

UNIVERSIDADE GAMA FILHO
ANTONIO LUIZ MARTINS DOS REIS

*SEXUALIDADE, ÉTICA E O PRINCÍPIO DO CONSENTIMENTO EM
ALAN SOBLE*

RIO DE JANEIRO
2006

UNIVERSIDADE GAMA FILHO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O autor, abaixo assinado, **autoriza** as Bibliotecas da Universidade Gama Filho a reproduzir este trabalho para fins acadêmicos, de acordo com as determinações da legislação sobre direito autoral, nos seguintes formatos:

(x) Fotocópia (x) Meio digital

Assinatura do autor: _____

DEDICATÓRIA

Ao meu estimado companheiro de vida, David Ian Harrad, que me acompanha nos últimos dezesseis anos, sempre com muito afeto, carinho e muitíssima paciência.

In memoriam à minha mãe, Maria Conceição Müller dos Reis (1931-2003), com quem aprendi que mudança é possível. Aos 14 anos, quando revelei para ela a minha homossexualidade, me mandou para um médico para me curar. Já, aos 27 anos, aceitou meu companheiro, até se propondo a casar com ele para resolver o problema da permanência dele no Brasil.

In memoriam à Marcela Prado, travesti que conheci em 1987 e foi minha amiga até sua morte em 2004. Tornou-se uma das maiores lideranças da área dos direitos humanos dos homossexuais. Ensinou-me a ser mais franco, sincero e transparente.

AGRADECIMENTOS

Para realizar este trabalho, contei com a ajuda inestimável de várias pessoas e instituições. Gostaria de agradecer especialmente:

À minha simpática doutora e orientadora Professora Doutora Maria da Penha Felício dos Santos de Carvalho.

Ao Doutor em Filosofia, Alan Soble, pela paciência e compreensão em me dar base filosófica para a dissertação, através dos inúmeros e-mails que trocamos.

À Professora Doutora Araci Asinelli da Luz, Professor Doutor Filipe Ceppas de Carvalho e Faria, Professora Doutora Mary Neide Damico Figueiró, Ires Falcade, Simone Valêncio, Igo Martini e Enéias Pereira pela leitura e reflexão.

À Professora Doutora Maria do Carmo de Andrade Silva, que me abriu os horizontes no estudo da educação sexual.

Aos meus colegas de turma de mestrado, pela troca de conhecimentos e afeto.

Aos professores e funcionários do Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Gama Filho, em especial ao Professor Doutor Edson Peixoto de Resende Filho.

Ao meu grande mestre na defesa e promoção dos direitos humanos dos homossexuais, Professor Doutor Luiz Mott.

Ao meu companheiro, David Ian Harrad, pela compreensão e apoio na execução deste trabalho.

À Romy Elisabeth Oncken pela colaboração na realização deste trabalho.

Às equipes do Grupo Dignidade, do Centro Paranaense da Cidadania e os militantes do Movimento de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais pelo incansável trabalho na área de direitos humanos e sexualidade.

“O consentimento mútuo livre e informado é, na ausência de danos a terceiros, suficiente para que atos sexuais sejam morais. Nenhuma lei de Deus ou da natureza é suplementar a este princípio básico de relações corretas entre as pessoas.”

Alan Soble

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: SEXUALIDADE E FILOSOFIA	14
CAPÍTULO 2: PROCRIAÇÃO E PRAZER.....	36
CAPÍTULO 3: DA HETERONOMIA PARA A AUTONOMIA DA SEXUALIDADE..	53
CAPÍTULO 4: CONSENTIMENTO EM SOBLE	68
CONCLUSÃO.....	82
REFERÊNCIAS.....	91
ANEXO 1 – BIOGRAFIA DE ALAN SOBLE	94
ANEXO 2 – TRADUÇÃO DO PREFÁCIO DO LIVRO “SEXUAL INVESTIGATIONS,” ESCRITO POR ALAN SOBLE	96
ANEXO 3 – TRADUÇÃO DO CAPÍTULO “ÉTICA” DO LIVRO “SEXUAL INVESTIGATIONS,” ESCRITO POR ALAN SOBLE	101

RESUMO

Esta dissertação tem como propósito refletir sobre a ética no exercício da sexualidade a partir de uma análise da literatura e das discussões levantadas na obra do filósofo norte-americano Alan Soble, culminando em uma reflexão sobre o princípio de consentimento conforme exposto por esse autor. A sexualidade tem sido objeto de pouca reflexão dentro do discurso filosófico ocidental. Para examinar este fenômeno da proscricção da sexualidade da esfera filosófica, a dissertação volta-se em primeiro lugar aos primórdios da filosofia na Grécia Antiga, verificando-se diversos conceitos de amor, e a dicotomia entre a pureza do espírito e a impureza dos desejos e atos carnis. Na seqüência, analisa-se a forma como a visão filosófica grega quanto à impureza da sexualidade foi apropriada e progressivamente transformada pelo cristianismo, tornando-a pecado, abominação, em todos os casos exceto quando praticada dentro do matrimônio visando à procriação. Observa-se ainda que a evolução desta tendência se deu na sua migração da Igreja para o Estado, associada ao desejo da preservação do regime do mercado e do patrimônio, caracterizada pelas mais diversas formas de repressão da expressão da sexualidade, sendo as mais cruéis a criminalização, e depois a classificação como patologias, das condutas sexuais fora do padrão unilateralmente imposto. No desenvolvimento desta reflexão, passa-se a contrapor a imposição heteronômica de normas éticas de conduta sexual, à capacidade do próprio indivíduo determinar com autonomia o que é sexualmente ético. O desfecho dessa progressão reflexiva é o enfoque dado por Alan Soble ao princípio do consentimento mútuo livre e dialogado como base essencial para a eticidade das relações sexuais.

Palavras-chave: Ética; Sexualidade; Consentimento.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to reflect on human sexuality being exercised in an ethical manner, based on analysis of the literature and on the discussions raised in the works of the North American philosopher Alan Soble, culminating in a reflection on the principle of consent as put forward by this author. Traditionally, sexuality has been the object of little reflection within occidental philosophy. In order to examine this phenomenon of sexuality as a philosophical outcast, the dissertation begins by returning to the early philosophers of Ancient Greece, examining diverse concepts of love and the dichotomy between spiritual purity and the impurity of carnal desires and acts. An analysis is then made of the way in which the view held by Greek philosophy as to the impurity of sexuality was appropriated and progressively transformed by Christianity, becoming a sin, an abomination, whenever practiced in any way other than within marriage with a view to procreation. It can be further observed that the evolution of this tendency took place in its migration from the Church to the State, associated with the desire to preserve the capitalist regime, characterised by the most diverse forms of sexual repression, the most cruel of which were the criminalization, followed by the classification as illnesses, of sexual behaviour different to the unilaterally imposed Standard. As part of the development of this reflection, a distinction is made between the heteronomous imposition of ethical standards of sexual behaviour and the ability of the individual to determine autonomously what is sexually ethical. The reflection is brought to a conclusion by considering the focus given by Alan Soble to the principle of free, dialogued, mutual consent as the essential basis for the ethicality of sexual relations.

Key-words: Ethics; Sexuality; Consent.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo fazer uma reflexão crítica sobre sexualidade e ética, a partir do pensamento do filósofo norte-americano, Alan Soble, sobretudo a partir do capítulo “Ética” de sua obra *Sexual Investigations*¹, concluindo com enfoque especial no princípio de consentimento.

Soble é um dos principais filósofos contemporâneos cuja obra trata da sexualidade, problema pouco abordado ao longo da tradição filosófica, porém de extrema importância no campo da ética. Em particular, interessei-me pela originalidade do princípio do consentimento apresentado por Soble como contribuição para a discussão da ética no que diz respeito às atividades sexuais².

Soble se diferencia de muitos dos filósofos que abordam a temática da ética e sexualidade porque tradicionalmente o que se discute com maior frequência são as questões relacionadas, por exemplo, à eticidade do aborto, da contracepção, da fidelidade conjugal, do incesto e da pedofilia. O tema da repressão sexual, comum nas obras de vários filósofos contemporâneos, também não é o enfoque da discussão levantada por Soble.

Soble abre a discussão para uma reflexão sobre aspectos talvez mais atuais do exercício da sexualidade, menos com base em valores morais tradicionais, mais

¹ A biografia resumida da vida e das obras de Alan Soble se encontra no Anexo 1 desta dissertação. Ademais, um apanhado geral da obra “*Sexual Investigations*” é apresentado no Anexo 2, que consiste no próprio prefácio do livro. A tradução integral do capítulo Ética do livro acima citado se encontra na íntegra no Anexo 3 da presente dissertação. A tradução destes documentos foi feita pelo autor da dissertação.

² Nesta dissertação, o termo “sexualidade” será utilizado de forma abrangente, para englobar os aspectos biológicos, psicológicos, sociais e culturais da vivência e expressão sexual dos indivíduos. Já os termos “fazer sexo”, “atividade sexual” e “relação sexual” serão utilizados para se referir à prática da sexualidade.

voltada para a realidade das múltiplas expressões da sexualidade que ocorrem nos dias de hoje.

A discussão promovida por Soble expõe pontos de vista divergentes sobre a eticidade de atividades sexuais que inegavelmente acontecem, mas a respeito das quais não se costuma discutir com tanta abertura no discurso filosófico. No desenvolvimento desta discussão, o que transparece é o importante papel da autonomia dos indivíduos ao se relacionarem sexualmente. O desdobramento deste argumento se encontra na defesa do consentimento como princípio fundamental na definição do que é ético numa atividade sexual, não tanto a partir da moral³ predominante na sociedade, quanto a partir da autonomia dos indivíduos envolvidos, desde que não prejudiquem a terceiros cujo consentimento não tenha sido dado.

O capítulo “Ética” inicia traçando o perfil do que Soble chama de “Cenários Sombrios”, nos quais a sexualidade fica relegada ao plano do pecado e da repressão, a partir da visão ética de Santo Agostinho, São Paulo, São Tomás de Aquino e Kant. Em seguida, examina os argumentos destes mesmos filósofos sobre a moralidade da contracepção, acrescentando à reflexão os posicionamentos dos Papas Paulo VI e João Paulo II, entre outros.

Em seguida, Soble passa a versar sobre a “re-erotização”, que seria, entre outras coisas “reconquistar a capacidade de ter prazer de atos, parceiros e zonas tabus do corpo” (SOBLE, 1996, p. 15), deixando para trás a sexualidade reprimida tradicionalmente defendida.

Ele reflete também sobre a moralidade da atividade sexual como a expressão e o reforço de amor entre pessoas, independentemente de ter a procriação como finalidade, postulando que a partir desta lógica, também poderiam ser éticas as relações sexuais entre parceiros homossexuais que se amam. Nesta discussão, examina os argumentos do filósofo Richard Mohr.

Soble desenvolve ainda reflexões sobre a atividade sexual como uma “necessidade humana básica” (SOBLE, 1996, p. 23), do ponto de vista do homem, e também da mulher. A partir disto surge uma discussão sobre a igualdade de direitos

³ Nesta dissertação, serão usados de forma indiferenciada os termos “ética” e “moral”, sendo que a palavra *ética* deriva do grego e significa, em geral, a ciência da conduta, enquanto a palavra *moral* deriva do latim, possuindo o mesmo significado.

sexuais da mulher e a moralidade do aborto. Analisa opiniões de filósofos como Janice Moulton, Ellen Willis, Catherine MacKinnon e Sidney Callahan.

