas suas próprias forças e sente-se superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel” (GE, 2018, n. 49). A antropologia hildegardiana é exemplo de harmonia. Nela, o ser humano conhece a Deus não apenas pelos textos sagrados, mas também através da criação (BENTO XVI, 2012). Sua compreensão revela uma

unidade de corpo e alma. Observa-se na Mística alemã um apreço positivo da corporeidade e, também nos aspectos de fragilidade que o corpo manifesta, ela é capaz de captar um valor providencial: o corpo não é um peso do qual se libertar e, até quando é débil e frágil, educa o homem [sic] para o sentido da criaturalidade e da humanidade, protegendo-o da soberba e da arrogância.

É preciso salientar, mais uma vez, a existência de outras preocupações éticas e estéticas, mesmo entre os autores tradicionalmente conhecidos por impasses dualistas. Desse período são muitas as sabedorias que hoje mesmo nos são caras. É preciso entender, no entanto, de que forma as valorizar, depois de superados certos equívocos. Cabe recordar, por exemplo, como o imaginário social correu durante os séculos: tendo principalmente o corpo feminino. Segundo Ranhel (2018, p.18) porque dentro “desse esquema de contenção do corpo a mulher saiu como a maior perdedora. [Já que] após a transformação do pecado original em pecado sexual a mulher foi inferiorizada.” Dar guarida às vozes femininas do passado como Hildegard é, portanto, início deste processo de superação, reparação e crescimento.

2.3. CORPO, CRISTOLOGIA E SOTERIOLOGIA

As questões a respeito do corpo aparecem também entre os estudos de padres da Igreja como Agostinho e nas teologias posteriores como a Tomás de Aquino, interpeladas por heresias que atualmente, em parte se repetem e, por outro lado,

aparecem relacionadas ao surgimento de um estilo de vida cujas oportunidades de alegrias e ameaças de sofrimento vão, voltam e mudam com tamanha rapidez que a tarefa de tomar providências para direcioná-las, redirecioná-las, conservá-las ou interceptá-las se torna desafiadora (BAUMAN, 2011, p.8). No entanto, importa ressaltar que ao passo que “a dignidade é um conceito situado no cruzamento da ética e da antropologia – entre aquilo que deve ser e aquilo que é” (BAERTSCHI, 2009, p.10), também a dignidade do corpo assim se estabelece. E que a existência de um corpo pneumático, então, não justifica o desprezo da carne (*sarx*), como entendiam os gnósticos. O magistério do Papa Francisco, em carta assinada pelo Cardeal Ladária (PD, 2018, n.4) indaga:

Como poderia chegar até nós a salvação mediante a Encarnação de Jesus, a sua vida, morte e ressurreição no seu verdadeiro corpo, se aquilo que conta fosse somente libertar a interioridade do homem [sic] dos limites do corpo e da matéria, segundo a visão neo-gnóstica?

Assim, entende-se que o corpo é um espetáculo vivente, expressão do eu e instrumento de relação com outro, através do qual se vivencia a sexualidade, comunicam-se os sentimentos, vivencia-se o amor, a alegria, a felicidade e o sofrimento, a dor e vontade de plena realização. Enquanto recorda os limites da existência sujeito a enfermidade, ao envelhecer e a morte, também possibilita o encontro com Deus. É através do corpo que se caminha para o Absoluto (ROCHETTA, 1990, p.19-24). As reflexões da antropologia teológica possibilitam tomar como axial a ideia de que o corpo é templo do Espírito e meio para glorificar o Senhor (1Cor 6,19), sobretudo quando decantada da tradição paulina que, superada em suas dificuldades e acentos morais, longe de invalidar tal afirmativa, a plenifica.

Nesse sentido, o Papa João Paulo II (2019) recorda que é o próprio Cristo, nas passagens do Evangelho de Mateus, que “evita embrenhar-se nas controvérsias jurídico-casuísticas.” No entanto, muitas foram as doutrinas dos primeiros séculos que, no desenvolvimento daquela cristologia que depois viria a formalizar-se disciplina, foram consideradas heréticas. Segundo a *Gaudete et Exsultate* (47-48, 2018), o próprio gnosticismo deu lugar ao pelagianismo na medida em que percebeu que não é o conhecimento que plenifica, mas a vida que se decide praticar. Mas não sem o ônus de colocar a vontade no lugar da graça. Preocupação esta que, posteriormente, foi germen das discussões de Lutero, na leitura de Santo Agostinho (SATTLER; SCHNEIDER, 2002, p.175-176).

2.3.1. Dualismos e heresias

As heresias, portanto, também aparecem intrinsecamente relacionadas com estas compreensões de humano-corpo. Entre os períodos históricos mais relevantes, estão os embates gnóstico, do docetismo, jansenista e maniqueísta. O movimento da gnose (ou conhecimento), existindo já no século I, será o grande responsável pela concretização do gnosticismo do século seguinte (KESSLER, 2002, p.296), distinto por diversos aspectos, dos quais importa mencionar, sobretudo, os seguintes:

1) um dualismo radical de Deus e mundo, espírito e matéria, em cima e embaixo, bom e mau; 2) a contraposição entre o divino originário, desconhecido e cheio de luz, e o tenebroso criador deste mundo; 3) segundo sua verdadeira natureza, o ser humano é "consustancial" com o divino originário, uma centelha da luz divina (substância do pneuma), mas está preso num corpo material (KESSLER, 2002, p.297).

Conhecida tradicionalmente como heresia cristológica, seus reflexos sobre a antropologia são inegáveis. A condição humana é compreendida, aqui, como produto negativo da queda e do erro. E a salvação, portanto, dá-se pelo conhecimento (KESSLER, 2002, p.297). Intimamente relacionado ao cenário gnóstico/gnosticismo, estabeleceu-se o docetismo. Em negação a humanidade e corporeidade de Jesus, ambos em tendência antropológica dualista (KESSLER, 2002, p.296-297), onde as realidades humanas ficam postas em combate. Por outro lado, os padres do período pós-apostólico, dentro os quais estão Irineu de Lyon e Clemente de Alexandria, foram os primeiros responsáveis pela recomposição da unidade na economia salvífica, entre criação e redenção, bem como entre corpo e alma e, não menos importante, a simetria da divindade e humanidade de Jesus (KESSLER, 2002, p.298). Sucedendo-os, a formalização da cristologia latino-ocidental (KESSLER, 2002, p.299-300).

O maniqueísmo, por sua vez, do qual Agostinho mesmo foi adepto (AGOSTINHO, 2014, p.68-74), pregava uma divisão simplista entre o bem e o mal. Em perspectiva ainda dualista, via a matéria como intrinsecamente má, resultando em uma moral rigorista e asceta. Depois, ainda o jansenismo foi outra das faces desse complexo fenômeno. Evergton Souza (2009¹, p.204-205) recorda que, dentre pensadores desta corrente, houve quem afirmasse que mesmo crianças de quatro ou cinco anos podiam pecar por luxúria. De todo modo, lembra-nos ainda que apesar de

certa diversidade de conceituação, há consenso sobre se tratar de uma doutrina pessimista quanto às possibilidades do ser humano e de extremo rigor, este que vimos acompanhar, sobretudo, a corporeidade. Quanto a este último caso, sabe-se, ainda, que houve trânsitos da Europa para a América, sobretudo por meio dos portugueses e da figura de Marques de Pombal, e que isto definitivamente influenciou – e influência – o *ethos* católico brasileiro (cf. MELO, 2014).

2.3.2. Salvação e graça

Agora, ainda que de modo breve, queremos explicitar que nem o corpo concebido pela mais tradicional hermenêutica, nem os corpos que temos (re)descoberto representam empecilho para salvação e ação da graça. Segundo Ladária (199, p.89-91;101), o desenvolvimento histórico da doutrina da salvação também se relaciona com as crises heréticas, portanto, não sem essas controvérsias que o pecado passou a ser evocado “para pôr em evidência a função salvífica de Cristo”. Nisto insistimos, sobretudo contra a relação errônea que se traçou entre o corpo, o sexo e o pecado de Adão e Eva (GATT, 2019, p.2).

Para Pablo Gatt (2019, p.13):

uma vez que Adão pecou, a centralidade espiritual transbordou-se para o corpo, dado que o uso desse mesmo corpo indicará o futuro do indivíduo, permeado pela aflição da salvação ou danação eterna, sendo que é através do discurso religioso [...] que percebemos o caráter de negação ao corpo, principalmente ao feminino, e em relação às práticas sexuais.

No entanto, a própria Igreja combateu as tendências que limitavam a influência da Salvação de Cristo (como no combate ao pelagianismo e jansenismo, mesmo no referido cenário). Desse modo, podemos afirmar que Deus convida a todos para participar no amor infinito (LADARIA, 1999, p.105). A graça é dom, nomeada assim em virtude de seu caráter mais fundamental, o da gratuidade. Logo, a vontade salvífica de Deus é universal e a justificação do pecador é obra de sua justiça. Já no Antigo Testamento aparecem textos cuja tônica não se trata mais da eleição de um povo – o de Israel –, mas toma como destinatários da mensagem todos os povos e nações (LADARIA, 1999, p.108). Assim, também pelos desdobramentos neotestamentários, se podemos falar de uma universalidade do pecado – em virtude da condição humana –, podemos afirmar também que esta humanidade pecadora se encontra sob o signo da graça.

Entre tensões dualistas e constantes reelaborações da doutrina cristã, o corpo sempre esteve em posição de desvantagem: seja na antropologia porque prisão da alma ou na moral como empecilho à vida de santidade. Em última instância, esta é a justificativa de toda tentativa de reposicionamento do corpo no cristianismo. Quando voltamos à perspectiva latino-americana, vemos ainda uma brilhante relação entre salvação histórica e trans histórica que, subvertendo a lógica dualista de repressão, vê os corpos vulneráveis com centralidade. “A vulnerabilidade dos corpos pobres desperta a consciência da interdependência comunitária dos seres humanos” (MOREIRA, 2021, p.42). E a preocupação com a salvação da alma, elaboradas perspectivas antropológicas inclusivas, passa pela salvação do corpo, atenção às necessidades humanas: fome, sede e frio, mas também legitimidade e direitos civis.

2.4. A SÍNTESE NA TRADIÇÃO TEOLÓGICO-ANTROPOLÓGICA

De toda esta tradição antropológica importa reconhecer, por fim, a existência dos dualismos e fortalecer as perspectivas que consideram a existência de várias dimensões em uma mesma realidade, sem considerá-las, no entanto, como pares justapostos (BOFF, 2014, p.51-52), ou seja, em perspectiva de dualidade. Trata-se, portanto, de um caminho conceitual de percepção da dualidade existencial em uma unidade de sentido, ou ontológica (SERRATO, 2015, p.24). A este propósito responde toda a revisão bíblica e da tradição teológica: realizar – ou recuperar – a devida síntese em perspectiva integral.

Por essas razões, parece-nos derradeiramente importante recuperar as dimensões outrora perdidas pelas tensões dualistas. Corpo e alma, sim, mas pecado e santidade/inocência original também. De modo que “se [...] pecado significa, em todos os homens [sic] históricos, um estado de graça perdida, então ele comporta também uma referência àquela graça, que era precisamente a graça da inocência original” (JOÃO PAULO II, 2019). Nesse sentido, reconhecer o pecado como especificidade histórica sempre a remeter, de modo intrínseco, a um momento teológico “pré-histórico”, ou, ao princípio aludido por Cristo em Mt 19 e Mc 10, o *Imago Dei*. Nesta mesma medida, João Paulo II favorece outras chaves de compreensão para o ser humano, tais como solidão e unidade originais.

A perspectiva de análise do humano segundo a racionalidade cartesiana ocidentalmente imposta, então, sempre oferece espaço para uma síntese prospectiva.

Dessa forma, poder-se-ia falar especificamente da espiritualidade, assim como a perspectiva que aqui se constrói acerca da corporeidade. No entanto, sempre suficientemente aberto ao reconhecimento das outras dimensões que compõem a complexidade da vida que, entre si, relacionam-se. A perspectiva microscópica que sedimenta o conhecimento para oferecer-lhe melhores leituras, por fim, deve realizar o exercício de retorno ao macro, ao uno, integral. Desta forma, as dualidades ficam postas de modo não-destrutivo.

Na atualidade, muitos são os traços remanescentes de outros períodos históricos. Quanto ao gnosticismo, por exemplo, o Papa Francisco (GE, 2018, n. 37) exorta que “, ficou bem claro que aquilo que mede a perfeição das pessoas é o seu grau de caridade, e não a quantidade de dados e conhecimentos que possam acumular”. Grau de caridade este que não é justaposto a graça, mas que permite ser clarificada inclusive pelas discussões da Reforma protestante, relacionando-as. De posse destes elementos, abre-se uma nova perspectiva também em teologia moral: por fim, não a busca por qualquer tipo de perfeição, mas negociavelmente, o caminho cotidiano da prática da caridade. Assim, voltando para a antropologia, os acentos recaem menos sobre o pecado e mais sobre a responsabilidade, menos sobre ações e mais sobre as virtudes (AL, 2016, n.266-277). Esta que será nossa grande chave de leitura para os conflitos hodiernos.

2.4.1. Tradição e atualidade

Revisitar a tradição é, portanto, mais do que exercício de “correção”. Antes, é possibilidade de apreensão de sabedorias já estabelecidas que podem ser compreendidas desde outro momento histórico. É nesse sentido, pois, que reforçamos a tese do corpo como templo do Espírito desde os próprios corpos que, invisibilizados pela sociedade, queremos aqui evidenciar. Em outras palavras, é nessa perspectiva que podemos pensar o corpo como objeto do amor de Deus tal como ele é: não feito ideal ao qual todos se conformam, mas atrelado à diversidade. A grande questão, portanto, é de como interpretá-las a partir destas novas chaves. Podemos mesmo revisitar *As Confissões* de Agostinho e valorizar a questão da ética e da estética tendo a beleza como a paz da virtude que se aborrece com a discórdia do vício (2014, p.104). No entanto, precisamos alargar nossas compreensões e excluir desta última,

por exemplo, o exercício da sexualidade ou qualquer outro dado que agora podemos compreender de modo mais harmônico.

Nesse processo, as teologias feministas têm se mostrado extremamente atuantes, da valoração das mulheres à reinterpretação da figura de Deus. Praticamente na mesma investida que aqui tentamos consolidar. Estas teorias evidenciaram as ressalvas teológicas diante desse novo momento, mesmo em questões que criticamente interpretaríamos com facilidade. Candiottto (2021, p.7) recorda que a “teologia cristã ocidental desconfiou da nomeação de Deus como mãe em razão do medo histórico da sexualidade feminina e seu fascínio.” Mas desconsiderou que tal mudança faz-se necessária em alguns contextos e não representa o abandono da essência da nomeação do Deus *Abbá* na Bíblia. Do contrário, são o exercício imaginativo de uma imagem e semelhança verdadeira, ou seja, de corpos diversos que podem se enxergar no mesmo gesto carinhoso do criador que molda do barro, com diligência, cada parte daquela carne que lhes constitui.

A passagem da Tradição à atualidade, assim, não se trata do abandono da firmeza da fé. Ela é alargamento dos alicerces que, agora, podem ser sustento de todos e não apenas de uma parcela autodenominada como eleita. Assim, podemos manter algumas das compreensões clássicas, desde que direcionadas por um novo momento ético, cuja virtude, em perspectiva cristã, seja o conformar-se à Cristo. Quanto à corporeidade, que este seja um exercício de expressão e performance dos corpos dissidentes e não a sua redução à figura da virtude, ainda em Agostinho (2014, p.104), como unidade *mônada* e alma sem sexo. Este é o objetivo mais concreto destas páginas. Esta é nossa revisão antropológico-moral na perspectiva da teologia pública, dos novos desafios e das novas descobertas, tanto da ciência teológica quanto dos outros campos do conhecimento. Contra o reducionismo da complexidade humana, a aceitação da possibilidade da pluralidade.

2.4.2. Da antropologia à moral

De posse destes elementos históricos, então, pode-se pensar a contemporaneidade em transformação. Assim como nos movimentos de libertação latino-americanos, é preciso, mais uma vez, recuperar importantes dimensões das culturas e da materialidade humana para superar o maniqueísmo que outrora considerou as realidades materiais e espirituais como radicalmente opostas

(OLIVEROS, 1990, p.27). Na busca por uma (bio)ética de transcendência, ou seja, de afirmação do sentido da vida e do propósito da existência que aponta para um sentido fora – mas não apesar – da própria vida (SOUZA, 2009², p.231-232), o desafio da “teologia é tornar-se uma teologia pública que consiga [de fato] dialogar com estas questões” (SOUZA, 2009², p.231).

Para adentrar na esfera da moral e elaborá-la é preciso partir essencialmente da antropologia. Ao contornar os dualismos, Candiottto (2012, p.151) afirma que a

justaposição entre salvação e criação ou entre graça e natureza tem consideráveis consequências para o ser humano. A principal delas é que o cristão vive em dois mundos, com finalidades diferentes, que não se relacionam, a não ser acidentalmente. Diante disso, ao obrigar-se a viver cada um a seu modo, instala-se no próprio ser humano uma estrutura dual. De um lado, ele tem sua vocação natural no mundo e na história; de outro, possui uma vocação sobrenatural, da qual se encarrega a Igreja. A consequência clara é a ruptura entre o mundo da salvação e o mundo da criação.