O autor pondera se não teríamos uma ética *sui generis* em relação à atividade sexual, no sentido de perdoarmos atos sexuais prejudiciais (como o assédio sexual, por exemplo) com maior facilidade do que perdoaríamos atos prejudiciais não sexuais (assaltos armados, por exemplo), a partir do argumento que quando a pessoa age sob forte paixão ela perde a noção do correto. Soble acredita no contrário, que na maioria das vezes somos menos tolerantes nos nossos julgamentos da má conduta sexual. Esta reflexão envolve discussões sobre a violência sexual, o estupro e o adultério, examinando argumentos de Bertrand Russell, Susan Brownmiller, Bonnie Steinbock, Matthew Arnold e Victoria Woodhull.

Por fim, Soble reflete sobre o “natural” e o “antinatural” no que diz respeito à atividade sexual, a partir de argumentos de Aquino e Kant, contrastando-os com visões liberais. Assim, vêm à tona questões como o sexo oral, anal, grupal e homossexual, a contracepção, a promiscuidade, a prostituição, a pornografia, a masturbação, a bestialidade, as várias parafilias, o sadomasoquismo e o incesto, por exemplo.

A discussão sobre ética e sexualidade leva inexoravelmente ao princípio do consentimento. Soble analisa exaustivamente esta questão, considerando uma grande variedade de situações em que o consentimento pode surgir, analisando inclusive o que chama de “palavras polissêmicas”, como por exemplo quando uma pessoa diz “não” ao ato sexual, embora queira dizer “sim”, e a dificuldade de saber se ela está consentindo ou não. Também reflete sobre o que denomina de “paternalismo moral”, concepção segunda a qual a pessoa não tem autonomia suficiente para saber o que é bom para ela e, a partir daí, Soble questiona se é moral a pessoa sair prejudicada de alguma forma da relação sexual, mesmo tendo consentido voluntariamente. Nesta discussão, Soble leva em consideração as opiniões de autores como Raymond Belliotti, Pat Califia, Ann Ferguson, Marilyn Frye, Igor Primoratz, Robin Morgan, Alan Goldman e Susan Estrich.

Na sua análise do princípio do consentimento, examina a “Política sobre Ofensas Sexuais” da Universidade de Antioch⁴, política esta destinada aos estudantes daquela instituição no intuito principal de evitar o abuso e a violência sexual entre os mesmos. A política contém sete regras sobre consentimento que servem de base para aprofundar ainda mais a discussão de Soble sobre essa questão, envolvendo inclusive a moralidade do sexo casual, bem como a igualdade de satisfação sexual entre os parceiros.

Como exposto acima, para chegar no assunto do consentimento, Soble explora conceitos de ética no que concerne à sexualidade que partem dos mais diversos pontos de vista. A discussão que deles decorre é o fundamento e a contextualização que permitem, em seguida, ponderar sobre princípios de consentimento.

Soble examina o consentimento desde um conceito moral orientado por regras escritas, como no caso da Política de Antioch, por exemplo, até sua forma mais liberal, como seria o caso da consentida interação sexual intergeracional, entre outras situações. Desempenha seu papel de filósofo, dissecando argumentos favoráveis e contrários, promovendo o diálogo entre pensadores antagônicos. Raramente se posiciona explicitamente, mas a tendência de sua argumentação na medida em que se desenvolve no capítulo Ética é voltada para o exercício da autonomia individual no estabelecimento do sexualmente ético, como se pode ver na seguinte frase: “... a política de Antioch emprega um princípio no seu tratamento de adultos jovens – *in loco parentis* – que a minha geração lutou para eliminar, em busca da autonomia.” (SOBLE, 1996, p. 53). É com base na autonomia que Soble exprime seu princípio do consentimento: “o consentimento mútuo livre e informado é, na ausência de danos a terceiros, suficiente para que atos sexuais sejam morais. Nenhuma lei de Deus ou da natureza é suplementar a este princípio básico de relações corretas entre as pessoas.” (SOBLE, 1996, p. 33).

A escolha da obra do filósofo Alan Soble surgiu do meu interesse no tema da sexualidade, e a motivação que me levou a estudá-la parte do meu trabalho como

⁴ Antioch é uma universidade norte-americana, fundada em 1852, que têm 6 *campi* em 4 estados. A política acima referida afirma ter como objetivo evitar o “assédio sexual e outras ofensas sexuais” entre seus estudantes.

sexólogo e formador de educadores na área de educação sexual nas escolas de Curitiba.

Tradicionalmente, percebe-se que nas escolas a sexualidade não é discutida adequadamente, nos casos em que há essa discussão. Muitas vezes, nem é discutida, ou se resume ao ensino de questões biológicas, de reprodução e de prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e da gravidez, levando a um grande desencontro entre as necessidades dos estudantes e as respostas da escola.

O tema da ética sexual também me interessa enquanto militante do movimento homossexual; como presidente do Grupo Dignidade de Curitiba e secretário geral da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros, o que me proporciona um convívio muito próximo com a discriminação sexual, entendida como o conjunto das distinções injustificadas que sofrem os indivíduos quando seus comportamentos amorosos e eróticos os levam a outros do mesmo sexo, acarretando a desigualdade de direitos, a violência, a morte, a exclusão e o isolamento social e a vulnerabilidade acrescida. Esta discriminação muitas vezes tem suas raízes justamente na forma como a sexualidade, e sobretudo a sexualidade exercida de maneira contrária ao convencionalmente aceito, é vista negativamente pela tradição moral greco-judaico-cristã que faz parte da cultura em que estamos inseridos.

Ainda, numa visão mais ampla, percebe-se que a ética sexual predominante em nossa sociedade também resulta em conceitos, expectativas e pressões que são capazes de restringir o desenvolvimento pleno das pessoas de modo geral. Seu caráter prescritivo implica numa particular relação entre o indivíduo e a sociedade. O indivíduo faz parte de um meio sócio-cultural que estabelece limites morais entre o permitido e o proibido, e que tende a reprimir e policiar as manifestações da sexualidade, ou seja, vivemos em uma sociedade em que se restringem a expressão e a prática da sexualidade, devido às imposições das convenções culturais e condutas sociais, e quem vive sua sexualidade de forma autônoma, na busca da autorealização por exemplo, corre o risco de transgredi-las.

Por outro lado, a sexualidade é um dos elementos mais significativos da vida humana e, portanto, deve ser valorizada, seja ela a tradicionalmente aceita e incentivada pela sociedade, ou não. Como diz Forcano:

a sexualidade é a nossa própria vida, nela afunda suas raízes e, de certa forma, até se identifica com ela. Ninguém pode deixar de ser sexual e sexualizado. Ninguém pode enxergar o sexo como algo vão e irrelevante. Onde formos, somos o que somos por nosso sexo, mas entendo isso pela maneira original e elementar de nos encontrarmos na existência. (FORCANO, 1996, p. 9).

Procurar entender o contexto atual em que a ética relativa à sexualidade está inserida na cultura ocidental e, por conseguinte, promover uma análise de conceitos de consentimento acerca das interações sexuais, requer revisitar a forma como a sexualidade tem sido refletida na tradição filosófica ao longo dos séculos, até chegar à atualidade.

Na época dos primeiros grandes filósofos, na Grécia Antiga, observa-se que atos sexuais, enquanto atividades praticadas pelo prazer, foram considerados inferiores, ou de “baixo ventre.” A partir de Platão, a filosofia sustenta a primazia da razão sobre a emoção ou a corporeidade, sendo que a primeira deve prevalecer e dominar a segunda. O prazer sexual encontra-se na segunda categoria, não devendo portanto, a partir desta lógica, ser incentivado. Ao contrário, deve ser deixado de lado, em preferência à busca da razão e da sabedoria. Aristóteles observa que aqueles que apenas procuram os prazeres sexuais, da comida e da bebida descem ao nível dos animais.

Neste contexto filosófico, o homem é visto como o ser racional, capaz de afastar-se das emoções e das paixões, para aproximar-se cada vez mais à pureza espiritual. Já a mulher é considerada fundamentalmente passional e, portanto, incapaz de atingir esse estado. A hierarquia natural retratada por Aristóteles entre razão e paixão, forma e matéria, ativo e passivo, masculino e feminino extrapola o organismo natural para abranger também o domínio social. Na cultura grega antiga, as mulheres foram excluídas de participação na polis, esfera da autodeterminação racional. Tanto Platão como Aristóteles menosprezam as mulheres como a encarnação dos perigos suscitados à razão pela sexualidade.

Assim, a sexualidade fica em segundo e irrelevante plano para os filósofos da Grécia Antiga. Concretiza-se nesta civilização de outrora um processo de estigmatização do ato sexual e inferiorização da mulher que se incorporou às culturas ocidentais que se sucederam, ampliando-se além da noção do prazer “baixo”,

englobando também o ato sexual praticado para quaisquer outros fins que não a procriação. Com a passagem ao cristianismo, vê-se já em São Paulo a evolução da ética grega em relação à prática do ato sexual, passando agora a proibir atos sexuais sem fins procriativos.

Para São Paulo, a castidade seria o estado ideal, porque assim todas as características moralmente “condenáveis” associadas às atividades sexuais seriam simplesmente evitadas. Contudo, dado que são inerentes ao ser humano o desejo sexual e a vontade de sentir o prazer sexual, Paulo abre uma concessão, com o intuito de evitar que aconteça a “fornicação”, ao permitir que as relações sexuais possam ocorrer apenas dentro do matrimônio, instituição em que o homem e a mulher devem satisfazer-se sexualmente entre si.

Em seguida, Santo Agostinho, filósofo que contribuiu de forma significativa para a construção da moral cristã, mantém a mesma opinião de que a atividade sexual deve ser exercida apenas dentro do casamento, porém despida de qualquer vinculação com o prazer. Ao seu ver, a função do sexo é a procriação. Serve exclusivamente para gerar filhos e assim assegurar a conservação e perpetuação da espécie. A sexualidade humana é equiparada à sexualidade animal. Assim como os animais não realizam o acasalamento sexual fora dos períodos de cio e sem outra finalidade senão a procriadora, da mesma forma deveriam fazer os seres humanos.

Agostinho convida os esposos a se amarem, mas em um plano diferente e superior ao dos corpos: no plano dos espíritos. A união conjugal que não estivesse orientada à procriação seria injustificada e, conseqüentemente, ilícita e pecaminosa. O matrimônio estéril, que não pudesse ter filhos, não teria razão de ser; ou pelo menos não poderia justificar como morais suas relações sexuais.

O terceiro grande filósofo a influenciar fortemente na formulação da moral cristã é Tomás de Aquino. Aqui também, a finalidade das relações sexuais é a procriação, dentro do casamento. Mas com Aquino, a repressão à expressão da sexualidade fica ainda mais intensa: qualquer ato sexual que não tenha a procriação como objetivo único se torna “antinatural”. Ainda, os diversos atos sexuais antinaturais se encaixam dentro de uma escala de pecados, classificados por grau de

gravidade: pecados mortais e pecados venais. Para Aquino, o inferno é o destino dos transgressores da “lei natural”.