Logo, diferentes formas de compreensão do humano representam diferentes formas de compreendê-lo na história e no cotidiano. As preocupações éticas sempre serão reflexo dos dados que considerarmos de ordem ontológica. Tem razão Vidal (2003, p.177) ao afirmar que o ser humano “é também ‘o caminho da moral cristã’”. [Já que] tanto a moral vivida como o discurso ético-teológico discorrem pelo caminho da condição humana”. Logo, se considerarmos que a alma está presa ao corpo, é evidente que buscaremos sua libertação e teremos um tipo distinto de ascese em nossos horizontes.

Por outro lado, se nos damos conta de sua complexidade – quase – impossível de mensurar, passamos para o outro campo com uma antropologia integral. Esta, por sua vez, será capaz de considerar as variáveis, escutar as histórias daqueles que sofrem e promover a autonomia para gerar responsabilidade. A ascese será exercício do humano todo, a oração também. A *unidade na pluralidade* se torna base de uma moral de caráter relacional: da criatura com o Criador, do indivíduo com a comunidade, da vida humana com a Terra-mãe e do próprio corpo com o corpo do outro. Nesse sentido, podemos afirmar que a teologia moral supõe a antropologia. Nosso próximo capítulo assume a tarefa de concretizar tal passagem e abordar seus reflexos.

3. DOS ELEMENTOS ÉTICO-MORAIS⁴

“Contente. Contente do instante
Da ressurreição, das insônias heroicas
Contente da assombrada canção
Que no meu peito agora se entrelaça.
Sabes? O fogo iluminou a casa.
E sobre a claridade do capim
Um expandir-se de asa, um trinado

Uma garganta aguda, vitoriosa.

Desde sempre em mim. Desde
Sempre estiveste. Nas arcadas do tempo
Nas ermas biografias, neste adro solar
No meu mudo momento

Desde sempre, amor, redescoberto em mim.”

(HILST, 2018, p.75).

Desde nossa caminhada na graduação de teologia temos notado a importância de dar continuidade às reflexões da antropologia no campo da ética e da moral. Não por acaso que, na época, houve a oportunidade de que o prof. Waldir Souza fosse responsável por ambas as cadeiras (Teologia Sistemática II – antropologia teológica e Teologia moral I – fundamentos). É fruto desta experiência o encantamento que desejamos expressar nestas páginas. Logo, o presente capítulo está dividido com o objetivo de apresentar os fundamentos e vida moral cristã, sucedidos pelas reflexões dos aspectos sexuais e familiares do humano. Aqui, aparecerá com relevância

⁴ Este capítulo foi adaptado, revisado por pares e publicado no nº103 da Revista de Cultura Teológica. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/57896>>.

também a questão da repressão e será apresentada, ainda, a corporeidade na nova teonomia, no intento de já ensaiar o momento propositivo

Assim, anunciando uma perspectiva, em total correspondência com o modo de operar da tradição cristã, ficam postas as bases das novas formas de compreender, gozar e amar desde a carnalidade: passando, sim, por *eros* e *filia*, mas tendo em *ágape* seu ponto de chegada (cf. BENTO XVI, 2013). Deste lugar, por fim, podemos partir para enfrentar – valorizar e acolher – o universo que ainda se encontra distante das rubricas e dos manuais de tônica jurídica, que incessantemente servem para extinguir a diversidade, reduzindo-a à uma única experiência. Por fim, aos corpos dissidentes (ou incidentes), desejamos evidenciar a oportunidade de caminhar rumo ao reconhecimento de que tais processos não serão sempre perfeitamente finalizados e completos, mas que poderão ser sempre plenos, cheios do amor de Deus que convida, acalenta e protege.

3.1. FUNDAMENTOS

De saída, sabe-se que a preocupação moral não é exclusividade cristã. Antes, preocupação humana. O ser humano é animal ético/moral e as tradições filosóficas o reconhecem; “é o que ele decide fazer-se através da aberta e tateante opção pela liberdade. [...] um ser que dá a si mesmo sua lei, decidindo desse modo o próprio destino” (QUEIRUGA, 1999, p.196). Ainda,

A exigência moral não nasce do fato de ser crente ou ateu, mas da condição simplesmente humana de querer ser pessoa autêntica e cabal. Faça-se a prova: pensando sério, não existe nada que em nível moral deva fazer um crente e não um ateu, contato que tanto um como o outro queiram ser honestos” (QUEIRUGA, 1999, p.201).

Ao crente, a busca pela honestidade permanece aberta e qualificada pelo dado de fé. Por esta razão, é possível afirmar que a moral não é religiosa, ainda que possa se relacionar com a espiritualidade. Seu fundamento decisivo, portanto, não está no “autoritarismo por parte de quem manda e no infantilismo – em últimos termos, imoral – por parte de quem obedece” (QUEIRUGA, 1999, p.203). Ele é outro, e reserva às religiões o papel único de orientação. Como moral formulada, em teologia, ela é desígnio de Deus (cf. VIDAL, 2003, p.23-251) e encontra na Trindade, portanto, sua fonte e meta. Em suma, como reflexo da vontade do Pai, amorosa e fontal, de criação

e salvação (VIDAL, 2003, p.71); encontra em Cristo sua normatividade (VIDAL, 2003, p.107-108); e no Espírito Santo sua possibilidade (VIDAL, 2003, p.141).

A vontade criadora e redentora de Deus está manifesta antes, dentro e fora da tradição judaica, seja nas manifestações cosmológicas, nas diferentes formas de assimilação da divindade ou nas formas ideológicas decorrentes. Na tradição bíblica, ela é comunicação de vida, se realiza mediante obras e palavras, e progressiva – encontrando em Cristo sua plenitude – (VIDAL, 2003, p.73-74). Em Deus Pai, portanto, temos o princípio da vida moral porque princípio do dinamismo trinitário. Além disso, ela é imitação (Mt 5,43-48; Lc 6,27-36), porque “mediante o ethos de amor universal e radical, a ‘imitação’ de Deus Pai, chega-se à moral da perfeição” (VIDAL, 2003, p.86-87). Assim, podemos afirmar que moral cristã é moral do amor. Mas é também moral de filiação e fraternidade, volta-se para o interior, à espiritualidade, e para o exterior, na relação com os demais e a história (VIDAL, 2003, p.87).

Em Cristo, a última e definitiva referência de quaisquer desdobramentos morais: Ele é o caminho, a verdade e a vida (Jo 14,6). Ademais, esta perspectiva se concentra no seguimento, ou seja, no “processo de transformação interior, realizado pela Graça, que conduz a uma forma de vida própria do discípulo ou seguidor de Jesus” (VIDAL, 2003, p.115). Este seguimento, no entanto, é mais do que uma categoria exclusivamente moral. Antes, é toda a experiência cristã. Por essa razão, desdobra-se em alguns princípios, o místico-ético – como aqui temos buscado evidenciar, – quanto ao serviço, mas também os sentidos teológico-escatológico, quanto a irrupção do Reino; cristológico, quanto ao cumprimento da profecia e realização definitiva da salvação; e eclesiológico, da identificação e anúncio (VIDAL, 2003, p.127-128).

Por último, da referência ao Espírito, o “dom” que possibilita toda a vida moral (VIDAL, 2003, p.141). É aquele que nos faz respirar, a intimidade divina (cf. DURRWELL, 1990, p.134-137). É o que habita o ser humano e lhe dá, como norma, a liberdade proveniente do amor (BINGEMER; FELLER, 2009, p.110). Assim como o Espírito Santo é a fonte da renovação da Igreja feito pressuposto para a fidelidade, o mesmo acontece em moral, já que em todas estas expressões são formuladas sem que Deus seja um usurpador da liberdade (VIDAL, 2003, p.28). Logo, é nesta mesma liberdade, fruto da Trindade, que a moral se fundamenta e verdadeiramente cumpre sua função.

3.1.1. Moral e imagens de Deus

Para o teólogo galego Queiruga (1999, p.22), há uma longa distância entre as imagens de Deus formadas no passado e os desafios atuais que exigem uma recomposição de linhas de coerência entre as experiências espirituais contemporâneas e as linguagens utilizadas para expressá-las. Isto significa que, hoje, a teologia deve enfrentar esse processo que coloca em xeque imagens de Deus como monarca, pai, *pantocrator*. Estas que tradicionalmente são tidas como ferramenta de legitimação de dominação, tal qual o rei sobre seus servos, o genitor sobre sua prole, e o todo poderoso sobre suas criaturas. Com a mudança hodierna de paradigmas e a aproximação da moral aos modelos de discernimento e misericórdia, é preferível abrir mão destas imagens ou, em último caso, tratá-las com a devida sensibilidade.

Certamente a paternidade de Deus traduz uma realidade importante, mas não é possível desconsiderar, como evidencia a crise da paternidade ou as tentativas de superação dos dinamismos patriarcais amplamente discutidos. A sociedade mudou e Deus precisa ser apresentado, hoje, ao lado dos cidadãos que se empenham na promoção da vida e na luta por uma sociedade igualitária (BINGEMER; FELLER, 2009, p.120-121), ao lado das mulheres, dos oprimidos e de modo a recompor a figura do Pai com base nas raízes bíblicas da revelação, segundo o *Abbá* de Jesus Cristo. Ou de modo a compor novas figuras de Deus com o rosto das experiências concebidas pelos sujeitos modernos, dentro das circunstâncias possíveis. Somam-se, aqui, todos os debates sobre o feminino de *Pneuma* e as elaborações das teologias feministas.

Aqui, vale ressaltar as tentativas da teologia da libertação Latino-americana, que fizeram das imagens de Deus, possibilidades de compreender que Ele sofre ao lado dos seus. Mas também, e sobretudo, dar evidência às novas perspectivas – que em muito partem deste exercício contemporâneo – para propor um Deus de momentos (ALTHAUS-REID, 2000, p.69). De acordo com Musskopf (2021, p.215), ainda,

um Cristo que pode ser bissexual, que anda e come com pecadores e prostitutas (marcas de exclusão), que morre de amor por aqueles e aquelas por quem ninguém mais parece estar disposto ou disposta a morrer de amor.

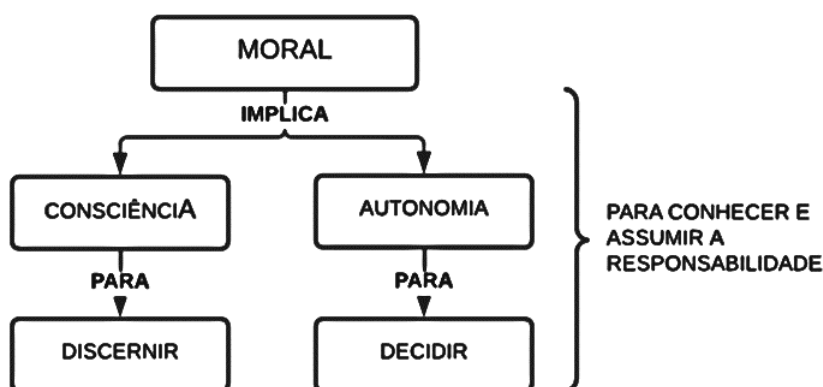
Aqui, entre o que há de maior novidade, a reflexão escancara “como a partir dos corpos diversos e plurais é capaz de fazer novas formulações sobre Deus”

(MOREIRA, 2021, p.64). Estas que certamente serão essencialmente mais saudáveis para a moral. Por fim, fazer a passagem de um deus-juiz para uma experiência de Deus pai de misericórdia significa fazer a passagem de uma experiência religiosa calcada no medo e vazia de virtudes para uma experiência que, sendo radicalmente de amor, não pode oferecer outros frutos que não esse mesmo, mesmo diante das tentativas que se mostraram um fracasso, como veremos a seguir.

3.1.2. Síntese fundamental

Por estas razões, antes de darmos continuidade, importa o exercício de recuperar as implicações fundamentais para o que ainda queremos sustentar. Em suma, veremos que é preciso consciência para discernir e aproximar-se da responsabilidade; e autonomia para decidir e assumi-la (*Figura 1*). Neste processo, em perspectiva cristã, o relacionamento com Deus aparece como direção. Logo, estas etapas, evidentemente mais orgânicas que sistemáticas, são indispensáveis e subvertem a lógica hierárquica tradicionalmente desejada. Ela se dá com a efetiva participação do agente moral, não é extrínseca. A vida moral, então, será sempre exercício de liberdade.

Figura 1 – Síntese de compreensão da Moral



Fonte: Os autores (2022)

Como em Queiruga (1999, p.195), “não se pode estranhar que, para o pensamento, a essência específica do ser humano cada vez mais resida na liberdade, porque é nela que, definitivamente, se decide sua realização.” Assim, vimos alguns princípios já no primeiro capítulo, entre a discussão dos elementos antropológicos, e quando em relação aos fundamentos da moral na Santíssima Trindade. Nos pontos a

seguir, construiremos argumentação com o intento de aprofundar tais perspectivas a partir da concretude da vida e de situações reais, portanto complexas, que muitas vezes nos fazem reestabelecer e acrescentar novos elementos.

3.2. A VIDA MORAL CRISTÃ

Nesse sentido, o papel das orientações morais será o da formação de consciência, base para a responsabilidade, e não o da formulação de prescrições a seguir sem o devido questionamento. Desta forma, tanto o moralismo quanto o amoralismo serão reflexos de uma moral infantil. Contornando-as, importa pensar a moral como mediação prática da fé (VIDAL, 2013, p.218-219). Aqui, a corporeidade se compreende a partir da nova teonomia – autonomia fundada na experiência de Deus – não será externa, sujeita à uma autoridade, mas interna: a fidelidade faz com que o indivíduo opte por Deus (GS, 1998, n.16).

Heteronomia, autonomia e teonomia, portanto, são importantes conceitos usados na compreensão de questões acerca da razão autônoma. Entre heteronomia e autonomia se estabelece o conflito clássico da razão existencial. Enquanto a heteronomia reivindica autoridade por um sujeito finito em nome do infinito e, portanto, de forma autoritária, a autonomia preserva a liberdade (TILLICH, 2005, p.157-158). Aqui, ação se relaciona com coerência. Em teologia, a moral heterônoma corresponde ao infantilismo moral, a mera adoção de normas sem a compreensão do sentido subjacente. Sob este regime o fiel não adquire o mínimo necessário para ser sujeito de sua vocação (VIDAL, 2013, p.29). É dada, portanto, pela autoridade – o padre, pastor – e pouco satisfaz a essência da vida moral cristã. Já a autonomia, em teologia, será teônoma, possui Deus como sua norma.

Assim, propõe-se a superação do conflito, pois o centro não é “sua liberdade autônoma nem sua autoridade heterônoma, mas a profundidade da razão extaticamente experienciada e simbolicamente expressa” (TILLICH, 2005, p.158). A teonomia, por sua vez, está baseada na revelação, impede que a razão autônoma perca em profundidade e sentido e que a razão heterônoma se estabeleça contra a autonomia. Ela, por fim, liberta (TILLICH, 2005, p.157-158). É síntese (QUEIRUGA, 1999, p.206-207). É contrária ao criticismo e ao pragmatismo. Não sustenta, portanto, nem a moral do pode tudo, nem a do não pode nada. Além disso, estabelece um

importante ponto de reflexão porque traz à tona o paradoxo, o perfeitamente concreto e o perfeitamente absoluto.

Além disso, a partir da correlação entre as imagens de Deus e a moral cristã, faz-se necessária a superação daquelas consideradas falsas (VIDAL, 2013, p.24) Logo, importa a superação do Deus descomprometido ou peso moral. Aqui, no entanto, é sobretudo a imagem do Deus heterônomo que deve dar lugar ao Deus justo, belo, benevolente e amoroso. Esta visão de legislador que usurpa a liberdade humana também falsifica a moral cristã através do “voluntarismo nominalista; o fundamentalismo bíblico; o legalismo tanto eclesiástico como civil; [e] o naturalismo objetivista” (VIDAL, 2013, p.28). Diante deste cenário, Marciano Vidal (2013, p.28-30) sustenta que

é necessário voltar a propor a imagem autêntica do Deus da Revelação cristã. [Já que] unicamente a imagem de Deus que apoia e plenifica a liberdade do ser humano pode ser garantia de uma moral autêntica e libertadora, isto é, de uma moral salvífica.

Nesta medida de superação, superam-se também as funcionalidades que, de modo errático, as falsas imagens de Deus poderiam exercer sobre a moral. Em contrapartida, na medida da aproximação do Deus amor (1Jo 4,8.16), a moral também o fará, de modo que “tendo como fundamento e como meta o Deus do Amor, a moral cristã é necessariamente uma moral do amor” (VIDAL, 2013, p.44). Assim, ao assumir que a moral cristã é cristocêntrica e teocêntrica – teônoma – se conclui que, em ambos os casos, o amor a Deus será a experiência humana em plenitude e que esta, por sua vez, a realização perfeita das vidas religiosa e moral.

3.2.1. Da repressão

Em termos de resgate histórico, já entre Platão e Aristóteles era corrente a ideia de que o prazer sexual, porque compartilhado com os animais, era de caráter inferior. Assim o sucedeu entre estoicos e Sêneca, mais ou menos voltados ao seu ordenamento racional (LIMA, 2021, p.21). Depois, como vimos, o intercurso sexual justificou-se exclusivamente para a procriação (FOUCAULT, 2020, p.21-73; LIMA, 2021, p.21-22), tendo sido nestes termos e condições que a história se desenvolveu. Hoje, a partir de novas possibilidades, ainda que em perspectiva orientada para a repressão, cabe-nos a análise crítica sob a luz de um novo momento.