Vimos então que além de ser uma questão que tradicionalmente não é incorporada pela filosofia, a sexualidade se tornou alvo dos desdobramentos de sua exclusão do discurso filosófico como algo repreensível, passando a ser sujeita a rígidas restrições de cunho ético. Percebe-se que é milenar a construção de ética sexual e que, no caso da cultura ocidental judaico-cristã em que estamos inseridos, é uma ética voltada para a promoção da procriação, e para a proibição do prazer. Os valores cristãos que se desenvolveram em relação à sexualidade contribuíram para uma cultura fortemente marcada pela associação de culpa à expressão da sexualidade. Sobre os descreve como “sentimentos que incorporam um espírito sexualmente conservador, irmão da ética sexual cristã proibitiva, que continua sendo popular, apesar de sua austeridade.” (SOBLE, 1996, p. 3).

Historicamente, houve dois momentos de maior discussão a respeito da eticidade sexual, dentro da reflexão filosófica, sendo a época grega e a idade média, e com algumas poucas abordagens tangenciais por parte de Kant no século XVIII. Na atualidade, alguns filósofos se ocuparam dessa discussão. Entre eles, destaca-se Foucault, com sua obra em três volumes intitulada a História da Sexualidade. No Brasil, o tema da sexualidade é tratado, por exemplo, pela filósofa paulista Marilena Chauí.

Foucault e Chauí observam um enfraquecimento da hegemonia da igreja católica sobre a moralidade sexual a partir do século XVIII, coincidindo com o fortalecimento da sociedade de mercado e o empoderamento do Estado e seu controle sobre as ações da população.

Segundo FOUCAULT (1984a, p. 27-38), até o final do século XVIII, três grandes códigos explícitos – além das regularidades devidas aos costumes e das pressões de opinião – regiam as práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã, e a lei civil. Eles fixavam cada qual à sua maneira, a linha divisória entre o lícito e o ilícito. Assim a moral cristã repressora da sexualidade, construída e desenvolvida desde os primórdios da cristandade, veio se arraigar na sociedade ocidental.

Mas, por volta do século XVIII nasce uma incitação política, econômica, técnica, a falar do sexo. E não tanto sob a forma de uma teoria geral da sexualidade mas sob forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação, através de pesquisas quantitativas ou causais. Este discurso não é só moral como também racional. E seu propósito maior é o de reprimir, conservar a família, a transmissão de patrimônio e a reprodução da força de trabalho.

Marilena CHAUI (1991, p.16) lucidamente resume esta transição da seguinte maneira:

O sexo, que até então era da responsabilidade de teólogos, confessores, moralistas, juristas e artistas, foi deixando de pertencer exclusivamente ao campo religioso, moral, jurídico e artístico e de concernir apenas às exigências da vida amorosa (conjugal e extra-conjugal) para começar a ser tratado como problema clínico e de saúde. Ou seja, passou a ser estudado e investigado num contexto médico-científico preocupado em classificar todos os casos de patologia física e psíquica, em estudar as doenças venéreas, os desvios e as anomalias, tanto com finalidade higiênica ou profilática quanto com a finalidade de normalização de condutas tidas como desviantes ou anormais. (CHAUI, 1991, p.16).

A repressão sexual, antes domínio da Igreja, se instala agora também nas ações do Estado. A expressão do que é considerado uma sexualidade correta fica cada vez mais padronizada, mais restritiva. Cerceia e impõe normas universais incompatíveis com a singularidade inerente à sexualidade das pessoas. Chauí define a repressão sexual como sendo:

o sistema de normas, regras, leis e valores explícitos que uma sociedade estabelece no tocante a permissões e proibições nas práticas sexuais genitais (mesmo porque um dos aspectos profundos da repressão está justamente em não admitir a sexualidade infantil e não genital). Essas regras, normas, leis e valores são definidos explicitamente pelo direito e, no caso de nossa sociedade, pela ciência também. (CHAUI, 1991, p. 77).

Esta contextualização possibilita ter uma noção de vários fatores que contribuíram no decorrer de séculos para determinar a moral sexual predominante na nossa sociedade atual. Alega-se que as diversas restrições ou permissões em relação à sexualidade têm existido, de modo geral, e de uma maneira ou outra, para garantir a perpetuação da raça humana e para salvaguardar contra as conseqüências negativas da sexualidade. Contudo, o que pode ser considerado negativo neste sentido é extremamente relativo e subjetivo, e é a definição, pela sociedade e também por cada

indivíduo, do que é sexualmente ético, que representa o cerne das discussões na presente dissertação.

A discussão da ética sexual como parte da filosofia é de relevância porque a atividade sexual pode ter diversas conseqüências (certas das quais são peculiares a ela), tanto para os praticantes daquela atividade, como também para outras pessoas: a gravidez e a criança que dela poderá nascer, a disseminação de doenças sexualmente transmissíveis, assim como o ciúme, a angústia, o desejo, o rancor e a tristeza, por exemplo. Como disse Foucault, o ato sexual não é um mal, ele manifesta um núcleo permanente de males possíveis. (FOUCAULT, 1985, p. 144).

Soble exemplifica, salientando que um ato sexual pode vir a ser imoral por uma miríade de razões: desonestidade, uso do constrangimento, manipulação, infidelidade, egoísmo, crueldade, perigo por negligência, exploração, objetificação e injustiça. Afirma que é por razões como estas que muitas pessoas acreditam que uma ética de restrição sexual é necessária, e que o amor e o casamento são pré-requisitos para a realização de atividades sexuais.

Soble é crítico da tradição agostiniana-tomista, a qual considera como principal responsável pela desvalorização do prazer quando buscado por si só. Por outro lado, Soble também afirma a importância da ética sexual. Assinala que ela “precisa ser um cão de guarda meticulosamente vigilante.” (SOBLE, 1996, p. 3). A atividade sexual, além do prazer, é acompanhada de uma vulnerabilidade física e psicológica: as pessoas expõem toda sua intimidade e podem sair machucadas da experiência.

Soble afirma que a sexualidade é uma parte importante de nossa vida, e a avaliação moral do comportamento sexual é um assunto sério, mas isso não significa que a ética sexual deva ser aplicada de uma maneira excessivamente proibitiva. Por outro lado, considerando os possíveis efeitos da interação sexual, observa que é possível afirmar que a atividade sexual só se justifica se recorrermos a importantes considerações não sexuais, e que é necessário observar rigorosas condições antes de praticá-la.

Quais considerações seriam estas? Tradicionalmente, a moral sexual tem sido imposta por forças externas ao indivíduo: pelas religiões, pela lei, pela ciência e,

por conseguinte, pela própria sociedade que assimilou essa moral, criando uma pressão que de certa maneira obriga os indivíduos a se conformarem a ela.

A problemática levantada por Soble parte de outra ótica, envolvendo a autonomia do indivíduo e a valoração da eticidade de cada atividade sexual como algo único (em vez da aplicação de conceitos morais predominantes que de forma generalizada afirmam, por exemplo, que fazer sexo antes do casamento é errado). Além disso, para que uma atividade sexual seja ética, haveria de ter consentimento mútuo e esclarecido. Contudo, o consentimento pode ser subjetivo e pode estar suscetível a uma variedade de fatores capazes de torná-lo incompleto. O que é consentir, afinal?

A fim de promover a discussão do consentimento como possível fonte de respostas sobre a ética das atividades sexuais, esta dissertação será desenvolvida em quatro capítulos, tendo-se uma reflexão sobre ética e sexualidade que abre o caminho para considerações sobre consentimento. No primeiro capítulo, procurar-se-á refletir sobre a sexualidade no contexto da filosofia, examinando como tradicionalmente a filosofia tem prezado a razão, a pureza e a objetividade, em preferência à emoção, à impureza e à subjetividade, tendo, portanto, evitado a discussão da sexualidade em si, embora trate de questões intimamente relacionadas a ela como, por exemplo, o amor, o desejo e a paixão. A influência que a filosofia exerce sobre a sociedade, valorizando a razão em preferência às emoções, inferiorizando o feminino – suposta exemplificação de qualidades contrárias à racionalidade – em favor do masculino, tem tido conseqüências profundas na maneira como é visto pela sociedade o exercício da sexualidade – atividade inerentemente enviesada para o campo das emoções.

A partir desta contextualização, o segundo capítulo abrirá para a discussão trazida por Soble sobre questões éticas acerca de atividades sexuais praticadas tanto com a finalidade de procriar, quanto para produzir prazer, discussão essa que nasce da moral defendida por Paulo, Agostinho e Aquino, quanto à finalidade única de procriação.

Avançando para além da visão do ato sexual restrito à procriação, dentro do matrimônio, Soble reflete sobre a argumentação de que o ato sexual pode expressar e reforçar o amor que cada parceiro do casamento tem para com o outro: atos sexuais

prazerosos tanto resultam no amor quanto contribuem para a manutenção e fortalecimento do mesmo.

Porém, há de se admitir que vivemos em uma época e em uma sociedade nas quais é irrealista supor que a relação sexual, qualquer seja sua finalidade, ocorra apenas dentro do casamento formalmente constituído. Muitos adolescentes estão iniciando sua vida sexual cada vez mais cedo, muito antes de assumir o casamento. Vários são os adultos que optam por uma vida de solteiro sem, porém, abrir mão de sua vida sexual. Mesmo dentro do casamento, os parceiros nem sempre são fiéis no sentido tradicional da palavra, e, além disso, permeia o sexo casual, sem compromisso, dentro e fora da prostituição. Como definir a ética sexual em cada uma dessas situações?

Na relação masculina/feminina surgem também muitas questões éticas: pressupondo-se que o ato sexual ocorra também pelo prazer, é ético usar-se de meios contraceptivos, quando os valores cristãos católicos ainda os desaprovam? É ético a mulher vítima de estupro fazer aborto, ou a mulher fazer aborto simplesmente porque não quer ter filhos, mas quis fazer sexo? É ético o homem, em busca do prazer, delegar unicamente à mulher a responsabilidade por não engravidar?

O terceiro capítulo abordará questões de ética sexual a partir do ponto de vista do indivíduo e da sociedade, contemplando o que o indivíduo sente, suas necessidades, seus desejos, comparado com o que a sociedade exige ou impõe. Contrapõem-se a autonomia e a heteronomia. O indivíduo, no exercício de sua sexualidade, pode ficar subordinado à vontade de outrem ou a conceitos éticos impostos externamente, como por exemplo sujeitar-se à vontade sexual do parceiro, suprimindo-se as vontades próprias, ou submetendo-se à doutrina da Igreja, no que tange à atividade sexual. Por outro lado, numa situação de autonomia, cada indivíduo determina o que é ético sexualmente para ele, embora esta visão do ético inevitavelmente terá sido influenciada pelo ambiente em que foi criado e em que vive. Mesmo assim, haverá visões do ético que são particulares e visões que correspondem a conceitos mantidos pelo coletivo.