Por si, o fenômeno da repressão já se mostra complexo, em referência a qualquer comportamento humano. Mas, em se tratando da repressão do corpo – sua experiência – e, em profundidade, a repressão da sexualidade, o debate aparece ainda mais complexo. Para Chauí (1984, p.11):

o [próprio] substantivo repressão é referido ao verbo reprimir e que este possui seis sentidos principais: 1) sustar ou conter um movimento ou uma ação, reter, coibir, refrear, moderar; 2) não manifestar, dissimular, ocultar, disfarçar; 3) violentar, oprimir, vexar, tiranizar; 4) impedir pela ameaça e pelo castigo, proibir; 5) castigar, punir; 6) conter-se, dominar-se, moderar-se, refrear-se.

Além disso, a filósofa observa que:

as proibições e permissões são interiorizadas pela consciência individual, graças a inúmeros procedimentos sociais (como a educação, por exemplo) e também expulsas para longe da consciência, quando transgredidas porque, neste caso, trazem sentimentos de dor, sofrimento e culpa que desejamos esquecer ou ocultar (CHAUÍ, 1984, p.10-11).

Em suma, a repressão passou a ser elaborada como mecanismo ideológico, permanecendo assim até a atualidade. Max Weber (2004, p.143-144) reconheceu, depois, que tal mecanismo serviu inclusive para o capitalismo, onde a perda de tempo é o maior dos pecados. Aqui, embora fuja de nossas competências, é imprescindível considerar a análise advinda de outros campos que têm visto que “a sexualidade não é apenas uma questão pessoal, mas é [também] social e política” (MENEGON; SILVA, 2015, p.124). Tal percepção, atravessada por muitos outros elementos da modernidade, dos quais já citamos alguns, fez da sexualidade um campo de disputa.

Ainda para Menegon e Silva (2015, p.138),

essa revolução que significa a autonomia dos sujeitos em relação à própria vida contrapõe-se às tentativas de controle pela Igreja dos corpos e dos sexos, fazendo seu discurso sofrer uma crise de plausibilidade sem precedentes.

Logo, ainda que seja neste território que as religiões cristãs preferiram se manter, muito provavelmente pelas mesmas tentativas de dominação e preservação do poder, diante da crise, cabe à teologia o devido enfrentamento. Urge, então, a libertação dos mecanismos de resignação através da culpa. E, tendo reconhecido as formas de utilização da repressão, a ousadia para tornar a considerar a sexualidade como totalmente integrante da vida humana, mesmo nos casos em que se fizer necessária uma crítica para a radicalização da liberdade sexual, como nos casos em que as possibilidades desconsideram a necessidade da responsabilidade. Em suma,

é necessário para o cristianismo fazer a substituição destas ferramentas por uma leitura baseada no que lhe é mais caro: a prática do amor.

3.2.2. Nova teonomia e prática do amor

Aqui, a Trindade será o grande paradigma ético, já que vida trinitária é o modelo corrente da reflexão teológico-moral para construir o *ethos* cristão. Logo, a vida no amor reflete e realiza tal estrutura (VIDAL, 2013, p.54; 59). Para Paul Tillich (2006, p.161-165), a figura do próprio Cristo, Revelação encarnada, serve de exemplo porque é paradoxalmente perfeito e universal, Deus-humano, mestre e fundador. Isto, de tal forma que a partir d'Ele, então, não se obtém ética e lei absolutas porque a lei final será justamente a do amor enquanto negação da lei. Não obstante afirmara Bento XVI em *Deus Caritas Est* (DCE, 2013, n.10) que o amor apaixonado de Deus pelo ser humano “é tão grande, que chega a virar Deus contra Si próprio, o seu amor contra sua justiça”. E desde a Didaqué (1, 1-2), o caminho da vida é caminho de amor.

Esta posição voltada para Cristo, amplamente trabalhada por Häring, sintetiza o teocentrismo e o antropocentrismo assumindo as ressonâncias trinitárias, dando à luz a um personalismo moral que, longe de egoísta, autorreferenciado ou coletivista, compreende-se de forma comunitária e responsável (VIDAL, 2013, p.112-114). Trata-se de uma “fidelidade criativa/livre” ou de uma “criatividade/liberdade fiel” (VIDAL, 2013, p.114). Na esteira da convergência de pensamentos e em modo de síntese, Tillich (2005, p.162) sustenta que

não existem decisões corretas; há tentativas, derrotas e êxitos. Mas existem decisões que estão enraizadas no amor, que não caem no relativismo porque renunciam o absoluto. Elas não estão expostas à vingança das possibilidades excluídas, porque estiveram e ainda estão abertas a elas. Nenhuma decisão pode ser eliminada; nenhuma ação pode ser revogada. Mas o amor dá sentido inclusive àquelas decisões e ações que demonstram ser um fracasso. Os fracassos do amor não levam à resignação, mas a novas decisões para além do absolutismo e relativismo. A revelação final supera o conflito entre absolutismo e o relativismo nas decisões ativas. O amor vence a vingança das possibilidades excluídas. Ele é absoluto como amor e relativo em toda relação de amor.

O cristão, assim, encontra-se sujeito a sua consciência moral, cuja definição, por si, revela um dado importante. Ainda que em um contexto distinto de Tillich, João Paulo II na *Veritatis splendor* (VS, 1998, n.29), ou mesmo de Tomás de Aquino, apontam para um horizonte comum: “movimento da criatura racional para Deus” (apud VIDAL, 2003, p.784). A tradição oficial, sob as luzes do Concílio Vaticano II e influência

do pensamento de Häring e Capone (ARAÚJO, 2007, p.139), com a encíclica *Gaudium et Spes* (GS, 1998, n.16) sustenta, então, que o humano descobre somente no fundo de sua consciência a “lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que [...] soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração”. Faze isto, evita aquilo, contornando o fideísmo moral rejeitado pela *Fides et ratio* (FR, 1998, n.52; 55), significa aceitar a normatividade em plenitude, intrincada de forma radical com a autonomia, essencialmente humana (VIDAL, 2003, p.758).

3.3. CORPO SEXUAL, CORPO FAMILIAR

Ao pensarmos estas realidades anteriormente referidas, cumpre estabelecer uma distinção entre sexo, sexualidade e genitalidade. Aqui, enquanto a sexualidade engloba as demais, sexo e genitalidade podem ser compreendidas de modo mais circunscrito. Do ponto de vista cristão, a sexualidade é sempre compreendida a partir de uma antropologia precedente. Se a visão dualista do humano relega à sexualidade uma visão de aspecto meramente animal, uma antropologia integral é capaz de situá-la na totalidade do ser (GARCIA RUBIO, 2007, p.377). Por sexualidade, então, não se entende o mero instinto biológico em conexão com os órgãos sexuais (genitalidade), nem exclusivamente as características biológicas que definem os seres humanos (sexo), mesmo que este, muitas vezes, esteja relacionada a atividade sexual (WHO, 2006, *on-line*), mas uma dimensão ordenada à totalidade da pessoa; trata-se, assim, de uma realidade antropológica que não se limita, por exemplo, à vida matrimonial (GARCIA RUBIO, 2007, p.382).

Deste modo, torna-se possível afirmar que a sexualidade impregna toda a pessoa, constituindo uma dimensão fundamental para ela. “Tudo em nós é sexuado, mas nem tudo é sexual” (LIMA, 2021, p.18). Logo, enquanto capaz de “configurar humanamente, isto é, livremente, a sua sexualidade” (GARCIA RUBIO, 2007, p.383), o ser humano determina seu comportamento sexual não apenas pela função biológica. E é à esta tese que desejamos responder, evidenciando que as orientações em moral sexual e familiar devem se preocupar com tal capacidade de configuração e não com uma realidade incompreendida a partir de uma narrativa exclusivamente religiosa como a da condenação da diversidade sexual – em contrapartida aceita e defendida de modo crítico/metodológico pelos saberes das ciências humanas e da saúde, psicologia e bioética, bem como pelo direito no ocidente –.

É fundamental reconhecer que, na tentativa de contornar os extremismos materialistas e hedonistas, a Igreja erroneamente entendeu a sexualidade em ordem à conservação da espécie e não para o prazer e tristemente assim a normatizou. Por outro lado, não foi somente a tradição cristã que se enganou. Segundo Sohn (2011, p.110-118), a erosão do pudor privado e o banimento das formas de decência pública do século XX culminaram, por exemplo, na indústria pornográfica. E esta, a exemplo dos conceitos anteriormente referidos, fala de sexo e não de sexualidade, isto porque, além de colocar em cena corpos perfeitos e de libido inexaurível, retratam a hegemonia estabelecida, como na representação da mulher em sujeição ao desejo do homem, ponto amplamente discutido pelos estudos feministas contemporâneos.

Por fim, somam-se outras compreensões de sexualidade em certo consenso, a saber:

um aspecto central do ser humano ao longo da vida que engloba sexo, identidades e papéis de gênero, orientação sexual, erotismo, prazer, intimidade e reprodução. A sexualidade é vivenciada e expressa em pensamentos, fantasias, desejos, crenças, atitudes, valores, comportamentos, práticas, papéis e relacionamentos. E embora possa incluir todas essas dimensões, nem todas são sempre vivenciadas ou expressas. A sexualidade, enfim, é influenciada pela interação de fatores biológicos, psicológicos, sociais, econômicos, políticos, culturais, legais, históricos, religiosos e espirituais (WHO, 2006, *on-line*, tradução nossa).

Em perspectiva cristã, ainda que o balanço final de Marciano Vidal em *Sexualidade e condição homossexual na moral cristã* (2008 p.184-187) seja negativo, por exemplo, quanto a possibilidade de uniões homoafetivas tornarem-se famílias, sendo-lhe inadmissível a adoção por partes destes, não se pode ignorar a contribuição acerca da moral – e moral sexual – por ele fornecida. A começar pelas bases antropológicas e cristológicas que culminam no axioma: “é Cristo que dá valor ao humano, não o sexo” (VIDAL, 2008, p.29). De suas ponderações acerca dos textos bíblicos, evidencia-se que a homossexualidade não se trata de uma realidade bem compreendida e que a tradição posterior usou de pouquíssimas passagens em perspectiva de maximalismo, interpretando-as com exagero (VIDAL, 2008, p.135). Além disso, reconhece que a avaliação eclesial feita sobre a homossexualidade não se isenta da condicionante homofóbica presente na cultura ocidental (VIDAL, 2008, p.137).

Cumpramos estabelecer, ainda, alguns elementos para a reflexão sobre as diferentes organizações de família, a começar pelo significado da alcunha. De modo

público, comumente se elenca a função social por trás do conceito, isto é, que a configuração de uma família acontece através da satisfação de determinadas funções elementares: propiciar ambiente favorável para o desenvolvimento de seus membros, viabilizar sua socialização, prover afeto e segurança (LANDO; CUNHA; LIMA, 2017, p.637-638). É certo, ainda, que em teologia se adicionará outra camada de significado. A família é reflexo da comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo, chamada à partilha, oração e para a prática do amor. Assim como recorda a encíclica *Amoris Laetitia* (AL, 2016, n.27-30), é também o espaço da virtude da ternura, muitas vezes esquecida.

A questão em relevo, por fim, é a de que casais não heterossexuais são incapazes satisfazer biologicamente a função da procriação. No entanto, é preciso reconhecer que também a estes importa pensar uma parentalidade no sentido de enfatizar ao bem da prole (SANCHES; SIMÃO-SILVA, 2016, p. 77). Este planejamento remete à família como parte da sexualidade, reiteradamente um dado antropológico, onde a adoção poderia satisfazer tal função na medida em que o encontro culmina na formação de um novo núcleo familiar, o “nós” aberto à comunidade (GARCIA RUBIO, 2007, p.401). Ainda que não se pudesse falar em sacramento do matrimônio, é importante reconhecer que também nestas uniões satisfaz-se a doação voluntária de amor de que fala o Papa Francisco (AL, 2016, n.13).

Ainda, na *Amoris Laetitia* (2016, n. 178-184), é tratada a fecundidade alargada. Primeiro porque o matrimônio não é instituído somente para a procriação. Depois porque a maternidade e a paternidade não são atos exclusivamente biológicos, mas se expressam também de outras maneiras, como na adoção. Além disso, para evidenciá-la como ato concreto, onde:

com o testemunho e também com a palavra, as famílias falam de Jesus aos outros, transmitem a fé, despertam o desejo de Deus e mostram a beleza do Evangelho e do estilo de vida que nos propõe. Assim os esposos cristãos pintam o cinzento do espaço público, colorindo-o de fraternidade, sensibilidade social, defesa das pessoas frágeis, fé luminosa, esperança ativa. A sua fecundidade alarga-se, traduzindo-se em mil e uma maneiras de tornar o amor de Deus presente na sociedade (AL, 2016, n.184).

Desta maneira, em moral, tratar-se-ia novamente da configuração das relações ao projeto humanização. Como afirma Zacharias (2020, p.305), uma ética da sexualidade poderia ser “em primeiro lugar, uma ética sobre a qualidade das relações

entre as pessoas, e não sobre o que pode ou não pode ser feito.” Desta forma é que pode a corporeidade encontrar sua máxima realização na sexualidade.

3.3.1. Desobedecer a normatividade para manter-se fiel

Temos insistido na moral do discernimento como a mais razoável porque se trata do único modelo que favorece o processo de tomada de decisões. Ela é, ao mesmo tempo, diálogo e processo. Não está dada, não vem de fora, é interior. E é preciso adquirir tal convicção porque sempre existirão situações em que será preciso desobedecer ao ensino da Igreja para manter-se fiel à misericórdia e ontologia humana. Hoje, podemos pensar na diversidade sexual, nas novas configurações de família, na descoberta da liberdade afetiva, mas também em questões mais delicadas como a justiça reprodutiva e o aborto. O que queremos sustentar é, mais do que a ideia de que o ensino da igreja necessita de reformulações, o axioma de que, mesmo diante de compreensões de mundo obsoletas, é possível lograr da autonomia e do relacionamento com Deus para, de modo coerente, opor-se ao que nos foi dado e, mais do que isto, ao que nos foi imposto.

Voltemos ao que há de mais fundamental nesta parte de nossa argumentação: o léxico, com especial atenção ao verbo desobedecer. Segundo Diniz e Gebara (2022, p.268-269), para compreender a etimologia da desobediência é preciso, também, considerar o significado da própria obediência, porque elas se mostram profundamente relacionadas. O sentido de obedecer implica diretamente “ouvir com seriedade, com atenção as pessoas e os acontecimentos da vida” (DINIZ, GEBARA, 2022, p.269). E é justamente por causa dos privilegiados que fecharam os ouvidos para os clamores dos necessitados que se ousa desobedecê-los. Aqui, a lógica é mais profunda do que aquela tradicionalmente estabelecidas pelas religiões monoteístas. A desobediência escapa a lógica acusação-confissão-penitência. Ela é, na verdade, o compromisso que deveria nortear os costumes, tradições e leis que, por serem direcionadas a partir de outros lugares, tornaram-se, inclusive, opressoras.

Esta perspectiva tem sido amplamente discutida por teólogos. De fato, a inversão de lógica faz-nos pensar e ousar enfrentar aquilo que impuseram sobre nossos corpos. Mas, parece-nos também, ponto de inflexão pela mudança de lógica nas tentativas teológicas de aproximação a temas sensíveis, pois como afirma Passos (2021, p.10),

aos poucos a teologia busca novas formas de pensar a moral tradicional cristã e resgatar o mais fundamental da vivência cristã: o amor ao próximo sem restrições, a inclusão dos excluídos na comunidade de fé, o discernimento moral das realidades concretas. Tudo muito simples e básico do ponto de vista da fé cristã, porém tudo muito desafiante do ponto de vista da moral estabelecida.

Por estas razões, o que propomos neste momento é, de novo, mais do que a discussão dos elementos subjacentes de posições de condenação ou não, a postura de dar um passo atrás para que possamos nos interrogar sobre com quais lentes temos visto estas realidades: com olhos de legislador ou com os olhos da sensibilidade, que de Deus é característica primeira. Adiantamos que, embora em teologia se tenha preferido legislar, mesmo não sendo ela uma ciência jurídica, em verdade, o empenho deveria concentrar-se no acolhimento. A situação é paradoxal.

Não deveria espantar a consciência cristã, sobretudo católica, porque se trata de uma mentalidade trabalhada já no Concílio Vaticano II de 1962-1965 (cf. GS, 1998, n. 16), mas ainda hoje enfrenta relutâncias. Com o Papa Francisco, a moral é reiterada como espaço de responsabilidade e misericórdia, em face aos julgamentos. A proposta, então, é sofrer com quem sofre (SILVA et al., 2020, p.80). E ainda que a própria figura do Papa não seja totalmente amistosa em alguns espaços, esta lógica subversiva pode ser por nós assumida. Tem razão Vaggione (2017, p.80), ao afirmar que “o Papa oferece gestos que parecem deslocar a herança recebida, mas [às vezes] ele mesmo se encarrega de obstaculizar qualquer modificação.” No entanto, é preciso reconhecer que felizmente ele nos oferece a possibilidade e a liberdade do pensamento, talvez ao contrário de seus antecessores e dos tribunais do Santo Ofício que nos colocariam em silêncio obsequioso.