Com base nas reflexões possibilitadas acerca de ética e sexualidade nos três primeiros capítulos, o quarto capítulo examinará, com base em Soble, o

consentimento em participar de atividades sexuais. Como já foi dito antes nas suas reflexões sobre questões de ética sexual, nas considerações sobre prazer e procriação, relações de gênero e de orientação sexual, Soble levanta a questão do consentimento como talvez o fator mais importante na determinação do que é ético sexualmente.

O que significa consentir? Basta se dispor a ter relações sexuais com outra pessoa, ou outras pessoas, de forma irrestrita? Deve cada parceiro combinar antes do ato o que é permissível na relação sexual e o que não o é? Uma criança é capaz de consentir em participar de atividades sexuais com um adulto, e ainda entender todas as ramificações éticas que delas podem decorrer? Se a linguagem corporal de uma pessoa deixa transparecer sua vontade de fazer sexo, mesmo quando a pessoa diz que não quer, é ético insistir que faça sexo? É ético consentir em praticar um ato sexual quando a motivação é econômica, como no caso da prostituição? É ético consentir em fazer sexo por ser o parceiro mais fraco numa relação de poder? É ético submeter o parceiro a práticas sexuais que lhe proporcionam desconforto, dor ou nojo? Estas são algumas considerações específicas à ética e ao consentimento no campo sexual que serão abordadas no desenvolvimento desta dissertação.

CAPÍTULO 1: SEXUALIDADE E FILOSOFIA

O propósito deste capítulo é refletir sobre a quase inexistência de reflexões sobre a sexualidade no discurso filosófico ocidental, visando proporcionar uma contextualização a partir da qual se poderá desenvolver mais a discussão sobre ética, sexualidade e consentimento. Com efeito, só nas últimas décadas é que o assunto da sexualidade tem começado a ser incluído na discussão filosófica, como por exemplo, através das obras do filósofo Alan Soble.

Se bem que essa contextualização necessariamente há de começar com uma reflexão sobre conceitos da filosofia na Grécia Antiga, mesmo assim o próprio Soble, no capítulo Ética do livro *Sexual Investigations*, discursa pouco sobre a tradição filosófica grega. Apenas faz algumas breves referências, principalmente ao conceito do justo meio de Aristóteles, no sentido de encontrar um meio termo para o exercício ético e responsável da sexualidade, situado entre a irrestrita liberdade e a total repressão sexual. Soble analisa São Paulo, Santo Agostino, Aquino e Kant, freqüentemente abordando os dilemas morais sexuais por estes levantados com uma certa irreverência bem humorada, embora mantendo uma séria discussão filosófica a respeito. A postura de Soble neste sentido talvez parta de um enfoque mais pragmático – que transparece em sua obra – voltado para a atualidade e a realidade das múltiplas possibilidades de interação sexual abertas à sociedade moderna.

Uma reflexão e contextualização histórica são essenciais porque deixam transparecer o quanto a tradicional não-inclusão da sexualidade no discurso filosófico, bem como os motivos por essa exclusão, têm permeado a moral cristã e, conseqüentemente, influem na maneira como encaramos a sexualidade até os dias de hoje, uma vez que estamos inseridos em uma cultura de valores majoritariamente cristãos.

Desde os primeiros filósofos da Grécia antiga, atos, decisões e julgamentos que se baseiam na emoção e no prazer têm sido considerados contrários aos

princípios da filosofia, entendendo-se que esta se fundamenta na razão. A filosofia prima pela racionalidade, enquanto o exercício da sexualidade se caracteriza pelas emoções e pelos sentimentos.

A *sexualidade*, entendida num sentido ampliado do termo *sexo* (permitindo distinguir e diferenciar entre necessidade, prazer e desejo sexuais), se refere não somente ao sexo como função natural de reprodução da espécie, como fonte de prazer ou desprazer, mas também como um fenômeno mais global que envolve nossas emoções e nossa existência como um todo.

Por outro lado, a expressão e a prática da sexualidade têm sido objetos, desde os primórdios, de sucessivas normas sociais centradas em raciocínios cuja finalidade essencialmente é determinar o que é e o que não é sexualmente ético para uma determinada sociedade. Desta forma, há um paradoxo entre a tradicional exclusão da sexualidade do discurso filosófico e o entendimento das sociedades sobre a ética das relações sexuais.

No lugar do sexo, a filosofia tem discutido amplamente conceitos relacionados ao amor. Um dos primeiros exemplos desta discussão filosófica encontra-se no *Banquete* de Platão. Em seu conjunto, o diálogo que ocorre no *Banquete* se apresenta como um relato que reproduza os discursos sobre o amor, durante um banquete oferecido por Agáton a alguns de seus amigos próximos, incluindo o próprio Sócrates. A forma de amor discutido no *Banquete* é o Eros⁵.

Segundo a fala de Pausânias no *Banquete*, o Amor está sempre ligado a Afrodite; como há duas Afrodites – a Urânia ou Celestial (filha de Urano) e a Pandêmica ou Popular (filha de Deus e Dione) -, há também dois Amores, um Celestial, outro Popular ou Vulgar. Essa distinção permite o que PESSANHA (1987, p. 91) denomina “a introdução de critérios valorativos quanto ao amor”.

O Eros vulgar é aquele dos homens que “amam mais o corpo que a alma” (*Banquete*, 181b), seja o corpo do homem ou da mulher. Este tipo de amor é guiado pela concupiscência, não tendo nenhuma preocupação com a virtude do ser amado, ou com sua educação para a virtude.

⁵ Na filosofia grega, há mais duas formas de amor, além do Eros. São a *Philia* e o *Ágape* (ou *Caritas*), os quais serão apresentados a seguir.

Ao contrário, o Eros celestial não se dirige ao prazer do corpo, mas do espírito, ama a virtude e a inteligência do outro, não apenas seu corpo. O Eros celestial se refere ao amor entre homens, amor do homem ao rapaz. Pode-se também fazer a distinção entre formas de amor aos rapazes: um amor que deseja “acompanhar toda a vida e viver em comum”, outro que é enganoso e que, “depois de tomar o jovem em sua inocência e ludibriá-lo, partir à procura de outro.” (*Banquete*, 181d).

Na fala de Pausânias, destaca-se ainda o conceito recorrente da superioridade do masculino em relação ao feminino: “daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência.” (*Banquete*, 181d). SCHOTT (1996, p. 28) observa que neste discurso a forma sensual de amor é identificada com as qualidades femininas. O amor da Afrodite terrestre, ou vulgar, possui qualidades tanto masculinas quanto femininas e governa as paixões do vulgo. O vulgo são aquelas pessoas atraídas tanto por mulheres quanto por homens, cujos desejos são do corpo e não da alma, e que cortejam apenas as pessoas mais banais.

Ainda, as relações baseadas no Eros celeste são mais duradouras, pois os amantes visam a companhia do outro, já que amam seu espírito e não buscam algo meramente fugaz e passageiro como o prazer do corpo, a busca pela qual recomeça sem cessar tão logo passado o efeito da satisfação.

CHAUÍ, (1991, p. 89) afirma que uma das conseqüências dessa percepção da distinção entre o Eros Vulgar e o Eros Celestial, “será a distinção feita pelo cristianismo entre *amor profano* (amor carnal) e *amor divino* (amor espiritual). Numa das perspectivas cristãs, essa diferença aparece como oposição e antagonismo: o amor profano, sempre insatisfeito, desvia e distrai a alma do amor divino, único a dar contentamento pleno.”

O próximo a falar no *Banquete*, Erixímaco, concorda em que há dois Amores, um celestial e outro popular; o importante, porém, é que tanto na natureza como no homem, estejam aliados à moderação, à harmoniosa convivência dos opostos. Do contrário, podem advir os males causados pelo amor associado à violência, aos excessos, à imoderação. Enquanto Pausânias considerava mau o Eros

do amor sensual e bom o do amor espiritual, Erixímaco, fiel à tradição grega, tem por mau unicamente o que é exagerado, e bom o meio-termo.

O discurso de Aristófanes oferece uma explicação para o Eros enquanto o amor da falta. Através do mito do andrógino, Aristófanes relata que no início do mundo existiam três sexos humanos: o feminino, o masculino e o andrógino. Os seres humanos eram redondos, possuíam quatro pernas, quatro braços, um pescoço, duas faces, quatro orelhas e dois órgãos sexuais. Eles eram robustos, vigorosos e muito velozes. Percebendo sua força e robustez, eles decidiram escalar o céu e atacar os deuses. Zeus encontrou uma forma de enfraquecê-los sem destruí-los por completo. Decidiu cortá-los ao meio – assim ficariam mais fracos, mas poderiam ainda se locomover pela terra sobre dois pés. Desta maneira, afirma Aristófanes, “cada um de nós portanto é uma tésseira complementar de um homem, porque cortado como os linguados, de um só em dois; e procura então cada um o seu próprio complemento.” (*Banquete*, 191d).

Conforme observa PESSANHA (1987, p. 94), “o castigo de Zeus à *hybris* dos humanos primitivos consistiu em cortá-los, separando verso e reverso. Apolo incumbiu-se de retocar os seres assim divididos, numa operação plástica que inclusive fez o rosto voltar-se para o lado do corte. Mas o que a plástica divina não pôde mudar foi a sensação de incompletude e a ânsia de cada metade, daí por diante, unir-se à outra.” O amor é, assim, fundamentalmente, não busca do semelhante, mas busca da totalidade partida, da unidade quebrada. Por isso, o amor parte do sentimento de falta, de mutilação, de incompletude. O desejo de unir-se ao amado provém dessa sensação de se ser apenas parte, metade de um todo

COMTE-SPONVILLE (2002, p. 248) afirma que essa busca é o que se chama amor, e, quando satisfeito, é a condição da felicidade. Esta definição de amor, permite que as pessoas se reúnam e se fundam com o objeto amado, para serem um em vez de dois. Para Comte-Sponville, é a própria definição do amor fusional.

Agáton, no seu discurso, louva em Eros a juventude, a delicadeza, a beleza, a doçura, a justiça, a temperança, a coragem, a habilidade, em suma todas as virtudes, pois ele é a origem de todas. Agáton se refere ao amor da beleza, porque, ao ver dele “no feio não se firma Amor... É ele que nos tira o sentimento de estranheza e nos

enche de familiaridade, promovendo todas as reuniões deste tipo, para mutuamente nos encontrarmos, tornando-se nosso guia nas festas, nos coros, nos sacrifícios; incutindo brandura e excluindo rudeza.” (*Banquete*, 179b,d).

O discurso de Sócrates, considerado como “a verdade sobre o amor segundo Platão” (COMTE-SPONVILLE, 2002, p. 247), afirma que o amor é um desejo, o desejo do belo; mas que é necessário distinguir entre o desejo do prazer, instintivo e estranho à razão, e o desejo do melhor, resultado da reflexão. Mostra ainda que o amoroso apaixonado, governado pela paixão, é escravo do prazer: um doente, que quer o amado como coisa e brinquete.

O discurso de Sócrates traz uma peculiaridade: evoca os ensinamentos de uma mulher, Diotima. A peculiaridade encontra-se no fato de que o feminino, ou a mulher, por suas vinculações com as emoções e sua suposta capacidade de poluidora⁶, não tem lugar no universo da tradição filosófica. PESSANHA (1987, p. 96) considera que Diotima é “uma criação da ficção platônica”. Ou seja, uma personagem criada para expressar os pensamentos do próprio Platão.

Segundo Schott, porém, “Platão introduz [Diotima] no diálogo no papel de sacerdotisa como porta-voz dos deuses, pressupondo ao mesmo tempo que ela se tornou dessexualizada, para transformá-la em porta-voz da filosofia. Portanto, a renúncia à sua sexualidade é que permite o acesso de Diotima à sabedoria”. (SCHOTT, 1996, p. 30). Ou seja, Diotima é uma exceção à tradição misógina filosófica, justamente pelo fato de ter renunciado à sua sexualidade feminina. Ela teria o papel de iniciar os homens na sabedoria divina, sendo uma intermediária entre os homens e deuses.

Ao tratar o conhecimento como a mais elevada forma de amor, Diotima distingue aqueles “que estão fecundados em seu corpo [e] voltam-se de preferência para as mulheres, e é desse modo que são amorosos” e “os que concebem na alma mais do que no corpo...” (*Banquete*, 208e, 209a). O contraste entre amor sensual e amor filosófico indica que o conhecimento é despido de componentes sensoriais. Torna-se amor da pura forma de beleza: “é para as ciências que é preciso transportá-lo [o jovem], a fim de que também veja a beleza das ciências... o vasto oceano do

⁶ O conceito da mulher como “poluidora” será examinado mais adiante nesse capítulo.

belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria.” (*Banquete*, 210d).

PESSANHA (1990, p. 115-116) observa que a “ascese erótica” revelada por Diotima, alcançada gradativamente através da busca de prazeres puros, que “são, por exemplo, no plano sensível, as belas cores, as claras e equilibradas figuras da geometria, os sons harmoniosos, certos odores; no plano inteligível, os prazeres da ciência”, é algo que é muito difícil para o ser humano alcançar, da mesma forma “que ocorre com o amor à sabedoria – a filosofia -, estágio final da escalada. Esses prazeres puros são acessíveis a poucos.” SOBLE, (1996, p. 6), discorrendo sobre a idéia de castidade proposta por São Paulo, atesta esta dificuldade da natureza humana, afirmando: “é impossível para seres humanos comuns serem castos; são levados pelo desejo em direção à fornicação pecaminosa.”

Já segundo BORGES (2004, p. 13-15), o Eros descrito por Diotima tem outras características: é nem feio, nem belo, nem mortal, nem imortal, nem sábio, nem tolo. Eros é aquele que busca a filosofia para se complementar. Se fosse totalmente sábio, como são os deuses, não necessitaria dela. Se fosse tolo, também não buscaria a sabedoria. Assim, apenas aqueles que estão entre uns e outros buscam a filosofia. A essência do amor é fazer a ponte entre o humano e o divino.

PESSANHA (1987, p. 97) também sublinha essa característica de Eros ser um mediador no relacionamento entre o humano e o divino:

A natureza intermediária de Eros é explicada por sua origem, mostra Diotima: Eros é filho de Pobreza e do filho de Prudência, Recurso ou Expediente. Da mãe herdou a fome, a carência permanente, insaciável, a mendicância; do pai, as artimanhas com que busca suprir suas necessidades. Ser mediano, carente, ardiloso, Eros é filósofo: é amor à sabedoria que não possui, mas deseja incessantemente, pois o amor é amor do belo e a sabedoria é uma das coisas mais belas. Filósofo, Eros existe entre a ignorância e a sabedoria: é a permanente tentativa de passagem de uma à outra.

Além do amor *Eros*, sujeito dos discursos do *Banquete* de Platão, caracterizado pelo desejo de se reunir à sua metade perdida e se fundir com ela, formando um todo, também há mais duas formas de amor: o amor *Philia* e o amor *Caritas*.

O amor *Philia*, explorado por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, implica um desejo de partilhar a companhia do outro, seja pelo prazer, pelo útil ou pela virtude. Esse último seria sua forma mais completa, definida por Aristóteles como a amizade entre bons e virtuosos, que implica querer o bem do outro e ter prazer em sua companhia: “A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos.” (BORGES, 2004. p. 9-10).

A *Philia*, para Aristóteles, é uma relação duradoura entre iguais, baseada na vontade de fazer o bem um ao outro e num prazeroso convívio. A *Philia* não se reduz ao que hoje consideramos amizade. A relação entre os cônjuges pode ser considerada uma forma de *Philia*, desde que baseada na sua consideração como iguais, no prazer da convivência e no mútuo desejo de fazer o bem um ao outro. A *Philia* é, então, o amor ao que **não** nos falta.

No *Banquete*, Diotima descreve uma evolução do amor, que parte do amor pelo mais belo e o mais nobre, independentemente de ser ou não do mesmo sexo, passando ao amor à verdade, ou a Filosofia. Observa PESSANHA (1987, p. 84-85):

O mais belo e mais nobre objeto de amor é encontrado desde que os termos iniciais da relação erótica – homem/rapaz, amante/amado, erasta/erômeno – vão sendo substituídos, numa ascensão erótica progressiva, até se transformar afinal na relação entre sujeito (amante) e objeto (amado) de contemplação. Ao longo dessa transformação, o vínculo erótico entre as pessoas é transmutado em relação de amizade: *Philia* substitui Eros. É que a relação amante/amado passa a se sustentar na relação mais forte, de cada um, com a verdade: a *Philia* alimenta-se sobretudo na filosofia.

O terceiro conceito de amor é o da *Ágape* ou *Caritas*, mais próxima à *Philia* do que a *Eros*. É um amor de benevolência, porém não por uma pessoa em particular, mas por toda a humanidade. Esse amor leva à caridade desinteressada, fortemente incitada pelos discursos humanistas ou religiosos. É o tipo de amor venerado pelos primeiros discípulos de Jesus e, por conseqüência, pelos adeptos do cristianismo. É o amor ao próximo, independente de ser nosso conhecido, nosso desconhecido ou até nosso inimigo; alguém que está simplesmente aí, e que temos de amar em pura perda, por nada, ou antes por ele.

Ágape é o que Kant denominaria mais tarde de benevolência ou *humanitas* prática: trata-se de fazer o bem ao outro, ainda que não tendo nenhuma inclinação especial ou sentimental em relação a esse. Longe de ser *Eros* ou *Philia*, *Ágape* deve ser considerado um princípio prático a partir do qual o afeto pelos outros pode, inclusive, ser despertado. Na visão Kantiana, a excelência moral reside no fazer o bem, mesmo na ausência de qualquer amor sensível ou inclinação em relação ao outro. O amor *Ágape* encontra aqui sua forma mais depurada, que independe de qualquer inclinação sensível.

Comte-Sponville observa que esta forma de amor valorizado por Kant é um ideal, para nos guiar e nos iluminar. Contudo, Kant⁷ (*apud.* COMTE-SPONVILLE, 2002, p. 243) reconhece que praticar este tipo de amor é algo que depende do indivíduo, não podendo ser obrigado:

O amor para com os homens é possível [...] mas não pode ser comandado, pois não está ao alcance de nenhum homem amar alguém simplesmente por ordem. [...] Amar o próximo significa praticar *de bom grado* todos os seus deveres para com ele. Mas a ordem que faz disso uma regra para nós também não pode comandar que *tenhamos* essa intenção nas ações conformes ao dever, mas simplesmente que *tendamos* a ela. Porque o mandamento de que devemos fazer alguma coisa de bom grado é em si contraditório.

Borges afirma que ao mesmo tempo que Kant faz o elogio do amor *Ágape* ou *Caritas*, ele é crítico do amor *Eros*, vendo em dois de seus componentes, o afeto e a paixão, doenças da razão. Embora o afeto seja mais suave na sua atuação sobre o ser humano, mesmo assim é um inimigo da racionalidade. Para explicar a diferença entre afeto e paixão, segundo a visão de Kant, Borges exemplifica: “o afeto é como uma bebedeira que nos faz dormir, seguida de uma terrível dor de cabeça no outro dia, mas a paixão é tal como a ingestão de veneno, que não tem cura definitiva, mas apenas remédios paliativos.” (BORGES, 2004. p. 33-34). Afeto e paixão são emoções, e mesmo que o afeto seja uma emoção mais sincera, menos tempestuosa que a paixão, ambos impedem a fria avaliação que o pensamento filosófico requer.

Enquanto para Platão, o amor ideal é aquele desprovido de emoções, voltado para a virtude e o conhecimento, o amor para os estóicos admite variações. Admite

⁷ KANT. *Critique de la raison pratique*. Dos móbeis da razão pura prática. Trad. Picavet, PUF, 1971, p. 87.

que o amor familiar, o casamento e a procriação são indiferentes preferenciais, ou seja, eles devem ser buscados, desde que saibamos que eles não são essenciais para a virtude.

A virtude, para os estóicos, reside na tranqüilidade da alma, ou *ataraxia*: o estado de alma que nada consegue perturbar. Este estado é obtido pela eliminação das paixões. Assim, toda a filosofia não deve ter senão o propósito de aniquilar as perturbações da alma, deixando o espírito livre desses males. Para os estóicos a *ataraxia* ou imperturbabilidade constitui a finalidade da filosofia.

Portanto, a busca do alcance da *ataraxia* implica na rejeição do amor que causa uma incessante inquietação na exigência e na urgência de sua consumação. Assim como para os platônicos, esse amor é emoção. E no caso dos estóicos, é uma perturbação que impede a tranqüilidade buscada pelo sábio.

Não se pode ter a esperança de obter o prazer sem estar sujeito à ansiedade sobre a possibilidade de obtê-lo e à depressão caso isso se mostre impossível. Ainda que conquistemos o objeto amoroso, a momentânea alegria convive com o temor de perdê-lo, com o ciúme e, pior do que tudo, com a subserviência aos desejos do amado. Assim que pensamos ter o controle sobre o que se nos afigura como bom, caímos novamente na perturbação da alma pelo medo e ansiedade da perda futura. O que não está em poder de nossa vontade não pode, portanto, ser bom em si, nem contribuir para o ideal estóico da *ataraxia*, a ausência da perturbação. (BORGES, 2004. p. 22-23).

Toda perturbação da alma é nociva para a vida do sábio, logo, toda perturbação deve ser aniquilada. Se todo amor for perturbação, então o sábio deve tentar extingui-lo. Para se livrar de inquietações nocivas à virtude, como estas, é preciso considerar que as emoções se baseiam em falsos juízos, falsos julgamentos sobre o que é importante na vida humana e sobre o verdadeiro valor das coisas. As emoções podem ser inibidas ou auto-induzidas. Exemplifica BORGES (2004, p. 22-23) : “se estamos com raiva de alguém, podemos inibir a raiva pensando que sua ofensa não foi grave, ou que devemos ser indiferentes ao mal causado.”

Já para o epicurismo, a função da filosofia é curar a alma, e isso só é possível com a extirpação das paixões. O sofrimento da alma é causado por agitações desta, provocadas por falsas crenças sobre o que tem valor na vida humana. Para superar este sofrimento, é preciso separar os bons desejos dos ruins: separar aqueles que resultam na cura da alma daqueles que causam sua doença.