De todo modo,

o propósito e o projeto do Papa Francisco de colocar a ‘igreja em saída’ posiciona todos os cristãos de tradição católica em um movimento de conversão. Não por acaso, o papa afirma constantemente a necessidade da conversão nos âmbitos eclesial, pastoral, social e ecológico. A saída da Igreja de seus lugares fixos e confortáveis constitui um enorme desafio que exige restaurar corações e estruturas, inseparavelmente. [Já que] é na relação empática e solidária entre sujeito-sujeito que a comunidade cristã se faz na fidelidade. Àquele que assumiu nossas dores, se fez carne, se fez outro. (PASSOS, 2021, p.7).

Assim, quando falamos das situações morais que ficam distantes daquela normatividade estabelecida pela Igreja, não nos parece minimamente razoável que se defenda aumentar o jugo dos que sofrem, sobretudo ao considerar que vulnerabilidade não se pune, mas, das vulnerabilidades sempre se cuida. Em teologia,

então, cabe a luta pela dignidade humana. Mas não lhe cabe, em nenhuma circunstância, adicionar novas camadas de sofrimento e marginalização. A teologia deve ser reflexo da parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37; Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-34), ainda que insistentemente deseje assemelhar-se ao sacerdote que passa pelo lado oposto daquele que sofre. Ela deve ser, indiscutivelmente, encontro, e por isso é preciso que favoreça a consciência moral, forneça ferramentas suficientes para que cada indivíduo possa decidir, mesmo diante do sofrimento, sobre o que fazer. Além do mais, somente aquele que decide pode ter responsabilidade pelos seus atos.

O que propomos aqui, portanto, trata-se de um exercício de abandonar as velhas lentes de leitura da realidade para caminhar em direção da humanização. A moral, desta forma, pode – e deve – orientar. Mas não julga. Assim como os juízes dos bons costumes, em sua maioria, aqueles que dispõem de instrumentos ideológicos para se manter no poder, dominar, submeter e subjugar, também a moral cristã infelizmente assim se estabeleceu, desejando colonizar até mesmo as consciências, como se não tivesse sido suficientemente desastrosa a colonização das terras. Nesse sentido, precisamos hoje de libertação e coragem, evidentemente sem minimizar a complexidade dos fenômenos que desejamos discutir e enfrentar.

3.3.2. Síntese do corpo-comunhão

A própria etimologia de *seco* (do latim *seccare*) expressa a ideia de partir, dividir e seccionar. Ela sugere “a originalidade nascida da separação e a aproximação resultante de um desejo de volta às origens” (LIMA, 2021, p.18). Nesta medida, propomos mais outra compreensão acerca do corpo, em síntese, como corpo-comunhão. Em primeiro lugar, devido a constituição radicalmente social do humano, mas também porque aquilo que se diz da relação com os outros, aplica-se igualmente no relacionamento com Deus (ROCHETTA, 1999, p.140-144).

Depois, porque tendo refletido o corpo sobre os signos da criação e da redenção, faz-se necessário considerá-lo mediante a eclesiologia e escatologia, onde a metáfora do corpo de Cristo lhe serve perfeitamente. De acordo com o Apóstolo (1Cor 12,12-14):

De fato, assim como o corpo é um só e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, são um só corpo, assim também Cristo. Todos nós, judeus ou gregos, escravos ou livres, fomos batizados num só Espírito para sermos um só corpo. E todos bebemos de um só Espírito. De fato, o corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos.

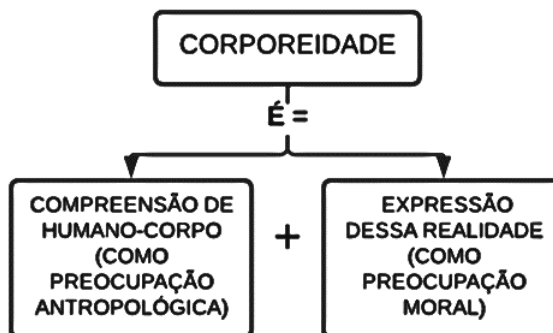
Logo, assim como os membros constituem um único corpo, os sujeitos fazem parte de uma mesma realidade, irmanados no relacionamento interpessoal, mas também no relacionamento com Deus. Nesse sentido, levar a cabo o próprio corpo é reconhecer-se como relação e comunhão. Além disso, esta é uma das afirmações de nível mais fundamental da antropologia – integral – que aqui nos empenhamos construir. É também porque compete ao corpo tal atitude consciente de relação, entrega e doação em prol do outro que insistimos longamente em sua valorização. Ao contrário do que se pensou na antiguidade, hoje nos é dada a oportunidade de reconhecer que a carne não é uma prisão. Pelo contrário, pode mesmo libertar-nos.

Esta possibilidade de libertação se concretiza sobretudo na capacidade de unir o calor que emana dos nossos corpos para aquecer-nos mutuamente, metaforicamente ou não. Seja nas mais diversas formas de servir e reverenciar os vulnerabilizados pelo frio e pela fome ou no reconhecimento das outras necessidades, por vezes, afetivas e existenciais. Em ambos os casos, permanece a oportunidade de o fazer em referência ao Outro, ao próprio Deus. Como em Mt 25,40, “todas as vezes que vocês fizeram isso a um desses meus irmãos mais pequeninos, foi a mim que o fizeram.” O concílio Vaticano II ratificou novas formas de compreender as relações ecumênicas e inter-religiosas, sobretudo do ponto de vista da inclusão (SINNER, 2011, p.61-62). Agora, compete-nos o mesmo exercício de passagem do exclusivismo ao inclusivismo com relação aos corpos que não temos visto ou escondido.

3.4. A CORPOREIDADE NA NOVA TEONOMIA

Logo, cumpre reconhecer quais as decorrências destas afirmações se sustentam para a experiência do corpo, para a corporeidade. De saída, faz-se necessário rejeitar aquilo que tradicionalmente se tem chamado de moral da cintura para baixo. A saber, porque o corpo não se reduz ao sexo/genitália; e porque o sexo se trata de uma experiência igualmente sujeita à consciência. No contexto de nossas reflexões, a corporeidade aparece como união dos elementos antropológicos e morais (*Figura 2*).

Figura 2 – Síntese de compreensão da corporeidade



Fonte: Os autores (2022)

Desta forma, enquanto mestra, “de modo algum, deve a Igreja renunciar a propor o ideal pleno do matrimônio, o projeto de Deus em toda a sua grandeza.” (AL, 2016, n.307). Por outro, sua face mãe também não cessará de buscar a inclusão plena de seus filhos na comunidade-igreja. Assim, na obrigação de refletir linguagens atuais, entende-se o discurso teológico-moral. Procedimento que se verifica na abertura da Igreja Católica que, mantendo a doutrina rígida, tem demonstrado compreensão, acolhimento e acompanhamento pastoral de pessoas que não atendem sumariamente suas rubricas (VALLE, 2006, p.155), muito embora coexista a tendência do acolhimento clandestino (TRASFERETTI; DUQUE, 2014, p.99).

Marciano Vidal (2003, p.795) recorda, assim como a *Gaudium et Spes*, que novas interpretações urgem para que “a Verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida (*‘penitus percipi’*), melhor compreendida (*‘mellius intelligi’*), e apresentada de um modo mais convincente (*‘aptius proponi’*). Quanto a sexualidade, portanto, segue-se a considerar as importantes contribuições que, de forma mais ou menos organizada, construiu-se entorno da disciplina de teologia moral sexual e familiar. No entanto, é preciso reiterar: de forma dinâmica tal qual a própria vida. Para Garcia Rúbio (1989, p.381), a unidade das diversas dimensões humanas dá-se na pluralidade. Nesta medida, não parece ilógico que assim se dê também a unidade das diferentes experiências e subjetividades reunidas sob um mesmo marco simbólico. A experiência do corpo, então, serve de exemplo, pois longe de ser unívoca – e até mesmo sob o marco da ambiguidade – pode receber uma pluralidade de significações (GARCIA RÚBIO, 1989, p. 381).

Com a modernidade, há uma emergência do sujeito (PASSOS, 2021, p.9); e na pós-modernidade, as metanarrativas são substituídas pelas micronarrativas (ESPERANDIO, 2010, p.9) e as individualidades ganham força. O corpo, a exterioridade e a subjetividade ganham evidência, mas não sem a fluidez daquilo que se compreende por corpo, gênero e sexo, paradoxalmente uma possibilidade e uma preocupação. Interessa pensar, sobretudo, nas dissidências que passam a reivindicar lugar de igualdade, a contornar as tentativas de expurgar tais sujeitos emergentes através de mecanismos de consenso e coerção e revisitar nossas teologias “naturais”, que naturalizaram discriminações e violências como sendo queridas por Deus e manifestas segundo a ordem da própria natureza (PASSOS, 2021, p.9).

Logo, é preciso construir novas respostas à liberdade e diversidade sexual, bem como às pessoas transgênero e novos modelos de família e relação. Estas, longe de serem simples, não estão dadas em manuais, pois somente no último século o corpo se tornou um objeto de investigação histórico-crítica (CORBIN, 2011, p.7). Tão recente quanto são os estudos de gênero e sexualidade e as tentativas de entender o funcionamento dos mecanismos sociais de dominação a partir da hegemonia, do lucro e do poder a partir da exploração dos interesses de grupos tidos como minoritários, bem como suas relações com outros marcadores como os de classe e raça.

No entanto, também são expressivos os movimentos que provocam os elementos culturais instituídos. Trasferetti e Duque (2014, p.86) recordam as investidas dos jovens já no ano de 2013 contra o sistema neoliberal, os projetos de “cura gay” e pela criminalização da homofobia. Seis anos depois, em 2019, o Supremo Tribunal Federal deu parecer favorável à esta reivindicação. Em 2022, o Conselho Federal de Psicologia cassou o registro de profissionais que ainda defendiam “terapias de reorientação sexual.” Desta forma, com a superação da patologização do diferente e com a positivação de alguns direitos, mesmo que estes não se efetivem em alguns espaços – tema para uma reflexão distinta –, a reflexão pode avançar. A teologia, por sua vez, tem potencial de contribuição, vide a teologia *queer* (MUSSKOPF, 2021, p.214). No campo da moral, feitas as reflexões anteriores de modo transversal, muitos são os elementos a pensar.

Aqui, pode-se evocar a relação entre interioridade e radicalidade como atitudes normativas. Em decorrência, o ser humano se compreende como aquele que discerne na liberdade (VIDAL, 2013, p.201-202), isto é, como sujeito ou objeto, possui sempre a capacidade de avaliar as situações de acordo com os critérios evangélicos. Além

disso, possui “liberdade ‘de’: o homem [sic] fiel foi libertado de três grandes realidades; do pecado (Rm 6,11.18.22; 8,2); da morte (Rm 6,16-23), e da lei (Rm 7,24; Gl 4,21-31). [E] liberdade ‘para’: a liberdade do homem [sic] fiel consiste em ‘estar a serviço dos demais’ (VIDAL, 2013, p.205). Isto não sem a difícil tarefa de que redimensionar o ensino da teologia moral que, para Francisco, precisa assumir sua responsabilidade na construção do pensamento livre e criativo (TRASFERETTI, 2020, p.351).

3.4.1. Das experiências de corporeidades dissidentes (ou incidentes)

Nesta medida é que Wink *et al.* (2008, p.17-18) sugerem que, afinal, cabe ao indivíduo o julgamento acerca da plausibilidade – ou não – da norma eclesiástica. Isto se dá, sobretudo, porque a moral se deve compreender de forma relacionada com a vida teologal. Da relação brota o compromisso, da experiência a consciência, da transcendência a transformação. Isto não significa, de nenhuma maneira, tomar interesses próprios como medida de decisão, mas, do contrário, que a experiência deve somar-se à exegese e tradição na compreensão dos indicativos de Cristo. Nesta experiência ambígua, as respostas serão múltiplas. A norma, portanto, fixa-se a partir da cultura, esta que se revela cada vez mais complexa.

Assim, pode-se afirmar que os corpos que se encontram sob experiências dissidentes podem alcançar a plenitude da vida moral na medida em que permanecem abertos a Deus e aos irmãos. Marc Oraison (apud VALLE, 2006, p.171-172), médico, psicanalista e sacerdote, ainda que tenha posicionamentos passíveis de crítica, há muito reconheceu a humanização como critério para o comportamento. Em suma, a medida dá-se na inter-relação: se existindo para si, fechados na solidão, ou existindo para os outros, na co-humanidade, no serviço e na opção preferencial pelos oprimidos (GARCIA RUBIO, 2007, p. 367). As prescrições dos manuais são apenas uma tentativa de salvaguardar estas relações de cuidado que configuram uma ética-para-o-outro. Com o avanço da ciência e reconfiguração de paradigmas, elas se aprimoram, a considerar os dados outrora desconhecidos ou na medida da inclusão daqueles que, por muito, foram desconsiderados ou colocados na penumbra.

De fato, o sexo foi historicamente rejeitado e a moral cristã sempre mostrou especial dificuldade de compreender o lugar ético e antropológico para o prazer sexual (VALLE, 2006, p.174). No entanto, “é irreal o ideal de pureza que não leva em consideração que a sexualidade é dimensão básica do ser humano a ser integrada, e não negada” (GARCIA RÚBIO, 2007, p. 380). Judith Butler (2019, p.122) contempla a

discussão considerando que esta representação da sexualidade – inclusive como doença – aparecerá de forma concomitante ao quadro moralista baseado na culpa. Superados estes impasses, a moral cristã abandona o modelo jurídico-casuísta do binômio culpa-sentença para contemplar a relação entre o amor e o compromisso. Abandona-se o esquema de força da virtude para construir o paradigma da liberdade do Evangelho (VALLE, 2006, p.182). Assim, como argumenta Garcia Rúbio (1989, p. 386),

se é certo que a sexualidade pode ser vivida de maneira puramente narcisista, auto-erótica (“pulsão de totalização”), também é verdade, [...] que pode ser vivida na abertura serviçal ao outro, respeitado na sua diferença pessoal-corpórea-sexuada (“pulsão alterativa”).

Desta forma, a tradição católica tem sustentado e que a homossexualidade, a priori, não é boa nem ruim, mas sabe-se que também atribuiu à genitalidade entre pessoas do mesmo sexo termos como “intrinsecamente desordenada” (ZACHARIAS, 2020, p.291-292), mesmo que em um relacionamento que aspire as virtudes do matrimônio. Depois, ainda que a doutrina tenha superado tais alcunhas, elas se mantêm no imaginário cristão. No entanto, esta dicotomia “entre ser-agir que subjaz o ensinamento do magistério em matéria sexual precisa ser superada se quisermos, como instituição, enfrentar a insignificância de nossa proposta para a maioria das pessoas” (ZACHARIAS, 2020, p.304). Por estas razões, é plausível afirmar que pouco importa o modo de configuração de tais, heterossexuais ou não, constituídas em famílias de modelo ocidental ou não. É preciso considerar que cada pessoa, envolvida em suas situações, deve protagonizar o papel de sujeito da reflexão ético-moral e não figurar apenas como objeto inerte sobre o qual se propõe tal reflexão (CARLOTTI apud ZACHARIAS, 2020, p.305).

Em suma, trata-se de reconhecer que não existe distinção absoluta entre as formas de expressão da sexualidade, que a condição de pecado pode se manifestar em todos os estilos de vida e que todos estão debaixo da vontade graciosa de Deus (WINK *et al.*, 2008, p.23). Eis a posição que tem se tornado dominante entre teólogos: aos homossexuais se aplicam “as mesmas regras morais que se aplicam às atividades e condutas heterossexuais” (MCNEILL apud VALLE, 2006, p.172). Por extensão, também às demais sexualidades. Cumpre reiterar, por fim, a moral como mediação prática da fé na superação do moralismo e do amoralismo, pois de fato, ao mesmo

tempo que o cristianismo não se reduz à moral, também não pode ser autêntico sem compromisso.

Nesta articulação, há que se considerar que a obrigação se opõe as categorias básicas da boa notícia, da festa e do compartilhar. Mas ainda, que a realização da práxis histórica em coerência com a fé também figura como elemento imprescindível para contornar a alienação (VIDAL, 2013, p.2018-219). Assim, como mediação prática da fé, o “sentido moral brota da vivência religiosa e, ao mesmo tempo, serve de mediação entre a fé e o compromisso intramundano. O *ethos* cristão é a possibilidade que tem a fé de se fazer práxis histórica coerente” (VIDAL, 2013, p.220). Em resposta ao delicado espaço do desenvolvimento da compreensão acerca da diversidade sexual, calma, prudência e discernimento (TRASFERETTI, 2020, p.336).

3.4.2. Corpos em (re)construção

Depois do Concílio Vaticano II, as mãos dedicadas ao fazer teológico se diversificaram muito. No período do surgimento da teologia da libertação, que representa um avanço imensurável para o nosso campo, as perspectivas ainda eram majoritariamente construídas por homens brancos-cis-héteros, mas não demorou muito para que esta abertura viesse a se transformar em teologias indígena, negra, queer, ecoteologia e teopoética (MOREIRA, 2021, p.26). Depois, todas estas investidas, contra a hegemonia que historicamente empenhou-se em massacrar a diversidade, culminaram em espaços teológicos para todos os corpos. Neste momento, aqueles indivíduos dilacerados – talvez pela impossibilidade das conclusões lúcidas que temos hoje (destas mesmas condições de possibilidades) – assumem lugar de reconstrução e construção, simultaneamente.

Momento de reconstrução porque ainda prevalecem preconceitos de raça e de classe social, mas esse é também momento de construção porque as descobertas no campo do gênero e da sexualidade têm mostrado o ser humano com uma complexidade ainda maior do que aquela (des)conhecida nos binômios clássicos homem-mulher e hétero-homossexual. Deste modo, a considerar os demais elementos já trabalhados no contexto desse capítulo, importa-nos, sobretudo, admitir a existência desse lócus, ainda que *sui generis*, para que mesmo diante de novas e mais delicadas compreensões antropológicas nascidas na contemporaneidade, não neguemos o direito mais fundamental: o de existir. Assim, mesmo quando nossas

teologias se mostrarem desafiadas e confrontadas por novas leituras da realidade, renunciaremos a posturas combativas para propiciar o diálogo.

Nesse cenário, ainda que de maneira breve, parece-nos fundamental considerar o que se tem elaborado entre as teologias inclusivas/queer, sobretudo porque incluem “o mundo da vida e da religião das dissidências sexuais e de gênero, não absolutizando a forma de conhecimento, admitindo, assim, sua provisoriedade histórica” (FREIRE, 2021, p.94). As vertentes mais clássicas da teologia já consideravam, em alguma medida, a provisoriedade histórica. Vimos a teologia dogmática se transformar em sistemática justamente por isto. Na discussão dos dogmas católicos, também é de comum acordo que mesmo as verdades imutáveis precisam de formas novas de comunicação para não perderem sua relevância. No entanto, tais perspectivas são ainda incipientes em moral, tendo em vista que entre os séculos XVII-XVIII, com o domínio cristão no ocidente, a vida moral foi muito instrumentalizada.

Depois, no século XIX e na primeira metade do século XX, ainda foram correntes o rigorismo moral e a perspectiva casuísta (VIDAL, 2003, p.423). No entanto, é nesse período que começaram a acontecer as mudanças que culminaram no Concílio Vaticano II como grande revolução. Nesse período, florescem as primeiras tentativas de renovação com o avanço dos estudos bíblicos e da patrística, depois sucedem as influências iluministas, os escritos da Escola de Tubinga, a renovação tomista, a crescente dimensão ecumênica e o pensamento social da Igreja (VIDAL, 2003, p.426-432). Foi entre os documentos conciliares, então, que a perspectiva avançou com maior relevância. Hoje, os corpos dissidentes que incidem em nossas reflexões teológicas conquistam também um novo espaço em moral. O itinerário se encerra, portanto, com a intenção de analisar as práticas de cuidado com o corpo, ou seja, as formas de transformar tal compreensão da carne baseada na ternura em práxis de proteção e transformação.

Assim, como marca da revelação continuada, também a teologia moral não se reduz à uma ciência de estados brutos, um estudo de fatos empíricos ou um discurso de verdades perenes, mas, por outro lado, ela nos “instiga a acolher e interpretar essa Revelação naquilo que ela tem de novidade para o tempo presente” (JÚNIOR, 2014, p.14). Este tempo permite que “novas construções teológicas sejam possíveis quando sujeitos e realidades, outrora excluídos [...], refletem sobre a fé a partir da experiência real de luta pela liberdade” (FREIRE, 2021, p.103). Um tempo em que Deus

“curiosamente tem se dado a conhecer através da negação dos modos de compreensão enclausurados na tradição da igreja e na teologia (ALTHAUS-REID, 2000, p.191). Por estas razões, em nosso último capítulo, trataremos dos espaços de intervenção. Deslocaremos a reflexão antropológica (do primeiro capítulo) e das incidências (no segundo), para um momento de vislumbre prático/propositivo.

4. CUIDADO-INTERVENÇÃO E TEOLOGIA PÚBLICA

“Há uma Primavera em cada dia:
É preciso cantá-la assim florida,
Pois se Deus nos deu voz, foi pra cantar!

E se um dia hei de ser pó, cinza e nada
Que seja a minha noite uma alvorada
Que me saiba perder... pra me encontrar...”

(ESPANCA, 2015, p.116).

Este último momento, portanto, reserva-se às questões públicas. Não que até aqui só se tenha discutido abstrações irrelevantes e sem significado coletivo. Mas, é importante reconhecer que as decorrências antropológicas foram, sobretudo, de cunho privado. Isto é, quanto a família e a sexualidade, trabalhamos a tradição para responder questões subjetivas e ontológicas. Agora, no entanto, o objetivo será o de reconhecer a outra face da questão, pois é certo que há uma dimensão pública para a família e para a sexualidade. E nosso próprio exercício de valorização das diferentes configurações de relações e grupos responde a esse propósito, no sentido de protegê-los. Mas cumpre reconhecer que também é de interesse público o que se faz ou não a respeito destas.

Seja na educação sexual como prevenção frente os abusos, no exercício responsável da sexualidade ou mesmo nos aspectos legais que asseguram, por exemplo, o direito de herança aos filhos de casais homoafetivos. No entanto, por motivos de extensão e escopo de pesquisa, trabalharemos os aspectos públicos mais elementares relativos ao corpo, a saber, finitude, responsabilidade, morte e cuidado. A reiterar: como contingente, o humano é passível de cuidado; e porque responsável/coletivo, agente cuidador. Com a devida atenção às vulnerabilidades como locus privilegiado de ação, o itinerário do capítulo contempla, ainda, a caminhada em direção de uma teologia pública e da construção da biofilia – a substituir as formas de repressão –.

Por fim, ao explorar as interfaces entre teologia e bioética, emerge a reflexão acerca do cuidado com o corpo e os impasses gerados pelo avanço biotecnocientífico. De modo também a sintetizar a perspectiva construída ao longo dos capítulos, o

movimento analítico-propositivo se intensifica. Porque já analisamos os elementos intrincados na descrição da realidade, podemos também ousar a indicar novas possibilidades, já na tentativa de construí-las tendo como princípio a ética de mais-vida para o outro.

4.1. A FINITUDE HUMANA

Por muito tempo a tradição cristã fez a leitura da finitude humana como consequência do pecado original, a perda da imortalidade e da integridade como ausência de concupiscência (LADARIA, 1998, p.101). Hoje, no entanto, novas elaborações vão de encontro com tais compreensões, fazendo indagar, como observou Ladária (1998, p.102), se

é preciso considerar a morte biológica como fruto do pecado, ou bastaria dizer que a consequência deste último é a morte como agora vivemos, sem necessidade de postular que num mundo sem pecado a morte física não existiria?

A este respeito, cumpre reconhecer outros dados, cristológicos e escatológicos, onde a imortalidade definitiva é participação na ressurreição do próprio Cristo, axioma da criação inserido no plano original de Deus (LADARIA, 1998, p.102). Nesse sentido, mais do que uma profunda discussão acerca de sua origem, importa identificar com quais ferramentas se decidirá olhar à finitude como característica universal, caminho por onde toda criatura – e não somente a humana – deverá passar em sua existência terrena. Deste modo, pensar a morte é ter “a vantagem de preparar-se. De estar participando, de tratar-se prolongando o tempo, de cuidar das coisas do espírito” (CHEMIN; SOUZA, 2017, p.263).

O significado antropológico subjacente está fundado, portanto, em referência a Jesus, cuja existência, feito Deus encarnado e assumido a condição humana (Fl 2,6), desemboca na morte de cruz (GARCÍA RUBIO, 2007, p.15). Da Revelação da vontade do Pai, a vida plena e a humanização. Nesta esperança que brota do relacionamento com Deus, fonte ilimitada de vida, então, a morte não aparece como fantasma pavoroso a assombrar a existência humana, mas como reencontro de amor n’Aquele que, por esta mesma pulsão amorosa, generosamente deu aos humanos a terra fértil e a beleza de realizar-se na abertura ao outro, cujo trabalho pela sobrevivência é suave e não escravizante (GARCÍA RUBIO, 2007, p.128). Sob o chamado da graça,

não exclusivamente ao cristão, mas à noção cristã do humano, encontra-se a salvação, a vida em favor de Deus (LADARIA, 1998, p.105).

Por estas razões, a morte vencida por Cristo é, na verdade, a existência segundo o pecado. Ele oferece a oportunidade da passagem do velho ao novo. Não é contra a condição criatural do humano que a salvação se dá a conhecer. Não obstante, a carta *Placuit Deo* (PD, 2018, n.4) exorta:

E como poderia chegar até nós a salvação mediante a Encarnação de Jesus, a sua vida, morte e ressurreição no seu verdadeiro corpo, se aquilo que conta fosse somente libertar a interioridade do homem [sic] dos limites do corpo e da matéria [...]?

Deste modo, a finitude passa a ser compreendida como inerente à corporeidade e temporalidade/historicidade humana (GARCÍA RUBIO, 2007, p.286;318-320). A morte, portanto, não é “o contrário da vida e, sim, é contraponto de nascimento e tudo é vida!” (CHEMIN; SOUZA, 2017, p.275). O contato com Deus, assim, não anula o indivíduo. Pelo contrário, implica-o, posto que o caminho bíblico de negar a si mesmo é caminho contra a própria negação, ou seja, contra aquilo que o humano, mesmo em liberdade, não foi chamado a ser (QUEIRUGA, 2011, p.141-142). Inevitável, portanto, e tendo em vista a dignidade humana, “a transitoriedade da nossa existência de forma alguma lhe tira o sentido. No entanto ela constitui a nossa responsabilidade” (FRANKL, 2021), se torna definitivamente um processo passível de cuidado. Este que, segundo Heidegger (apud BOFF, 2013, p.24), é ontologia do humano.

4.1.1. O humano contingente e passível de cuidado

Como criatura finita, portanto, o humano será sempre contingente – na ação livre criadora de Deus, o absoluto incontingente – (GARCÍA RUBIO, 2007, p.211-212). Resta o cuidado na medida em que se pode acreditar que Deus é um Deus que cuida (CHEMIN; SOUZA, 2017, p.265). Ele faz-se presente pessoal e socialmente, especialmente no nascimento e na morte. “A criança sem o cuidado não existe; o moribundo precisa de cuidado para sair decentemente desta vida” (BOFF, 2013, p.26). Além disso, pode ser tido em resposta à fragilidade desta, visto que é mais uma atitude do que um estado e, facilmente, desfaz-se (BOFF, 2013, p.209). Como algo preenchido de valor, portanto, importa cercá-la de carinho e sensibilidade.

Aqui, também a espiritualidade aparece com relevância, pois é a capacidade de abertura ao infinito que integra o ser humano, é a passagem “para realidades que estão além de sua estrutura somática e psíquica. Trata-se do âmbito do sentido da vida que transcende a pura configuração histórico-existencial” (SOUZA, 2013, p.106). Logo, a morte no contraponto do nascimento, integra este longo processo da viver, não apenas como inevitável realidade, mas também como dimensão de significado que direciona o enfrentamento das vulnerabilidades. Podendo a espiritualidade, diante do sofrimento, ser fonte que nutre a vida pela transsignificação (SOUZA, 2013, p.106) ou um acelerador da morte (BOFF, 2013, p.210).

Propomos, também aqui, a superação de uma lógica: para a insistência da tradição na imagem do humano caído, não a elaboração de uma teologia do pecado, mas de uma teologia do cuidado (sobretudo em moral). No entanto, não desconsideramos a primeira. Nestas páginas mesmo tratamos da criação e do estado original. Contudo, toda menção do pecado subordinamos à uma esperança. Nesse sentido, “não se trata de olhar apenas para trás, mas antes para a frente, para a plena realização do plano original de Deus [...] que terá lugar na consumação escatológica” (LADARIA, 1999, p.102). Deste modo, mais do que uma visão incipiente acerca da condição humana, com destaques aos efeitos do pecado, contempla-se a graça salvífica de Cristo que direciona as ações individuais de outro modo. Abandonando o rigor, serão as práticas de cuidado que responderão às fraquezas.

4.1.2. O humano vulnerável como lócus preferencial

Depois, ainda que seja possível discorrer sobre como os pecados pessoais fazem parte do que chamamos de pecado social, bem como a distinção entre *pecado original originário* e *pecado original originante* como a primeira falta e as consequências dela ratificadas em cada humano (cf. LADARIA, 1999, p.92-93; 101-102), não nos parece equivocado que, hoje, também a elaboração do primeiro seja subordinada à do segundo. Nesse sentido, ainda que seja evidente que as faltas representem entraves para a relação direta com Deus, é preciso evidenciar que elas acabam por refletir em nossa relação com Deus por intermédio dos outros. E é também por isso que precisam ser evitadas. Sendo assim, torna-se importante igual acento (senão maior) na questão social. De volta à Mt 25,40ss: a mim o fizeste.

Esta é uma das percepções por detrás de toda teologia nascida na América Latina. Vimos não só o florescer da teologia da libertação, mas a incorporação de suas

mediações como sendo de fundamental importância para todo o método teológico (feito consciência uma vez esquecida e agora lembrada). De tal modo de fazer teologia, viver num mundo de misérias é encontrar o Cristo pobre nos pobres (BOFF; BOFF, 2010, p.11-15). É olhar para as vulnerabilidades como lugar preferencial para o anúncio da boa nova da vida em plenitude. Nas periferias do mundo o cristianismo se transforma em compromisso de libertação. Depois, resta-nos o sonho da sociedade dos libertos, esta que vimos antecipada no próprio Jesus, que criou em si mesmo uma nova humanidade (BOFF; BOFF, 2010, p.127).

Outra vez, importa dizer que o enfrentamento das vulnerabilidades se dá pelo cuidado – e não pela repressão e punição –. Daí que a capacidade humana para o amor gera consciência da necessidade de cuidar do outro e de todas as demais formas de vida (MOREIRA, 2021, p.48). Nesse sentido, quando falamos do corpo vulnerável é importante recordar que ele

não é só uma conjunção biológica de fluídos, órgãos e membros, mas é também a história, as circunstâncias, as escolhas, pensamentos, medos, erros, prazeres e dores da pessoa humana. [E] sua vulnerabilidade é também parte integral da realidade [...] enquanto criatura e não Criador, finita e dependente da criação em que a humanidade foi colocada para cuidar e viver em comunhão (MOREIRA, 2021, p.84).

Logo, afirmarmos o corpo e seu sofrimento como *locus theologicus*. De um lado revisamos toda uma antropologia da beleza e da harmonia. De outro, voltamos nossas preocupações morais, deslocadas “da cintura para baixo”, para o espaço público, para o real sofrimento da humanidade. Por fim, caminhamos na direção de consolidar uma outra ética – do cuidado e responsabilidade social –. Ética de libertação: pela animação constante de um projeto de mais-vida para aqueles que mais precisam, aqueles que se encontram em situações de maiores vulnerabilidades (SANCHES, 2004, p.54).

Assim, se formos realmente comprometidos com a opção preferencial, não poderemos excluir de nossos horizontes e comunidades eclesiais aqueles que são discriminados por gênero, raça ou orientação sexual. Logo, fazemos opção pelo pobre, mas também pela mulher cujo corpo sofreu violência dentro de casa, pelas lésbicas, gays e bissexuais destituídos de sua humanidade e expulsos de suas famílias, pelos transsexuais cujas expectativas de vida nos deixam em choque. Deste modo, para defender a vida e a dignidade humana, não podemos condicionar tal exercício. Logo, é Deus mesmo que olha para estes com preferência – não em ordem

de merecimento, mas de necessidade –. Para eles primeiro anunciamos a boa nova de Cristo. Neles primeiro favorecemos os sentimentos de filiação. Deles primeiro defendemos o direito de existir, de professar a fé, de comungar do Senhor.

4.2. TEOLOGIA PÚBLICA E RESPONSABILIDADE SOCIAL

O debate sobre a religiosidade na esfera pública não é novo. Do ponto de vista cristão, tampouco se poderia dizer que é incipiente a preocupação de reconhecer o labor teológico não apenas como fator de impacto secundário, mas como tarefa inteiramente voltada a questões de importância comum. Ao tratar possíveis aproximações acerca do conceito, bem como a sua origem, Sinner (2010, p.329-330) remonta a figura do próprio Cristo diante do sumo sacerdote Anás. Ademais, desde a influência de teóricos como Maier, Huber, Niehbur e Gruchy, tendo partido da análise do fenômeno religioso descrita já entre Habermas, Rousseau e Durkheim, a teologia pública vêm ganhando forças como impulso indispensável na criação e revisão da sociedade como posta. Nesse sentido,

destacam-se especialmente a discussão teológica de problemas éticos específicos e a comunicabilidade da teologia na sociedade e no discurso universitário; uma teologia que, indo muito além dos limites das comunidades religiosas, envolve-se em questões públicas, que dizem respeito a todas as pessoas. Por conseguinte, a teologia pública coloca a tarefa de analisar e orientar normativamente a presença pública das igrejas cristãs. Ao fazer isto, ela enfoca a moldagem da sociedade, para a qual também pretende dar uma contribuição orientadora. Encontra-se em diálogo com outras ciências, com outras comunidades religiosas e grupos da sociedade civil e com as autoridades estatais, precisando, por isso, buscar também uma comunicação bem-sucedida com outras tradições religiosas e com as pessoas que não são religiosas (SINNER, 2010, p.338-339).