Este processo envolve a distinção entre desejos naturais e desejos vazios. Desejos saudáveis seriam aqueles que pertencem à nossa natureza, sendo esta entendida como aquilo que não é excessivo. Os desejos não-naturais, ou vazios, seriam aqueles que causariam uma dolorosa agitação da alma, por serem excessivos e não encontrarem satisfação estável. As operações naturais do desejo têm um limite, podendo ser satisfeitas exatamente porque suas exigências não são exorbitantes ou impossíveis. Desejos não-naturais como, por exemplo, o desejo de imortalidade, perturbam a alma porque seu objeto de satisfação é impossível. As pessoas desejam luxo, poder, amor romântico e perturbam sua alma na busca por tudo isso.

Segundo BORGES (2004, p. 27), conforme a visão de Epicuro, “o desejo sexual, assim como a fome, podem ser satisfeitos facilmente se compreendermos que não se necessita de muito para satisfazê-los. Apenas ‘pão branco e água clara’ são suficientes para gozar das delícias do jardim de Epicuro. Aí, a paixão romântica deve ser substituída pelo calmo gozo dos prazeres.”

Das três formas de amor expostas acima: *Eros*, *Philia* e *Ágape*, o *Eros* é o amor que toma, que quer possuir e conservar. É o amor mais fácil, o mais violento, o mais perturbador. Como acrescenta COMTE-SPONVILLE (2002, p. 252): “todo amor é amor a alguma coisa, que ele deseja e que lhe falta... O amor não é completude, mas incompletude. Não fusão, mas busca. Não perfeição plena, mas pobreza devorada”. O *Eros* é um amor passional, escravizante, avassalador, contrapõe-se a outro tipo de amor: aquele baseado no aprendizado, no saber, que liberta.

Portanto, o *Eros* sofre o que Schott define como “desvalorização filosófica.” É o amor que abrange sentimentos, desejos, prazeres sensuais e atividade sexual explícita. Para a tradição filosófica, estes são aspectos que poluem. São contrários à pureza, um dos pilares da racionalidade. Assim, “dada a ameaça percebida ao controle racional suscitada pela emoção, sexualidade e pelo desejo, estabeleceu-se uma oposição fundamental entre *Eros* e cognição”. (SCHOTT, 1996. p. 8).

Esta oposição entre *Eros* e cognição é um dos cerne acerca da relativa ausência da discussão da sexualidade na tradição filosófica. A ênfase em distanciar o pensamento da sensualidade surgiu de uma prática ascética pela qual os homens

procuravam superar as vicissitudes do mundo fenomênico, escapar do destino mortal implícito no ciclo de vida natural dos seres humanos. A moral sexual exige o que Foucault considera “uma certa arte de viver que ... se refere cada vez mais a princípios universais da natureza ou da razão, aos quais todos devem curvar-se e da mesma maneira, qualquer seja seu *status*.” (FOUCAULT, 1985. p. 72).

A pureza espiritual só poderia provir da absoluta rejeição de todas as coisas poluidoras, por exemplo: o corpo, as mulheres e a sexualidade. Segundo SCHOTT (1996, p. 18 e 37), tanto Platão quanto Aristóteles vêem no corpo uma fonte de paixões incontrolláveis que devem estar subordinadas ao controle racional. A satisfação sexual explícita é repudiada pela alma verdadeiramente filosófica e o banimento do prazer da carne é necessário para conhecimento da beleza.

Além do mais, os momentos mais ameaçadores de nascimento e morte estão relacionados, através do mito e do ritual, com uma interpretação da sexualidade das mulheres como poluidora. CHAUI (1991, p.87) esclarece que “o sexo é o mal porque é a perpetuação da finitude.”

O caráter ameaçador do desejo sexual é claramente indicado pelas crenças comumente sustentadas referentes a Eros, que os gregos acreditavam ser uma força extremamente poderosa. O desejo de prazer sexual era visto com uma perturbação que prejudicava o equilíbrio salutar entre corpo e alma. O desejo sexual era considerado uma força externa à alma, que entrava no corpo através dos olhos. Ao entregar-se ao desejo, a alma perdia seu domínio sobre o corpo.

Como esclarece Foucault, considerava-se ser necessário resistir a essa força, tanto lutando contra ela, quanto evitando-a e se protegendo dela:

o prazer sexual enquanto substância ética é ainda e sempre da ordem da força – da força contra a qual é preciso lutar e sobre a qual o sujeito deve assegurar sua dominação; mas nesse jogo da violência, do excesso, da revolta e do combate, o acento é colocado cada vez mais naturalmente na fraqueza do indivíduo, na fragilidade, na necessidade em que ele se encontra de fugir, de escapar, de se proteger e de se manter abrigado. (FOUCAULT, 1985. p. 72).

No lugar do prazer sexual, a tradição filosófica valoriza a ascese, que se define como uma regra de vida pautada pela renúncia voluntária aos prazeres sensíveis, implicando uma mortificação das paixões, obtenção da perfeição moral e o

desenvolvimento espiritual. Acrescenta Chauí: “*Ascese* quer dizer: limpar-se, purificar-se por meio de exercícios físicos, morais e espirituais que liberam a alma das impurezas e imundices do corpo, particularmente daquela que está na origem de todas as outras: o sexo.” (CHAUÍ, 1991,p. 149).

Na análise de Schott, o asceticismo presente na filosofia platônica teve suas raízes no Orfismo, uma seita filosófica-religiosa grega, que teria sido fundada por Orfeu. O asceticismo órfico consistia de uma negação do valor do corpo, da sexualidade e da mortalidade. A pureza era considerada o caminho da retidão e da salvação.

Da mesma forma, na filosofia platônica, a separação ascética do corpo é também necessária para que a alma obtenha salvação mediante obtenção do conhecimento. A exigência de pureza requer a exclusão da emoção e a busca da verdade. Nas palavras de COMTE-SPONVILLE (2002, p. 246-247): “o amor à verdade deve prevalecer sobre tudo o mais, inclusive sobre o amor ao amor”.

Esse empenho filosófico com a pureza leva ao que SCHOTT (1996, p. 60) denomina uma “deserotização de Eros”. Desta forma, o amor é separado de suas origens nos sentidos, transformando-se em pura contemplação da beleza. Além disso, esse ascetismo leva a uma concepção da verdade separada do mundo das sensações e emoções. Ao ver de Platão, o pensamento puro é obtido por nos livrarmos de todas as sensações do corpo, que só servem para impedir a busca da verdade pela alma. Separar a alma do corpo exige abstinência dos chamados prazeres relacionados com comida e bebida, dos prazeres sexuais e dos prazeres das aparências.

Encontra-se implícita no ideal platônico de verdade uma concepção do corpo como contaminação. A oposição entre a pureza da verdade e a poluição do corpo está ligada, no pensamento de Platão, a uma interpretação das mulheres como exemplificando os atributos nocivos da existência física, que interferem no controle racional.

SCHOTT (1996, p. 19) cita a obra *Timeu*⁸, de Platão, na qual o filósofo apresenta uma história da criação que postula a superioridade masculina sobre a

⁸ PLATO. **The collected dialogues of Plato**. Editado por Edith Hamilton e Huntington Cairns. Princetown, N.J.: Princetown University Press, 1961.

natureza feminina em virtude da capacidade dos homens de controlar sensações e sentimentos. Neste cenário, havia uma “raça superior” que devia ser chamada “homem”. Na mesma obra, Platão relata a criação das mulheres da seguinte maneira: “Dos homens que ingressaram no mundo, os que foram covardes ou levaram vidas iníquas pode-se com razão supor que, na segunda geração, mudaram para a natureza das mulheres... Assim foram criadas as mulheres e tudo o que é feminino” (*Timeu* 90e-91e). Assim, as mulheres como grupo são identificadas com as qualidades dos piores homens.

De acordo com Platão, as mulheres são principalmente governadas pelos desejos e têm uma índole inata que é inferior à do homem (*Leis*⁹ 781b, *apud.* SCHOTT, 1996, p. 20). Ainda, as mulheres são vistas como sendo inescapavelmente eróticas, o que impede que elas possam fazer parte do universo do conhecimento. A sexualidade determina quem pode ou não seguir este caminho.

Presumivelmente, as mulheres eram mais carnais que os homens, porque obtinham maior prazer das atividades sexuais. Hesíodo¹⁰ (*apud.* SCHOTT, 1996, p. 38) narra o caso de Tirésias, o profeta cego, que vivia ao mesmo tempo como homem e mulher. Quando Zeus e Hera indagaram que sexo obtinha mais prazer do coito, ele respondeu que as mulheres obtinham nove décimos do prazer, e os homens um décimo.

CHAUÍ (1991, p. 98) examina a questão de se a mulher deve ou não ter prazer ao procriar, de acordo com a visão dos gregos da antiguidade. Para ela, nunca houve consenso:

Os partidários do médico Galeno, considerando que a procriação só ocorre se há lançamento de sêmen pelos dois cônjuges e que esse lançamento exige prazer, afirmam que a mulher necessita de prazer, mas este deve ser o mínimo necessário e o mais breve possível. Os partidários do filósofo Aristóteles, considerando que a mulher contribui para a procriação com o sangue menstrual, acumulado no útero, no momento em que recebe o esperma, declaravam inútil o prazer feminino para a procriação e, portanto, condenável.

A noção da poluição provocada pelo corpo, em detrimento da pureza necessária para a busca do conhecimento, também está fortemente ligada às mulheres

⁹ *Ibid.*

¹⁰ HESIOD. **The Poems of Hesiod.** Tradução de R.M. Frazer. Norman: University of Oklahoma Press, 1983.

na Grécia antiga. Tanto a menstruação, quanto o parto, e até o coito com mulheres eram fontes de impureza e poluição, de acordo com as crenças religiosas. Estes conceitos ficaram refletidos na filosofia, somando-se aos demais fatores descritos acima que contribuíram para a inferiorização do feminino e sua exclusão do universo da filosofia.

Conforme afirma Schott, “os rituais que regiam a conduta sexual ensinavam que a sexualidade das mulheres era uma força poderosa e perigosa... Estava implícita na constelação de crenças e práticas referentes à sexualidade na cultura grega a opinião de que as mulheres representavam uma ameaça para a ordem social.” (SCHOTT, 1996. p. 42).

Esta visão negativa das mulheres encontra-se expressada no mito de Pandora, uma mulher bonita mas cujo coração abrigava a maldade. Ao abrir o cântaro dado a ela pelos deuses, contendo os males e enfermidades do mundo, a morte e a doença se esparramaram sobre a raça de homens que antes viviam sem infortúnio. Assim, as mulheres eram vistas como criaturas perigosamente sexuais, responsáveis pela desgraça do mundo. Desta forma, não é a sexualidade em geral, mas a sexualidade das mulheres em particular que é temida e deve ser controlada.

Por outro lado, nas Tragédias da Grécia Antiga, por exemplo nas obras de Eurípedes, foi justamente a força das mulheres, quando apaixonadas ou tomadas pelo ódio, que as levavam a serem capazes de fazer grandes coisas. Mesmo assim, uma das mensagens das tragédias era de que o amor e o ódio eram responsáveis pelas pessoas se afastarem do ideal do comportamento moderado, ou de sua “medida” certa, resultando na própria tragédia.