É neste horizonte, ainda, que afirmam com razão Zeferino e Boff (2017, p.155) que a comunidade cristã, consciente de suas contingências, coloca-se na sociedade civil entendendo-lhe ser vedada uma existência não cidadã. Deste modo, frente aos desafios impostos por uma sociedade chamada pós-moderna, cuja principal característica tem sido o já mencionado processo de recomposição de elementos e valores, o enfrentamento de questões que incidem sobre as vidas de crentes e não crentes, torna-se tarefa intrínseca ao desenvolvimento da teologia.

Portanto, segundo síntese de Sinner (2010, p.348-350):

1. A teologia cristã é teologia pública por força de sua própria reivindicação; [...]
2. A teologia pública está vinculada a uma comunidade religiosa, neste caso a igrejas e grupos cristãos; [...]
3. Na medida em que se trata de uma

teologia em torno de Jesus, o Cristo, o Filho de Deus encarnado, ela responde a partir daí, no diálogo com a igreja, a universidade e a sociedade, a pergunta sobre quem é esse Jesus Cristo, quem é esse Deus; [...] 4. Por fim, a teologia pública mantém a atenção da teologia voltada para problemas que dizem respeito ao bem comum e para os quais, do ponto de vista da fé cristã, contribuições são possíveis e até necessárias.

Deste modo, trata-se da teologia que “objetiva [...] deixar-se desafiar em uma tradição de fé pelos questionamentos atuais com honestidade e abertura de mente e, [...] desafiar com coragem e pertinência a mentalidade hodierna a partir do Evangelho” (SOUZA, 2009², p.254). Mais ainda, ela deve permanecer plural. Insistimos nesses elementos também em termos de responsabilidade, pois, somente de modo crítico o diálogo mútuo da teologia com a sociedade pode ser profícuo. Como veremos depois, para além de um processo de interferências orgânicas, desejamos construir uma posição intencional e sistemática de tratar com exímio todas estas esferas.

Ainda, em tempo de domínio da técnica, sobretudo como motor de consolidação dos modos de produção e ampliação dos centros urbanos, é importante reconhecer que

Além da religião, nenhuma outra ética anterior, preparou o ser humano para ter um papel de fiel depositário de sua responsabilidade, e muito menos, uma visão científica de natureza. Uma vez que a integridade humana é ameaçada, esse apelo mudo, faz com que a humanidade comece a pensar sobre a plenitude ameaçada do mundo (SOUZA, 2009², p.43)

É nesse sentido que fazemos ressoar Chatterjee e Lang (2017, p.95-96) sobre a importância da cultura e participação civil nos processos decisório de poder e negociação da vida urbana, reconhecendo, – no entanto – de forma explícita, a religião (e teologia) como um dos possíveis interlocutores. Nesse sentido, então, como direcionar esforços para tratar desta exigência obrigatória senão em perspectiva pública? Ousamos acenar para ela feito a alternativa mais interessante, pois oferece caminho que permanece, ao mesmo tempo, “contribuindo com a riqueza da tradição eclesial, mas disposto a receber as ricas contribuições dos outros olhares científicos para melhor compreender a revelação divina” (SOUZA, 2009², p.268).

4.2.1. O humano responsável e agente cuidador

O cuidado, além de enraizar-se profundamente na antropologia, também se abre, em perspectiva cristã, para a construção de uma dimensão moral – onde insistimos nos conceitos de liberdade e responsabilidade –. Do natural-objetivo ao

ético-consciente (BOFF, 2013, p.37-39). Desta forma, é possível afirmar que o cuidado é a principal ferramenta no enfrentamento das contingências humanas, onde a espiritualidade aparece com extrema relevância. Mas ele é, sobretudo, “uma arte porque integra técnica, intuição e sensibilidade” (SOUZA, 2013, p.106). Diante do sofrimento humano, o Deus que é presença na ausência (QUEIRUGA, 2011, p.181), conservando sua auréola de mistério, dá-se a conhecer através do cuidado, da companhia de alguém que cuida, da criação (BENTO XVI, 2012). Em suma, sempre haverá a oportunidade de cuidar ativamente, com vistas à questão ética fundamental de como contribuir para o bem do outro, das outras espécies e do planeta.

Esse cuidado é, por sua vez, cuidado do corpo, da condição primeira da existência, mas não se restringe ao biológico. Pelo contrário, os diferentes estratos que compõem a especificidade humana muitas vezes estão intimamente relacionados (bem-estar espiritual e bem-estar emocional, por exemplo). Portanto, cuidar é tarefa à totalidade humana. Além disso, exige atenção, sobretudo para que o cuidador não deixe de exercer suas atribuições em função do bem, do belo e do acalanto, para ser portador e transmissor do mal, do vírus, das doenças. Nesse sentido, a pandemia que atravessa a sociedade hodierna é um dado que exorta a esse respeito: é preciso superar a indiferença, cuidar de si e do outro, abrir-se à biofilia, reiteradamente, como amor e respeito a todas as formas de vida (BOFF, 2013, p.167).

Nesse sentido, falamos da responsabilidade como o “dever ser” de algo e o “dever fazer” de alguém como resposta, onde “as provas da validade de prescrições morais se reduzem à demonstração de um dever ‘ontológico’” (SOUZA, 2009², p.123). Aqui, “pode-se apontar para a mais familiar das visões: o recém-nascido, cujo simples respirar dirige um “dever” irrefutável ao entorno – o de cuidar” (SOUZA, 2009², p.123). Nessa direção, podemos afirmar que o humano não é apenas possibilidade de cuidado, mas radicalmente orientado para ele. E é também por este motivo que insistimos no ato de cuidar como um dos mais importantes pela superação da repressão do corpo. Trata-se também da vocação humana revelada através de nossas limitações. Deste modo, (re)afirmamos duplamente este cenário: como essência e como tarefa.

4.2.2 Em direção à biofilia

Sensibilizar para o cuidado com o corpo e sua valorização é, também, reconhecer alguns elementos fundamentais que frequentemente se tem esquecido ou

reprimido, como nas diversas questões levantadas até aqui. Em suma, somos corpo, matéria, somos evolução e relação. E ainda que viver seja experiência personalíssima – de radical solidão –, a vida nunca é singular. Ela implacavelmente continua, mesmo depois da morte, porque é mais do que aquilo que se encerra no indivíduo. Portanto, viver é também ato comunitário.

Uma perspectiva de cuidado autêntico com o próprio corpo, então, opõe-se a duas tendências. De um lado, é preciso superar os dualismos e, de outro, não se pode aceitar o culto hedonista. Cuidar do corpo é reconhecer, primeiramente, que suas dimensões corpórea e espiritual estão intimamente relacionadas. O ser humano é

corpo, ou seja, existe no tempo e no espaço, é parte deste cosmos, encaminha-se para a morte; [e] é alma, isto é, transcende os condicionamentos deste mundo, é imortal, e, em última análise, tudo isso tem sentido porque o homem [sic] é ser para Deus, é relacionado radicalmente a Ele (LADARIA, 1998, p.69).

Logo, assim como se torna possível afirmar que espírito não está aprisionado ao corpo, pode-se dizer que o corpo não é destituído do primeiro. A antropologia teológica fundamenta uma visão de ser humano integrado, a única que nos dá a medida exata do que somos: “o objeto privilegiado do amor de Deus, a única criatura da terra que Deus quis por si mesma (Vaticano II, GS 24), e que, no mais íntimo do seu ser, foi chamada à comunhão de vida com o próprio Deus Uno e Trino” (LADARIA, 1998, p.12). Assim, por humano integrado concebemos todas as demais dimensões inter-relacionadas; o que torna necessário considerar as perspectivas das ciências naturais (ontogênese, filogênese, estrutura do humano e seu lugar na natureza) relacionadas com as perspectivas das ciências hermenêuticas (cultura, sociedade, ética, religião, subjetividade e história) (cf. LIMA VAZ, 2016, p.254).

Cuidar do próprio corpo, então, trata-se do importante exercício que não se concretiza – assim como não se concretizou – com o exponencial aumento do número de cirurgias estéticas, pois nenhuma quantidade de botox poderá espantar a insegurança (BAUMAN, 2011, p.76). Tais práticas demonstram, pelo contrário, anemia de espírito, aquilo que a vida não quis que as pessoas fossem, revela as vítimas da cultura, das indústrias e do dinheiro (BOFF, 2013, p.166). Cuidar do corpo de modo positivo, portanto, é retornar à natureza e à Terra, das quais há séculos os indivíduos se exilaram (BOFF, 2013 p.167). É lograr o equilíbrio.

Daí é que se evidencia a necessidade da biofilia como “uma necessidade inata de afiliar-se com outras formas de vida” (ZANATTA et al., 2019, p.962). É a

necessidade de retorno ao cosmos, de tomada de consciência sobre a vida humana como um subcapítulo maior de toda a vida. Assim, embora “dotados com uma singularidade, a de ter a capacidade reflexiva de sentir, pensar, amar e cuidar, [não temos] o direito de julgarmo-nos donos dessa realidade que nos antecedeu e que criou as condições para que surgíssemos” (BOFF, 2017, *on-line*). O corpo, neste panorama, comunica-se, sente a pulsão de tudo o que é vida. Deste modo, não é contido pelas vias da repressão, mas pede por ternura e assume com responsabilidade a vocação de enternecer as realidades que o cerca.

4.3. TEOLOGIA E BIOÉTICA

Com a virada do penúltimo século, tecnicamente apagou-se a linha divisória entre corpo e espírito e a vida humana passou a ser compreendida como espiritual e corpórea de ponta a ponta (PONTY apud COURTINE, 2011, p.7-8), mas evidenciamos que compreensão não parece totalmente assimilada. Nesse período, o corpo passa a desempenhar uma função crucial nos movimentos políticos. Pôs-se como instrumento nos movimentos individualistas e igualitaristas de protesto contra as culturas e estruturas de dominação. “Nosso corpo nos pertence!” – gritavam no começo dos anos 1970 as mulheres que protestavam contra as leis que proibiam o aborto, pouco tempo antes que os movimentos homossexuais retomassem o mesmo *slogan*” (COURTINE, 2011, p.9).

Já com a modernidade e o desenvolvimento do método científico, ganha-se o cogito cartesiano, mas se perde algo da lógica transcendental: Deus, o eterno e o infinito. Desse modo, na medida que o corpo não se compreende mais sujeito a uma divindade, sua dominação se torna cada vez mais desejada (HOMEM, 2016, *on-line*). O corpo ideal será um deles: jovem, masculino, normativo, dominado (dominável) e produtivo. Surge, então, o neodualismo corpo-sujeito que, não superado o impasse corpo-alma, situa o humano como proprietário de um corpo-objeto, externo e manipulável (SERRATO, 2015, p. 16). No radical oposto da repressão, o culto egoísta do corpo. Essa disputa constante e paradoxal se torna responsável, então, por muitas das situações de vulnerabilidade hodiernas, pois maiores são as chances de o corpo ser desprezado/objetificado. Assim, torna-se cada vez mais fundamental a valorização dos elementos ontológicos do humano que, a partir da mediação cultural, constroem a ética e direcionam uma moral de equilíbrio entre autoafirmação, autodomínio e consciência e interdependência e inter-relação.

Em biotecnociência o paradoxo se replica. De um lado o corpo permanece objeto das incessantes negociações com as normas proclamadas pelo poder dos médicos, mas, do outro, os indivíduos passam a manifestar suas reivindicações de autonomia: hospitalização em domicílio, diálise renal e outros procedimentos cujas máquinas são operadas pelos próprios doentes se tornam cada vez mais comuns (MOULIN, 2011, p.38). É importante perceber, assim, que a própria área da saúde reproduz estruturas de dominação, de modo que a reflexão bioética se faz necessária para garantir que a técnica não invada o corpo de maneira irrestrita, bem como pela existência de recortes de classe, de gênero e de raça que alargam as vulnerabilidades de grupos sociais específicos, tornando o debate ainda mais complexo. A cultura, “a partir das biotecnologias, tirou o corpo do esquecimento e nos colocou diante de novos desafios” (SERRATO, 2015, p.23).

4.3.1. Emergências biotecnocientíficas

Aqui, no entanto, importam alguns pressupostos. É preciso, em primeiro lugar, identificar equívocos teóricos de caráter fundamentalista que, se não forem equacionados com criticidade, podem ser danosos para a dignidade humana (PESSINI, 2017, p.274). Tratamos deles ao longo dos capítulos anteriores, mas é de fundamental importância perceber seus reflexos para a ética e bioética. Em outras palavras, nossas compreensões do humano e do corpo podem responder de dois modos aos desafios contemporâneos. De modo salutar quando em perspectiva integral. E sobrepondo camadas de dificuldades e impasses quando fragmentada. Insistimos nisso também para que nossas preocupações não sejam exclusivamente formuladas *a posteriori* da tecnociência (PESSINI, 2017, p.296). Mas, do contrário, que tenhamos a complexidade, a diversidade e a responsabilidade como elementos que, uma vez respeitados, poderão contribuir também com os impasses do futuro.

Deste modo é que nos aproximamos de grandes emergências biotecnocientíficas. Quando pensamos na engenharia genética, por exemplo, é possível estabelecer alguns limites com uma reflexão crítica de todo tipo de eugenia. De um contexto distinto, mas igualmente perverso, urge a possibilidade de superação definitiva – ainda que dentro dos limites da provisoriedade histórica – de qualquer tentativa ideológica que favoreça, através da técnica, um grupo de indivíduos em detrimento de outro, condicionando a dignidade ao poder e ao dinheiro. Assim, a

pergunta crucial é sobre “o que faremos com tanto poder? Ou melhor, o que faremos de nós mesmos?” (PESSINI, 2017, p.273).

Da contribuição teológica, novamente a antropologia como companheira da moral. Primeiro porque é isto mesmo que a tradição cristã chamou de pecado original. De acordo com Souza (2013, p.110),

o poderio técnico pode criar no ser humano uma sensação de onipotência que nega os limites pela busca de soluções de prótese, dificultando sua verdadeira superação pela transsignificação ao nível simbólico. O desejo narcísico de onipotência não consegue aceitar a vulnerabilidade, uma dimensão fundamental do ser humano para a constituição do sujeito e para o despertar da alteridade. [...] Identifica-se com a autossuficiência ou o desejo de querer brincar de Deus, negando a própria finitude e limitação.

Depois, porque é de posse desse conhecimento que a moral se volta para a condenação das relações marcadas pela vontade de dominação e sujeição. Logo, em bioética, a técnica é colocada à serviço da humanização e não de interesses particulares de um grupo de indivíduos ou de um sistema econômico selvagem. Tal exercício migra para o campo público e a ética:

não pode mais ser considerada apenas como questão de consciência a ser resolvida na esfera da autonomia, privada ou particular, de foro individual e exclusivamente íntimo. Hoje, ela cresce de importância no que diz respeito à análise das responsabilidades sanitárias e ambientais e na interpretação histórico-social mais precisa dos quadros epidemiológicos, sendo essencial na determinação das formas de intervenção a serem programadas, na priorização das ações, na formação de pessoal... Enfim, na responsabilidade do Estado frente aos cidadãos, principalmente aqueles mais frágeis e necessitados, bem como frente à preservação da biodiversidade e do próprio ecossistema, patrimônios que devem ser preservados de modo sustentado para as gerações futuras (GARRAFA, 2005, p.132).

Deste modo, mesmo que laica e não fundamentada em absolutos morais, vemos a ética cristã positivamente contemplada no exercício de passagem de uma bioética dos princípios para uma bioética de intervenção: crítica e socialmente comprometida (GARRAFA, 2005, p.126). O avanço da biotecnologia não deve permanecer restrito, portanto, aos grupos socialmente favorecidos. Antes, devem responder aos sofrimentos daqueles que mais precisam. Tal consciência latino-americana felizmente floresceu não apenas nos movimentos de libertação, dentre os quais vislumbramos a teologia, mas também em campos como o da psicologia social crítica e da bioética de intervenção. Nossa postura diante da técnica é esta.

4.3.2. Cuidar do próprio corpo e do corpo do outro

É evidente que este cenário contemporâneo carrega consigo algumas dificuldades. Entre elas, Melo (2011, p.16) evidencia a “ética sem verdade: que não reconhece os valores, desembocando num relativismo moral insuperável” e que “é caracterizada pela aplicação selvagem do princípio da autonomia: o critério último do bem é a autorrealização do singular”. Vidal (2003, p.676) aborda, ainda, “a prevalência das ideologias de sinal liberal” e “o predomínio das formas de vida marcadas pelo ideal do capitalismo”. Contra isto termos insistido na nova teonomia como ponto de superação entre heteronomia e autonomia, mas parece-nos fundamental, agora, tratar da biofilia como ponto de harmonização entre realização pessoal e coletiva. Para tanto, vimos o ser humano como ser pessoal e social (LADARIA, 1999, p.65-75) e exploramos a moral articulando a vida humana dentro de um projeto de humanização contra as tentações do “liberalismo individualista e do coletivismo totalitário” (VIDAL, 2003, p.679).