Séculos depois, a visão da sexualidade da mulher permanece arraigada na filosofia, agora manifestada por Kant. SCHOTT (1996 p. 8) descreve esta visão como “a hostilidade para com a sensualidade surgiu relacionada com um repúdio das mulheres como seres sexuais, incapazes de pensamento racional. Dado que o conhecimento deve ser isento de interferências eróticas, as mulheres, como criaturas sensuais, devem ser excluídas da filosofia.”

O ascetismo originado na filosofia platônica continuou sendo um dos temas destacados pelo cristianismo. Embora não se exija que todos os seus seguidores

renunciem à atividade sexual, até a Reforma todos os que dedicavam suas vidas à religião aderiram a uma vida de celibato. Como os gregos antigos, os pais da Igreja associavam os perigos da sexualidade com a natureza das mulheres.

CHAUÍ (1991, p. 84) observa que no livro de Gênesis, no Antigo Testamento – fonte em parte da filosofia cristã, a sexualidade já consta como algo a ser reprovado: “Deus olhou a terra e a viu toda pervertida... Tanto assim que, desgostoso, prepara-se para destruir sua obra... Curiosamente, as perversidades e perversões vistas por Deus são todas sexuais.”

Assim, no início da era cristã, havia o que Foucault chama de “desconfiança face aos prazeres, insistência sobre os efeitos de seu abuso para o corpo e para a alma, valorização do casamento e das obrigações conjugais.” Vê-se no pensamento dos filósofos a promoção da austeridade sexual e a reprovação da “imoralidade e os costumes dissolutos”. (FOUCAULT, 1985. p. 47).

Surge o que Chauí descreve como:

toda uma pedagogia cristã que incentiva e estimula a prática da continência (moderação) e da abstinência (supressão) sexuais, graças a disciplinas corporais e espirituais, de tal modo que a elevação espiritual traz como consequência o abaixamento da intensidade do desejo e, conforme a mesma mecânica, a elevação da intensidade do desejo sexual traz o abaixamento espiritual. (CHAUÍ, 1991. p. 87).

O pensador cristão São Paulo acreditava que a vida cristã ideal seria celibatária: “É bom que o homem se abstenha da mulher” (1 Coríntios, 7:1). O outro extremo, a fornicação promíscua, também não é apropriado para um cristão ou ser humano: “Fujam da imoralidade. Qualquer outro pecado que o homem comete, é exterior ao seu corpo; mas quem se entrega à imoralidade peca contra o seu próprio corpo” (1 Coríntios, 6:18).

Conforme observa Soble, utilizando-se do vocabulário paulino: “é impossível para seres humanos comuns serem castos; são levados pelo desejo em direção à fornicação pecaminosa.” (1996, p. 6). Diante desta situação, Paulo aplicou a “doutrina do justo meio” de Aristóteles, oferecendo às pessoas uma maneira de se viver entre o extremo do celibato e o extremo da promiscuidade. Decretou ser permissível, mesmo não sendo ideal, fazer sexo tão somente dentro do matrimônio. “Para evitar a fornicação, que cada homem tenha a sua esposa, e cada mulher o seu

esposo.” (1 Coríntios, 7:2). Desta forma, se os dois parceiros do casal estão acessíveis sexualmente um ao outro, o prazer sexual conjugal os manteria afastados da fornicação.

Uma comparação da opinião de Paulo sobre atividades sexuais permissíveis com a de Immanuel Kant aponta para semelhanças e muito nos ensina:

A única condição em que temos liberdade de fazer uso de nosso desejo sexual depende do direito de dispor da pessoa como um todo... Se eu tenho direito total sobre a pessoa, também tenho direito sobre parte dela e portanto tenho o direito de utilizar-me dos órgãos sexuais dela para a satisfação do desejo sexual. Mas de que forma vou obter estes direitos sobre a pessoa como um todo? Somente dando àquela pessoa os mesmos direitos sobre a minha pessoa como um todo. Isto somente acontece no casamento. O matrimônio é um acordo entre duas pessoas, por meio do qual se concedem direitos recíprocos iguais, onde cada um se compromete a entregar toda sua pessoa ao outro, junto com o direito total de se dispor dela como queira. (KANT¹¹, *apud.* SOBLE, 1996, p. 9).

Quando duas pessoas embarcam num casamento kantiano, cedendo direitos sobre o outro como um todo, acabam tendo poderes Paulinos sobre o corpo do outro.

SOBLE (1996, p. 7) considera que o “acesso Paulino” como solução para o dilema da fornicação é insustentável, porque pressupõe que o acesso constante ao mesmo parceiro dentro do matrimônio garantirá a satisfação sexual, impedindo assim a fornicação, ignorando que a natureza humana é tal que dificilmente uma só pessoa é capaz de totalmente satisfazer a outra sexualmente, e que sempre haverá a tentação de procurar a complementariedade das experiências sexuais.

SOBLE (1996, p. 7-8) relata que Paulo sugere como solução alternativa que recorramos à “força de Deus para nos ajudar a superar a tensão terrível entre querer ser fiel ao esposo ... e cometer adultério devido à frustração sexual: ‘Percebo em meus membros outra lei que luta contra a lei da minha razão e que me torna escravo da lei do pecado que está nos meus membros. Infeliz de mim! Quem me libertará? ... Jesus Cristo, nosso Senhor.’” (Romanos, 7 : 23-25).

Esta solução é descartada por SOBLE (1996, p. 8), que afirma: “se invocar Jesus tivesse ajudado nesta última situação, o novo dilema nunca teria surgido.” Com sua costumeira irreverência, SOBLE (1996, p. 8) sugere um meio-termo como

¹¹ KANT. Immanuel. **Lectures on Ethics**. Trad. Louis Infield. New York: Harper and Row, 1963, p. 166-67.

solução para o dilema da fornicação: “Imaginemos que Paulo abençoasse a masturbação como sendo um meio aristotélico entre a fidelidade e o adultério; se bem que fazer sexo com nosso marido ou nossa mulher fosse o ideal, somente a masturbação é permissível para poder enganar a Satanás. Então, reescrevendo 1 Coríntios, 7 : 9, ‘É melhor bater uma punheta do que ficar fervendo.’”¹²

Em última análise, considera SOBLE (1996, p. 8) que o dilema de Paulo é basicamente insolúvel porque qualquer alternativa de atividade sexual voltada para o prazer com a finalidade de afastar a tentação da fornicação é fadada à mesma sorte: a de tornar-se enfastiada: “chega-se à conclusão irresistível de que o sexo oral, o coito anal, a pornografia, os brinquedos infláveis, e os costumes são legítimos *dentro do casamento* desde que mantenham afastado o demônio que é o adultério. Evidentemente, todas essas coisas também perdem seu poder erótico depois de um certo tempo.”

Seguindo-se a Paulo, Santo Agostinho (335-430 d.C.) se destaca como o pensador que exerceu maior influência no pensamento católico acerca da sexualidade. Seus ensinamentos extrapolaram a sua época e se mantêm como inspiradores da moral cristã até a atualidade. Seu pensamento também foi marcado intensamente pelos filósofos gregos, sobretudo Platão.

As formulações de Santo Agostinho referem-se à sexualidade e ao casamento em particular, outorgando valor moral ao ato conjugal desde que atenda à finalidade a que se dirige: a procriação e criação dos filhos com a conseqüente manutenção da família. Assim, o ato conjugal não é pecaminoso quando se destinar unicamente à consecução da procriação, ao contrário, é lícito e honesto e como tal é um dever entre os cônjuges.

Porém considera uma fronteira muito tênue entre a finalidade moralmente aceitável da relação sexual entre os cônjuges e o deleite no ato, pelo ato em si, o que torna muito difícil atender unicamente a finalidade moral do dever conjugal, pois com a maior facilidade pode haver a tentação para a voluptuosidade, tornando-se então pecaminoso. Por isso Agostinho aconselha o casamento casto, ou seja, manter a continência como forma de não cair em pecado, mantendo a virtude e conservar a

¹² O texto original é: “É melhor casar-se do que ficar fervendo.”

graça. Como observa CHAUI (1991, p. 94) a monogamia é transformada em regra divina e a bigamia punida com a excomunhão.

Segundo SOBLE (1996, p. 5), Agostinho sempre descreve a atividade sexual, o desejo e o prazer em termos que têm uma alta carga negativa e de condenação. A interpretação feita por Soble acerca destes pensamentos de Agostino é que: “a situação ideal seria procriar sem desejo ou paixão; o pênis, por meio de um ato de volição, ficaria ereto e entregaria esperma para a vagina. Efetivamente um homem geraria filhos somente por sua própria vontade, como Deus por Sua própria Vontade criou o céu e a terra.”

Conclui SOBLE (1996, p. 5-6) que “no que diz respeito à negatividade medonha em relação à atividade sexual, à denúncia da parte ardente, visceral, animal, involuntária da natureza humana, Agostinho é insuperável. Para ele a atividade sexual representava a revolta do homem contra Deus, a vitória nociva do corpo sobre o espírito.”

Somado a São Paulo e Santo Agostinho, vem com ainda mais rigor Tomás de Aquino (1225-1274), para quem o propósito do ato sexual é a procriação, e qualquer outra finalidade ou expressão da sexualidade é considerada “antinatural,” e ainda, um pecado, podendo – conforme a natureza do ato – ser um pecado mortal ou venial. Esclarece CHAUI (1991, p. 87) : “a vinculação do sexo com a morte e, conseqüentemente, do sexo com a procriação, faz com que na religião cristã a sexualidade se restrinja à função reprodutora.”

Soble resume os posicionamentos éticos de Aquino acerca da sexualidade da seguinte maneira:

Não é de admirar que a ética de Aquino tem uma má reputação. Do ponto de vista de Aquino, todo ato sexual – o coito anal homossexual, o sexo oral heterossexual, a masturbação – que normalmente seria praticado puramente para o prazer em si, visto que por sua natureza não seria capaz de cumprir o propósito de procriar, é o mais grave dos pecados. A ética pró-procriação segundo a lei natural de Aquino, é anti-prazer por assim querer. (SOBLE, 1996, p. 11).

Percebe-se desta análise de ética e sexualidade, que os grandes pensadores e formuladores da moral cristã, com efeito, se apropriaram dos conceitos da tradição filosófica grega acerca do banimento da sexualidade, do prazer, do desejo, da mulher

como ser supostamente inferior e poluidor (vide Eva), agregando o terror do pecado e a ira de Deus como meios para impor e garantir o poder da Igreja e a subjugação de seus fieis.

Terminada a idade do obscurantismo, e já na junção das idades moderna e contemporânea, vem Kant (1724-1804) proclamar a superioridade da força da racionalidade. Embora Kant seja, de fato, parte de uma tradição ascética herdada de fontes gregas e cristãs, a forma particular de ascetismo manifesta em seu pensamento foi modelada por condições modernas. O surgimento do capitalismo acaba por influenciar o filósofo. SCHOTT (1996, p. 11) explica este fato da seguinte forma: “a dessensualização da existência, exigida no mundo governado por relações mercantis, é em si uma forma de ascetismo.”