Logo, colocamo-nos diante destes desafios, frutos de construções sociais por vezes perversas, carregando o cuidado como resposta às vulnerabilidades humanas, com atenção e sensibilidade voltada às tentativas de sequestrar estar práticas de amor em lógicas de mercado. Propomos então a biofilia, sobretudo no sentido de garantir a dignidade humana. Dignidade esta que, para Souza (2013, p.103),

ultrapassa a normalidade física. O valor da vida, portanto, vai além da possibilidade de cura física, ou de eficiência, de utilidade. Diante da incapacidade de curar, temos ainda a possibilidade de cuidar de uma pessoa; temos a necessidade de aprender a conviver e respeitar a experiência da morte, do sofrimento, da deficiência.

Recorremos, portanto, ao verbo acalentar como tentativa de síntese para a reflexão acerca do cuidado com o próprio corpo e com o corpo do outro. Primeiro porque assim se conjuga para “distanciá-lo da mercantilização que ronda o autocuidado pelo consumo” (DINIZ; GEBARA, 2022, p.92). Além disso, assim se por causa de sua proximidade com outro verbo: acariciar. Verbo-gesto que deve permanecer no horizonte de todas as formas de cuidado feito “coisa de pele, do corpo, dos dedos fazendo cafuné, das mãos tocando corpos e espalhando sobre eles suaves prazeres (DINIZ; GEBARA, 2022, p.97). Mais ainda, porque a carícia é sensibilidade, mas a transcende. Ela não sequestra a liberdade, não subjuga, faz-se presença e responde aos reclames por ternura e delicadeza daqueles que sofrem. É parte do

cuidado como exercício de amor e aproximação (SOUZA, 2013, p.108-109). Deste modo, quando tomados com seriedade, terminam capazes de direcionar as formas como tratamos de nossas próprias feridas, bem como de que forma seremos bálsamo para as feridas de nossos irmãos.

4.4. TEOLOGIA, ESPERANÇA E TERNURA

Em outro momento, propomos a reflexão sobre a necessidade da desobediência. Agora, parece-nos importante tratar do motor que nos faz acalantar o sofrimento e imaginar um mundo novo. De fato, o problema faz parte do método científico, mas não pode nos aprisionar em pessimismo. É somente porque acreditamos nas intervenções que seguimos com nossas explorações. Por tudo que até aqui explicitamos, parece-nos fundamental encerrar este capítulo com a questão da esperança. Afinal, ela é uma necessidade ontológica (FREIRE, 2013). Vimos que são muitos os impasses, que as condições de possibilidades dos tempos longínquos culminaram em problemas que hoje, se não revisitados, geram imensuráveis sofrimentos.

O panorama construído deu a conhecer algumas das dificuldades em volta das quais se tem reunido força para o enfrentamento. A dureza do chão da realidade, por vezes, desanima. Logo, mesmo diante da exaustão do corpo e da mente, é preciso agarrar-se à esperança, direcionado pela utopia, a construir novos caminhos. Por esperança, no entanto, é preciso distinguir aquela perspectiva que se agarra na possibilidade de abandonar aquilo que se é. Jarrett (2022, p.3) concebe tal diferenciação na relação de pessoas com deficiência. E propõe a superação da “esperança” como cura – e retorno à “normalidade” – pela esperança não-normativa que vê a corporeidade sempre como experiência de inteireza. Nesse sentido, embora tendo explorado pouco a questão, parece-nos razoável conceber a mesma estrutura lógica a todos os corpos dissidentes, explorados por essa normatividade (*disabilities-ability*), mas que em outra face é branca e cis-heteronormativa. Ruim, portanto, não são os corpos, mas a sociedade. Ela é que deve mudar.

É proposital que, assim, insistamos em palavras-chave como ternura, biofilia, amor e acalento. Desejamos somar ao esforço intelectual, as razões sensíveis, pois como afirma Brighenti (2001, p.36), “não há razões para ter medo das razões do coração, quando se busca ser extensão do coração de Jesus.” É evidente que

desejamos pensar tais realidades complexas, mas também é verdade que, através desse esforço, queremos estar ao lado dos que sofrem para sentir, escutar, enxergar e apreender. De tal modo que nossa esperança seja antídoto de toda *retrotopia*, ou seja, das tentativas de reconstruir um passado romantizado a partir das frustrações do tempo presente e do sentimento de impotência na construção do futuro (cf. BAUMAN, 2017). Quiçá estas páginas se transformem em potencial para aqueles que, uma vez ensinados a reprimir o corpo, possam novamente aprender a desfrutar da corporeidade e, assim, (re)construir suas autoimagens e (re)afirmar suas pertencas, no mundo, no cristianismo e na igreja católica.

4.4.1. Acalentar o sofrimento do corpo

De modo igualmente proposital, o verbo acalentar inaugura este último momento porque perpassa a vida. Do acalento do recém-nascido à beira do berço ao acalento do doente à beira do leito (DINIZ; GEBARA, 2022, p.89). Acalentar é também ação de dupla abertura: é para si e para o outro – como toda a antropologia teológica que desejamos evidenciar –. É pressuposto do cuidado enquanto diz respeito a capacidade de sentir. É vetor do egoísmo, “exige intimidade com as próprias entranhas” (DINIZ; GEBARA, 2022, p.93). É próprio do corpo porque ele

pede uma excursão sobre suas fronteiras, seus incômodos e seu prazeres. Falamos em direito ao próprio corpo, seja para nos mantermos vivos do feminicídio ou para decidir sobre um aborto, para um trabalho decente ou para não morrer de fome. O reclame que deveria ser tão natural como sobreviver no próprio corpo está longe de ser pacífico, pois quanto mais vulnerável o corpo [...] mais exposto à destruição se encontra. [...] Acalento de si é proteção contra destruição, é fortalecer-se na sobrevivência (DINIZ; GEBARA, 2022, p.95).

Acalentar, portanto, é tarefa teológica, ou melhor, tarefa cristã. Ademais, é Deus que liberta, a exemplo da escravidão no Egito (Ex 11) e, depois, assume a condição humana (Fl 2,6) para comungar de nossos sofrimentos e alegrias. Acalento é ser-para-os-outros. É “colaborar na criação de novas estruturas, apoiar aquelas que representam um avanço na gestão de qualidade melhor de vida e situar-se bem no campo político à luz da opção solidária com os pobres” (BOFF; BOFF, 2010, p. 87-88). Mas acalento é também ser-para-si, porque doação é diferente de indivíduos assujeitados às práticas de cuidado, pois como afirma Diniz e Gebara (2022, p.91), “quanto mais vulnerável for a mulher, como uma mulher negra pobre ou imigrante indocumentada, mais o dever do cuidado estará entranhado na sua existência.”

Desse modo, só é capaz de diminuir e/ou dar significado ao sofrimento dos corpos quando feito iniciativa e não como imposição. Acalentar é tarefa humana, dever de todos. Relegar às mulheres todas as funções de cuidado com os filhos, doentes e idosos é cultura patriarcal e machista. Por outro lado, ouvir as pulsões da vida, acariciar, envolver-se em relações amorosas é cultura do cuidado. Somente a segunda pode nos levar a algum lugar, onde “o velho com suas opressões terá passado. O novo será dom de Deus e conquista do esforço humano. Continuará na eternidade o que se iniciou na história: o Reino dos libertos” (BOFF; BOFF, 2010, p.130).

4.4.2. Imaginar um mundo de biofilia

Imaginar é outro verbo igualmente poderoso. Da sabedoria feminista, Diniz e Gebara (2022, p.50) recordam que a palavra imaginar “é mãe de toda poesia. Precisa daquilo que não existe para afirmar mais coisas do que aquilo que já existe.” Que seria isso para o cristianismo senão a espera pela plenitude do Reino? Imaginar, portanto, também é tarefa cristã. Trata-se de uma “força constitutiva que pode nos ajudar a inventar mundos melhores para as mulheres, para os homens e para todo o planeta” (DINIZ; GEBARA, 2022, p.51). Aqui, imaginar um mundo de biofilia, assim como o Reino – esperança/utopia –. Não no sentido de estado inalcançável e fonte de frustração, mas como objetivo último. Nesse sentido, Kuzma (2008, p.19) afirma:

Quando a esperança dá lugar à desesperança, tendemos a nos apagar e a nos submeter à dependência alheia. O pathos dá lugar à apatia. É por essa razão que a esperança cristã se alicerça sempre na fé. Elas são companheiras inseparáveis em meio às turbulências decorrentes da fraqueza humana.

Logo, falamos de esperança também em sentido escatológico. “Não é o presente que vai ao futuro, mas o futuro que vem ao presente, como advento que está alicerçado no Cristo ressuscitado, que é o crucificado” (KUZMA, 2008, p.20). Deste modo, colocamo-nos em processo de passagem da norma como antônimo da diversidade para assumi-la feito compromisso com nossos elementos ontológicos mais fundamentais, nosso chamado à comunhão e ao bem, mas nunca desconsiderando nossas incoerências e limitações humanas. Mais uma vez é preciso assinalar tais posições contra aquelas tendencias que, em Bauman (2017), foram descritas como melancólicas, nostálgicas e apegadas ao passado. A espera em Cristo

não é passiva, mas se trata de uma ação. É colocada em prática no cotidiano, por isso não subjaz aos sentimentalismos e neoliberalismos que terminam desejantes de um passado que, tido como glorioso, mostra-se cruel e exige superação.

Com a mensagem cristã, cujo horizonte de realização é apresentado por Jesus, abrimos espaço para a manifestação da vida em plenitude, de novos rostos e corpos, que são paradoxalmente semelhantes e únicos; favorecemos com novos exercícios mentais, uma possibilidade futura de não-estranhamento diante das diferenças. Assim, quiçá seremos capazes de desordenar os velhos esquemas normativos de inteligibilidade, criados pelas instituições para determinar os critérios para aceder aos seus espaços sagrados, sobretudo a partir dos próprios corpos que hoje – ainda – são vistos como imorais ou equivocados (MUSSKOPF, 2022, p.32-34). Ainda mais, exercício imaginativo, que não é mera elucubração, contempla a promessa da Revelação e nos comunica um horizonte verdadeiramente humano que direciona, por fim, qual mundo devemos construir e de que modo devemos nos relacionar: da repressão à biofilia.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Pena, que pena, que coisa bonita, diga
Qual a palavra que nunca foi dita, diga
 [...] Qualquer maneira de amor vale a pena
 Qualquer maneira de amor vale amar”

(GAL COSTA, 2021, grifo nosso).

Nosso itinerário, por fim, revela a necessidade de abandono dos velhos esquemas normativos de inteligibilidade para dar lugar à uma antropologia integral, de acalento do sofrimento e esperança de um futuro pleno. Trata-se de tarefa complexa e inacabada, mas contemplada na promessa do mundo novo. Ela exige a postura do samaritano, interroga-nos, como Francisco na *Fratelli Tutti* (FT, 2020, n.70):

debruçar-nos-emos para tocar e cuidar das feridas dos outros? Abaixar-nos-emos para levar às costas o outro? Este é o desafio atual, de que não devemos ter medo. Nos momentos de crise, a opção torna-se premente: poderíamos dizer que, neste momento, quem não é salteador e quem não passa ao largo, ou está ferido ou carrega aos ombros algum ferido.

No primeiro bloco, fizemos um percurso histórico na tentativa de uma síntese mais justa possível. Contemplamos como a antropologia cristã se desenvolveu tendo em si os fundamentos da filosofia helenista. Passamos pelos grandes conflitos que permearam o processo de consolidação da tradição. Dos dualismos e heresias às questões da criação, do pecado, da graça e da redenção. Vimos como aquelas condições de possibilidade culminaram em visões pessimistas do ser humano, vezes condicionando a ação salvífica de Deus e, em outros momentos, dando excessivo acento sobre a corrupção da humanidade que ela mesmo passou a ser vista como negativa. Depois, pudemos entender como a doutrina se voltou ao corpo, sexo e feminilidade com desconfiança. No entanto, já nesse momento, conhecemos correntes antropológicas distintas daquela que eventualmente se tornou corrente. Vislumbramos como a mística e a corporeidade ensaiam, há muito, formas de viver onde o cotidiano, a beleza e a virtude das boas relações têm centralidade.

No segundo capítulo, discutimos quais as consequências da antropologia para a ética. Vimos que o pessimismo está no gérmen da moral rigorista de ascese no

sentido de negação da própria existência. Mas, na tentativa de superação destes impasses, esclarecemos que outra noção de humano-corpo pode fundamentar a nova teonomia. Aqui, dando espaço para a liberdade, a autonomia e a responsabilidade à luz de um novo momento histórico. Nesse sentido, consolidamos uma perspectiva de inclusão de novas experiências (e corpos) que, outrora colocados à margem da sociedade e da Igreja, agora se apresentam como lugares teológicos. Como resultado, imagem e semelhança significam que a diversidade é expressão de Deus. Logo, tanto na questão da sexualidade quanto nas questões familiares, aceitamos (re)pensar nossos padrões de “normalidade”.

Por fim, entramos em um momento propositivo, de consolidar a biofilia através do cuidado. Vimos que se o exercício do momento anterior se concretiza, é possível construir outra realidade com sensibilidade e amor. De uma nova compreensão do humano, uma nova forma de enfrentar os desafios: das doenças, da morte, da intervenção da técnica e da desigualdade social. Aqui, exploramos também de que formas a teologia pode se relacionar com a bioética: contornando os absolutos, favorecendo a espiritualidade, reconhecendo a ontologia humana, incentivando o compromisso. Concluímos com verbos-chave para o processo: acalentar, imaginar e esperar. Todos conjugados ativamente e contra as frustrações porque alicerçados numa utopia que não é fantasiosa, mas direciona nossas atitudes.

Além dos tópicos da dissertação, concluímos uma jornada pessoal, de modo que as páginas foram escritas para possíveis interlocutores, sim, mas também para solidificar convicções que vêm sendo construídas desde o início de nossa graduação. Boa parte das interrogações que buscamos responder nasceram de nossa própria experiência. Daí o encantamento. Elas felizmente ressoam nas vidas de outras pessoas. Sendo assim, fizemos desta jornada uma dupla tentativa, também de contribuir com aqueles que sofrem por motivos iguais ou semelhantes, para que façam passagem da repressão ao cuidado, do recalque à aceitação e da culpa ao carinho. O fizemos conscientes de que, ainda que concentrado na figura de poucas pessoas, trata-se de esforço a ser solidificado à muitas mãos. Além do mais, sabendo que este é um caminho a ser percorrido durante toda a vida, como ferido ou como aquele que o carrega.

A perspectiva da pesquisa, em seu turno, não se encerra aqui. Contemplamos a necessidade de teorias inclusivas e práticas emancipatórias em teologia (e nos estudos de religião) e nos comprometemos com elas. Nosso planejamento contempla,

ainda, uma continuação entre o que foi desenvolvido no mestrado e aquilo que apresenta potencial para o doutorado. É de nosso interesse também a publicação do conteúdo aqui trabalhado, em parâmetros semelhantes ao que fizemos com nosso terceiro capítulo, transformando-o em artigo, sem, no entanto, excluir a divulgação científica em outros espaços de nosso horizonte.

Ressaltamos, por fim, a necessidade do espírito crítico como antecedente de tudo que aqui propomos, mesmo que isto tenha permanecido implícito. É preciso saber quando e onde obedecer e desobedecer, continuar e romper, manter e descartar, definir e generalizar. Em outras palavras, precisamos de uma ciência (também teológica) que seja capaz de considerar as variáveis da vida, que possa “dirigir o ‘fazer’ [...] com prudência e tolerância, entre os apertados limites do necessário e do possível” (SOUZA, 2009², p.118). E que aos mesmos moldes possamos construir nossas relações: com atenção, compaixão, abertura e inclusão. Chegou o momento de concretizar nosso *sonho maior*, sonho-aposta de um mundo pleno, através do qual nos salvaremos do “vale da morte” e chegaremos à “campina verdejante” seguros da promessa do Bom Pastor: “nada temas; eu estou contigo” (Sl 23) (BOFF, 2022, p.94).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 25ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2014.

ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent theology**: theological perversions in sex, gender and politics. London: Taylor & francis, 2000.

ARAÚJO, José William Corrêa de. **A noção de consciência moral em Bernhard Häring e sua contribuição à atual crise de valores**. Orientador: Nilo Agostini. 2007. Tese (Doutorado em Teologia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/10103/10103_1.PDF>. Acesso em: 20 jan. 2022.

BAERTSCHI, Bernard. **Ensaio filosófico sobre a dignidade**: Antropologia e ética das biotecnologias. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 347p.

BAUMAN, Zygmunt. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 228p.

BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BENTO XVI. **Deus Caritas Est**. São Paulo: Paulinas, 2013.

BENTO XVI. **Carta Apostólica**: Santa Hildegarda de Bingen, Monja Professa da Ordem de São Bento, é proclamada Doutora da Igreja universal. Roma, 2012.

BÍBLIA. Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.

BINGEMER, Maria Clara; FELLER, Vitor Galdino. **Deus Trindade**: a vida no coração do mundo. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2009. 173p.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. 52 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOFF, Leonardo. **Habitar a terra**: qual p caminho para a fraternidade universal? Petrópolis: Vozes, 2022.

BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 296p.

BOFF, Leonardo. **Os animais, portadores de direitos e devem ser respeitados**. 2017. Disponível em:<<https://leonardoboff.org/2017/11/11/os-animais-portadores-de-direitos-e-devem-ser-respeitados/>>.

BRIGHENTI, Agenor. **A igreja do futuro e o futuro da igreja**: perspectivas para a evangelização no terceiro milênio. São Paulo: Paulus, 2001.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do “sexo”. São Paulo: N-1 Edições, 2019. 400p.

CAMPOS, Augusto de. **Poesia da recusa**. São Paulo: Perspectiva, 2011. 364p.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. A despatriarcalização de Deus na teologia feminista. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 29, n. 3, p.1-12, 2021. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2021000300201&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 09 jan. 2023.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. A leitura da criação e da antropologia teológica a partir das relações de gênero. **Interações – Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v.7, n.11, p.146-163, jan./jun.2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6194>>. Acesso em: 01 jan. 2023

CHATTERJEE, Sandra; LANG, Siglinde. Renegotiating art and civic engagement: the festival *7hoch2* as a hands-on platform for co-creating urban life. In: BERGER, Hilke Marit; ZIEMER, Gesa (orgs.). **Perspectives in metropolitan research: new stakeholders of urban change: a question of culture and attitude?** 4. vol. Jovis: Berlin, 2017. p.94-107.

CHEMIN, Marica Regina Chizini; SOUZA, Waldir. Dignidade e finitude. **Revista de Cultura teológica**, São Paulo, n. 90, p.261-278, jul./dez. 2017. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i90.32810>>. Acesso em 05 mai. 2022.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta **Placuit Deo**: sobre alguns aspectos da salvação cristã. Roma, 2018.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História do corpo**: As mutações do olhar. O século XX. 3 vol. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 615p.

CORBIN, Alain. **Introdução**. In: Alain Corbin; Jean-Jacques Courtine; Georges Vigarello (Orgs.). *História do Corpo*: as mutações do olhar. O século XX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p.7-12.

DIDAQUÉ. O catecismo dos primeiros padres para as comunidades de hoje. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1989.

DINIZ, Débora; GEBARA, Ivone. **Esperança feminista**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2022.

DURRWELL, François-Xavier. **Nuestro Pai**: Dios en su misterio. Salamanca: Suigeme, 1990.

ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 1 vol. Madrid: Editorial Trotta, 1990a. 642p.

ESPANCA, Florbela. **Antologia poética**. São Paulo: Martin Claret, 2015.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Pós-modernidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2010. 102p.

FISCHER, Marta Luciane et al. Da ética ambiental à bioética ambiental: antecedentes, trajetórias e perspectivas. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.24, n.2, p.391-409, abr./jun. 2017. DOI: 10.1590/S0104-59702017000200005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/hcsm/a/RWy3SRiRfxx8yZXSxrtvQC/?lang=pt>>. Acesso em: 28 out. 2021.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: as confissões da carne. 4 vol. São Paulo: Paz e Terra, 2020. 526p.

FRANCISCO. Exortação apostólica **Amoris Laetitia**: sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016. 280p.

FRANCISCO. Carta encíclica **Fratelli Tutti**: sobre a fraternidade e amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020. 216p.

FRANCISCO. Exortação apostólica **Gaudete et Exsultate**: Sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018. 112p.

FRANKL, Viktor Emil. Em busca de sentido: **Um psicólogo no campo de concentração**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2021.

FREIRE, Ana Ester Pádua. Perversão teológica: notas sobre a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid. **Periódicus**, n.14, v.1, p.91-104, nov.2020-abr.2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/37042>>. Acesso em: 07 out. 2021

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GARCIA RÚBIO, Afonso. **Unidade na pluralidade**: o ser humano a luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 2007. 578p.

GARRAFA, Volnei. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. **Revista Bioética**, v.13, n.1, p.125-134, 2005. Disponível em: <https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/97/102>. Acesso em: 01 jan. 2023.

GATT, Pablo. A sexualidade em questão: o Pecado Original de Adão e Eva e o caráter negativo do ato sexual na Summa Theologiae(1273), de Tomás de Aquino. **Rev. Hist. UEG-Morrinhos**, v.8, n.2, p.1-14, jul./dez. 2019. Disponível em:<<https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/8932>>. Acesso em: 01 jan. 2023.

GULLAR, Ferreira. **Toda poesia**. São Paulo: Companhia das letras, 2021.

HILBERATH, Bernd Jochen et al. **Manual de dogmática**. Tradução de Ilson Kayser, Luís Marcos Sande e Walter Schlupp. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HILST, Hilda. **Júbilo, memória, noviciado da paixão**. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

HOMEM, Maria. **Impasses do sujeito contemporâneo: Corpo, afeto, pólis**. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BlZemB0kVek>>. Acesso em: 5 out. 2020.

JARRET, Madeleine. Bodies of hope: temporality, disability, and the God of uncontrollable mystery. **Philosophy & theology**, Charlottesville, *Online first*, p.1-19, out. 2022. Disponível em: <https://www.pdcnet.org/philtheol/content/philtheol_2022_0999_10_7_144>. Acesso em: 20 dez. 2022.

JOÃO PAULO II. **Teologia do Corpo: O amor humano no plano divino**. 2. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2019. 604p.

JOÃO PAULO II. **Veritatis splendor**. São Paulo: Paulinas, 1998.

JUNG, Carl. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

JÚNIOR, Nilo Ribeiro. Uma teologia moral desde as alteridades as juventudes. In: Leo Pessini; Ronaldo Zacharias (Orgs.). **Ética teológica e juventudes: interpelações recíprocas**. 2. Vol. Aparecida: Editora Santuário, 2014. p.9-54.

KESSLER, Hans. Cristologia. In: HILBERATH, Bernd Jochen et al. **Manual de dogmática**. Tradução de Ilson Kayser, Luís Marcos Sande e Walter Schlupp. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p.219-397.

KUZMA, Cesar Augusto. Da esperança à teologia da esperança: uma reflexão sobre o caminhar da esperança cristã em Jürgen Moltmann. **Revista Caminhando**, São Bernardo do Campo, v.13, n.22, jul.-dez. 2008. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/1039/1076>>. Acesso em: 1 jan. 2023.

BEAUCHAMP, Paul. Adão. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004, p.97.

LADARIA, Luis Francisco. **Introdução à Antropologia Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 1998. 152p.

LANDO, George Andre; CUNHA, Sabrina Gislana Costa da; SOUZA LIMA, Maria Madalena de. A função social da família na promoção do direito à educação. **Revista Jurídica**, [S.l.], v. 2, n. 43, p. 622 - 655, fev. 2017. ISSN 2316-753X. Disponível em: <<http://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/RevJur/article/view/1860/1231>>. Acesso em: 10 mar. 2022. doi:<http://dx.doi.org/10.26668/revistajur.2316-753X.v2i43.1860>.

LIMA, Luís Corrêa. **Teologia e os LGBT+:** perspectivas históricas e desafios contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2021.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica.** 2 vol. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011. v. 1. 300p.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica.** 2 vol. São Paulo: Edições Loyola, 2016. v. 2. 274p.

MELO, Amarildo José de. A igreja em diálogo com a pós-modernidade. **Horizonte Teológico**, Belo Horizonte, v.10, n.20, p.9-27, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1WkEuePG_egTWHvG-F_5nISUiHRdAaNXU/view>. Acesso em: 01 jan. 2023.

MELO, Amarildo José de. **Jansenismo no Brasil:** traços históricos de uma moral rigorista. Aparecida: Editora Santuário, 2014.

MENEGON, Carolina; SILVA, Enio Waldir da. A sexualidade feminina e a psicanálise: rompendo as amarras da moral sexual cristã e do sexo como reprodução. **Gênero & Direito**, [S. l.], v. 4, n. 3, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/ged/article/view/25975>>. Acesso em: 11 ago. 2022.

MOULIN, Anne Marie. O corpo diante da medicina. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História do corpo:** As mutações do olhar. O século XX. 3 vol. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MOREIRA, Suzana Regina. **O corpo é o que nos une:** uma antropologia teológica integral a partir da teologia da libertação latino-americana. 152f. Orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. 2021. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: < <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/projetosEspeciais/ETDs/consultas/conteudo.php?strSecao=resultado&nrSeq=53252@1>>. Acesso em: 05 jun. 2022.

MUSSKOPF, Andre Sidnei. Teologia queer e grupos cristãos lgbtqia+ na américa latina. **Interações**, v. 16, n. 1, p. 208-216, 30 mar. 2021. ISSN 1983-2478. Disponível em:<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/25402>>. Acesso em: 13 mar. 2022. doi: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2021v16n1p208-216> .

MUSSKOPF, Andre Sidnei. “Viado, travesti e sapatão vão fazer des/ordenação”: reflexões sobre ministérios ordenáveis e possibilidades queer. **Coisas do gênero: rev. de estudos feministas em gênero e religião**, v.8, n.2, p.23-39, jul./dez. 2022. ISSN 2447-2654. Disponível em: <<http://revistas.est.edu.br/index.php/genero/article/view/1970>>. Accessi em: 03 jan. 2023.

NENHUMA dor. Intérprete: Gal Costa. Rio de Janeiro: Biscoito fino, 2021. 1 CD (35min.).

OLIVEROS, Roberto. História de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (orgs.). **Mysterium liberationes**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. 1 vol. Madrid: Editorial Trotta, 1990. p.17-50.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Sexual and Reproductive Health**. WHO, 2006. Disponível em: <http://www.who.int/reproductivehealth/topics/sexual_health/sh_definitions/en>. Acesso em: 11 mar. 2022;

PALAU, José Roberto Fortes. **A força salvífica da mortificação**: proposta de uma nova reflexão teológico-pastoral acerca da mortificação cristã. Orientador: Alfonso Garcia Rúbio. 2007. 238f. Tese (Doutorado em Teologia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=10064@1>>. Acesso em: 23 mai. 2022.

PAULO VI. **Gaudium et Spes**: sobre a Igreja no mundo hoje. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1998. 144p.

PASSOS, João Décio. Prefácio: quem nos separaá? In: LIMA, Luís Correa. **Teologia e os LGBT+**: perspectivas históricas e desafios contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2021, p.7-12.

PESSINI, Leo. A bioética hoje e o risco dos fundamentalismos: identificando e comentando alguns receios, anseios e devaneios. In: Maria Inês de Castro Millen; Ronaldo Zacharias (Orgs.). **Fundamentalismo**: desafios à ética teológica. Aparecida: Editora Santuário; São Paulo: Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2017, p.271-304.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Recuperar a criação**: por uma religião humanizadora. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

RANHEL, André Silva. História do corpo na idade média: representações, símbolos e cultura popular. **Veredas da História**, [online], v.11, n.1, p.10-31, jul. 2018. ISSN: 1982-4238. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/rvh/article/view/47892>>. Acesso em: 02 jan. 2023.

ROCHETTA, Carlo. **Hacia una teología de la corporeidad**. Turín: Ediciones Paulinas, 1990.

SANCHES, Mário Antonio. O diálogo entre teologia e ciências naturais. **O Mundo da Saúde**, [S.l.], v. 31, n. 2, p. 179-186, abr. 2007. Disponível em: <<https://revistamundodasaude.emnuvens.com.br/mundodasaude/article/view/893>>. DOI: 10.15343/0104-7809.200731.2.5.

SANCHES, Mário Antonio. **Bioética: ciência e transcendência**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 135p.

SANCHES, Mario Antonio; SIMÃO-SILVA, Daiane Priscila. Planejamento familiar: do que estamos falando? **Revista Bioética**, Brasília, v.24, n. 1, 2016, p.73-82. ISSN 1983-8042. Disponível em: <https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/1113/1403>. Acesso em: 5 mar. 2020.

SATTLER, Dorothea; SCHNEIDER, Theodor. Doutrina da criação. In: HILBERATH, Bernd Jochen et al. **Manual de dogmática**. Tradução de Ilson Kayser, Luís Marcos Sande e Walter Schlupp. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p.114-213.

SERRATO, Andreia Cristina. **Mística e corporeidade: experiência, ética e práxis em Simone Weil**. Orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. 2015. 327 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=30412@1>>. Acesso em: 29 abr. 2022.

SIENNA, Ernesto Lázaro. A encarnação como culminância da dignidade humana segundo o prólogo de João. **Revista Pistis Praxis**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 179-203, set. 2011. ISSN 2175-1838. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/14327>>. Acesso em: 6 jun. 2019. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/pp.v3i1.14327>.

SILVA, Adilson Fábio Furtado; et al. Por uma ética social da misericórdia: da compaixão à justiça para com os pobres e marginalizados. In: ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inês de Castro (Orgs.). **A moral do Papa Francisco: um projeto a partir dos descartados**. Aparecida: Editora Santuário, 2020. p.77-111.

SINNER, Rudolf von. Ecclesiology ecuménica: possibilidades e limites. **Revista Teocomunicação**, São Paulo, v.41, n.1, p.55-68, 2011. Disponível em:<<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/9202>>. Acesso em> 4 nov. 2022.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública: novas abordagens numa perspectiva global. **Numen – Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v.13, n.1 e 2, p.325-357, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21825#:~:text=A%20religi%C3%A3o%20n%C3%A3o%20abandonou%20a,evitar%20tanto%20excesso%20quanto%20insufici%C3%94ncia.>>>.

SOHN. Anne-Marie. O corpo sexuado. In: Alain Corbin; Jean-Jacques Courtine; Georges Vigarello (Orgs.). **História do corpo: as mutações do olhar. O século XX**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p.109-154.

SOUZA, Evergton Sales. Jansénisme et réforme de l'Eglise dans l'Amérique portugaise au xviii siècle. **Revue de l'histoire des religions**, v.2, p.201-226, 2009¹.

Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rhr/7232?lang=en>>. Acesso em: 15 jan. 2023.

SOUZA, Waldir. A espiritualidade como fonte sistêmica na Bioética. **Revista Pistis Praxis**, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 91-121, out. 2013. ISSN 2175-1838. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/8684>>. Acesso em: 15 set. 2020. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/revistapistispraxis.7676>.

SOUZA, Waldir. **Da heurística do temor à práxis do amor**: Estudo teológico-moral sobre “O princípio responsabilidade” em Hans Jonas. Orientador: Abimar Oliveira de Moraes. 2009². 295 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=15628@1>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

TRASFERETTI, José Antonio. A lógica inclusiva do Evangelho: renovada esperança para a comunidade LGBT+. In: Ronaldo Zacharias; Maria Inês de Castro Millen (orgs.). **A Moral do Papa Francisco**: um projeto a partir dos descartados. Aparecida: Santuário, 2020.

TRASFERETTI, José Antonio; DUQUE, Tiago. Francisco, juventude e diversidade sexual: caminhos para a Ética Teológica. In: Leo Pessini; Ronaldo Zacharias (Orgs.). **Ética teológica e juventudes**: interpelações recíprocas. Vol 2. Aparecida: Santuário, 2013.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. 868p.

VAGGIONE, Juan Marco. A política da dissidência: o papel de católicas pelo direito de decidir na América Latina. In: JURKEWICZ, Regina Soares (org.). **Entre dogmas e direitos**: religião e sexualidade. Jundiaí: Maxprint, 2017. p.77-102.

VALLE, Edênio. A Igreja Católica ante a Homossexualidade: Ênfases e Deslocamentos de Posições. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n.1, 2006, p. 153-185. ISSN 1677-1222. Disponível em:<https://www.pucsp.br/rever/blue1_2006/p_valle.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2022.

VALLE, Edênio. A Igreja Católica ante a homossexualidade: contextualizações e indicações pastorais. **Revista Vida Pastoral**, São Paulo, v.55, n.297, jul. – ago. 2014. ISSN 0507-7184. Disponível em: <<https://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-pastorais/a-igreja-catolica-ante-a-homossexualidade-contextualizacoes-e-indicacoes-pastorais/>>. Acesso em: 20 jan. 2022.

VAN DE POLL, Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira. **A espiritualidade de Hildegard von Bingen**: profecia e ortodoxia. Orientadora: Ana Paula Tavares Magalhães. 2009. 211 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08032010-113221/pt-br.php>>. Acesso em: 04 abr. 2022.

VIDAL, Marciano. **Nova moral fundamental**: o lar teológico da Ética. Aparecida: Editora Santuário; São Paulo: Paulinas, 2003. 912p.

VIDAL, Marciano. **Sexualidade e condição homossexual na moral cristã**. Tradução de Marcelo C. Araújo. Aparecida: Ed. Santuário, 2008.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WINK, Walter *et al.* **Homossexualidade**: perspectivas cristãs. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

ZACHARIAS, Ronaldo. Repensando a moral sexual, uma leitura da sexualidade à luz dos fundamentos da moralidade propostos por Francisco. In Ronaldo Zacharias; Maria Inês de Castro Millen (orgs.). **A Moral do Papa Francisco**: um projeto a partir dos descartados. Aparecida: Santuário, 2020.

ZEFERINO, J.; BOFF, C. Ética Barthiana e Teologia Pública: Contribuições para a Teologia da Cidadania. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, [S.l.], v. 17, n. 1, p. 146-167, maio 2017. ISSN 1677-1222. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/32712>>. Acesso em: 04 jan. 2020. doi: <<https://doi.org/10.23925/1677-1222.2017vol17i1a8>>.

ZANATTA, Amanda Amorim; et al. Biofilia: produção de vida ativa em cuidados paliativos: más vida en días paliativos. **Saúde em Debate**, [S. l.], v. 43, n. 122 jul-set, p. 949–965, 2019. Disponível em: <<https://saudeemdebate.emnuvens.com.br/sed/article/view/1943>>. Acesso em: 4 ago. 2022.