Para Adorno e Horkheimer a “formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal... a dominação sobrevive como fim em si mesmo, sob a forma do poder econômico.” (1985, p. 100). Ou seja, na passagem da idade média para a idade das relações mercantis, a dominação antes exercida pela Igreja passa a ser exercida por aqueles que detêm o poder econômico, e a visão filosófica de Kant reflete essa transição.

Schott afirma ainda que é uma característica da sociedade de mercado subordinar as relações entre pessoas a relações entre coisas, fortalecendo a hostilidade ascética para com a sexualidade (1996, p.11). Com isso, pode-se ponderar sobre o possível papel desta visão filosófica em legitimar processos já existentes na sociedade que levam à objetificação das pessoas em suas relações sexuais. Observam Adorno e Horkheimer que “enquanto na realidade este colosso inconsciente que é o capitalismo sem sujeito leva a cabo cegamente a destruição, o desvario do sujeito rebelde espera dessa destruição sua realização e assim irradia para os homens tratados como coisas ao mesmo tempo sua frieza glacial e o amor pervertido que, no mundo das coisas, tomou o lugar do amor espontâneo.” (1985, p. 107).

CHAUÍ (1991, p. 156-157) complementa: “para que o trabalho se torne central, valor e virtude, condenação e destino, a super-repressão dessexualiza e deserotiza o corpo, destrói as múltiplas zonas erógenas (cuja satisfação, se for

conservada, será chamada de perversão, crime, imoralidade) e reduz a sexualidade exclusivamente à zona genital, com finalidade procriativa.”

Chegando aos tempos modernos, com o advento da era vitoriana, afirma FOUCAULT (1984a, p. 9-10), a repressão à sexualidade se intensifica, o moralismo chega ao seu auge:

a sexualidade é, então, curiosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos. E se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá este *status* e deverá pagar as sanções.

Analisando o fenômeno da opressão, Adorno e Horkheimer percebem uma inversão ocorrida no processo da transição da idade média para a sociedade de mercado, da aristocracia para a burguesia: “o instrumento com o qual a burguesia chegou ao poder – o desencadeamento das forças, a liberdade universal, a autodeterminação, em suma, o esclarecimento – voltava-se contra a burguesia tão logo era forçado, enquanto sistema da dominação, a recorrer à opressão”. (1985, p. 91).

Observa-se que a sexualidade, na sociedade ocidental, passa por fases em que a ênfase à sua repressão toma características particulares, as quais acabam por somar-se, contribuindo para o conjunto dos valores morais que permeiam a sociedade a seu respeito. Primeiro é algo que impede o alcance da pureza como requisito para a salvação da alma; depois se transforma em pecado, sucedido de criminalização de várias de suas manifestações (como a homossexualidade, por exemplo); e por último vira uma questão científica (psicologia, medicina, biologia...).

Michel FOUCAULT (1984a, p. 57-58) observa que nas culturas orientais existe uma *arte erótica (ars erotica)*, isto é, formas de iniciação ao prazer e à satisfação sexual (como, por exemplo, o Khama Sutra ou a arte amorosa japonesa). Em contrapartida, nossa cultura – cristã, européia, ocidental – deu origem a algo insólito: uma *ciência sexual (scientia sexualis)*, curiosidade e vontade de tudo saber

sobre o sexo para melhor controlá-lo. Foucault considera que a passagem do contexto religioso para o científico não alterou profundamente a atitude ocidental face ao sexo, pois tanto num caso como no outro, o sexo é aquilo de que se deve falar e falar muito, com detalhes, com minúcia, classificatoriamente, com a finalidade de exercer o controle sobre ele.

CHAUÍ (1991, p. 17-18) vê no fenômeno da *ciência sexual* a perpetuação do encontro de formas de controle da sexualidade pelos poderes constituídos:

Se, no contexto moral, fala-se para que seja estabelecida a fronteira entre o lícito e o ilícito, e no contexto religioso para a demarcação dos limites entre o pecaminoso e o não pecaminoso, no contexto científico, onde parecem desaparecer os juízos de valor e as condenações, fala-se para que o sexo possa ser administrado. Pertence ao campo da *saúde pública*. Nessa perspectiva, teremos de admitir que a mudança não significou um avanço da liberação sexual ou uma diminuição da repressão, mas a passagem a outras formas repressivas que servem ao propósito da “normalização”.

Em suma, segundo FORCANO (1996, p. 22-30), as conseqüências e manifestações da repressão sexual, conforme resumidas acima, são essencialmente cinco:

- o sexo é uma coisa ruim;
- o sexo é uma coisa animal;
- o sexo é um meio e veículo de reprodução;
- a mulher significa sexo impuro e através dela o varão fica empobrecido;
- é negada a bondade do prazer e sacralizada a biologia como lei natural.

O acúmulo milenar das diversas culturas e tradições filosóficas acerca da sexualidade é algo que está na raiz da nossa moral sexual atual. Por mais que aprendamos sobre essa história e tenhamos conhecimentos e argumentos para determinar quando estes fatores externos estão se sobrepondo ao exercício ético da nossa sexualidade individual, nunca nos é possível nos livrar totalmente destes impregnados conceitos morais.

Como se verá no capítulo a seguir, também é o caso da prática da sexualidade para fins de procriação ou prazer. Como bem resume SOBLE (1996, p. 2): “Embora alguns neguem este princípio de ética sexual” [de que a atividade sexual

é profundamente importante e aceitável somente quando ocorre dentro de um casamento baseado em amor e compromisso] “e moldem alternativas, mesmo assim suas tentativas são influenciadas pela visão cristã, e sua onipresença forma o fundo conceitual e normativo.”

CAPÍTULO 2: PROCRIAÇÃO E PRAZER

A ética cristã primordial acerca da atividade sexual fundamenta-se essencialmente no preceito de que é ético manter relações sexuais, desde que entre um homem e uma mulher, devidamente casados monogamicamente, com a finalidade de procriar, com o homem dominando a mulher sexualmente, e assim garantir a perpetuação da espécie. Se ocorre prazer durante essas relações, é uma consequência, mas não a finalidade. A partir desta visão ética, descartam-se as demais atividades sexuais que visam apenas ao prazer e não à reprodução, conforme elenca Chauí:

numa sociedade que considera o sexo apenas sob o prisma da reprodução da espécie, ou como função biológica, serão reprimidas todas as atividades sexuais em que o sexo genital for praticado sem cumprir aquela função: masturbação ou onanismo, homossexualismo masculino ou feminino (ou sodomia), sexo oral (felação, cunilíngua), sexo anal, coito interrompido, poluição sem penetração (voyeurismo). (CHAUÍ, 1991, p. 78).

Por outro lado, na era moderna a discussão da busca do prazer sexual vem ganhando espaço. FORCANO (1996, p. 45-48), fundamentando-se em Freud, observa que cada pessoa teria uma “zona dos instintos (do inconsciente, do ‘id’)” que estaria governada pelo chamado “princípio do prazer”. Um desses instintos seria o da vida (ou sexo), representando “a parte mais profunda, atemporal e amoral do sujeito humano... O instinto sexual se move dentro do corpo como um princípio global e difuso, de governo autônomo, com aspiração a se desenvolver livremente. Esta liberdade ele a expressaria na busca direta do prazer, como seu objetivo central.” Deixado sem repressão, o instinto sexual buscaria sempre a gratificação, a tal ponto de poder se converter em um perigo que acabaria por destruir o indivíduo que o sustenta.

Para compensar e evitar que isso aconteça, existiria outro princípio, o “princípio da realidade,” que modificaria e dominaria o instinto. “Só desta maneira pode se assegurar o trabalho, a convivência, a satisfação individual e coletiva das necessidades. A obtenção do prazer não será imediata, nem total, mas retardada e

com renúncia, mas chegará e produzirá os frutos positivos de um mundo civilizado: a cultura e o progresso.” (FORCANO, 1996, p. 46). Seria este princípio que tornaria possível a convivência em sociedade, e também influiria no nosso autocontrole sexual.

Sendo inerente ao ser humano a busca pelo prazer, mesmo sujeito às tentativas externas de repressão, e ao próprio autocontrole inato, segue que é inevitável que a maioria das pessoas acabará por procurar, na realização de suas atividades sexuais, não somente procriar, como também experimentar o prazer que as práticas sexuais não procriativas tradicionalmente reprimidas também podem proporcionar.

A força motriz na busca pelo prazer sexual é o desejo. Diz FOUCAULT (1985, p. 111), “o ‘sofisma’ do sexo não reside, portanto, simplesmente numa disposição anatômica sutil e em mecanismos cuidadosamente ordenados: ele consiste também em sua associação com um prazer e um desejo, cuja força singular está além até das palavras.”

O desejo é capaz de nos enganar, o que ele parece prometer pode tornar-se ilusório depois de conquistado. Também atrai as pessoas, umas às outras. CHAUI vê no desejo a “forma de nossa relação originária com o outro. O desejo é relação peculiar porque, afinal, não desejamos propriamente o outro, mas desejamos ser para ele objeto de desejo. Desejamos ser desejados, donde a célebre definição do desejo: o desejo é desejo do desejo do outro.” (CHAUI, 1990, p. 25).

O desejo seria, então, um círculo vicioso, entre ter desejo e ser desejado. Em termos de sexualidade, o desejo sexual corresponderia a um apetite “que crava a alma no corpo, prendendo-a à horizontalidade de imediatez, do factual, do empírico... fazendo da alma o carcereiro de si mesma. Absorvida inteiramente pelo jogo sensório entre agradável e desagradável, entre prazer e dor, é arrastada pelo corpo na direção do agora – e se esquece do sempre.” (PESSANHA, 1990, p. 91, 100-101).

O desejo é imediatista na sua necessidade de ser satisfeito. Sua preocupação é o aqui agora, e não o futuro. Também é capaz de ofuscar temporariamente as

percepções das pessoas. “Aquele que se apaixona - alerta Kant¹³ – é cego em relação aos defeitos do objeto amado, ainda que o último recobrará sua visão uma semana depois do casamento.” (*apud.* BORGES, 2004, p. 35). A paixão do amor cessa quando o desejo, ou o amor físico, é satisfeito. Ela está ligada ao desejo físico que busca sua realização, não tendo a persistência das outras paixões culturais, já que, uma vez atingido seu objetivo, ela se extingue.

É na sua qualidade de imediatista e na sua “cegueira” que o desejo também é capaz de se tornar perigoso, eticamente falando. Um dos problemas éticos que podem surgir na relação sexual buscada pelo prazer sexual, seja dentro do casamento ou fora dele, é que o desejo sexual por sua própria natureza pode transformar o outro em objeto, de modo a vermos as pessoas que são os alvos de nossos desejos como meros objetos, e também a buscarmos o prazer sem termos muita sensibilidade para com nossos parceiros. “Visto que há muito em jogo ao fazer sexo, permeia a tentação de usar os outros; a atividade sexual gera ilusão, exploração, e manipulação.” (SOBLE, 1996, p.3). Assim, levantam-se diversas questões éticas que serão examinadas ao longo dessa reflexão.

COSTA (1994, p. 10-15), referindo-se ao contexto contemporâneo, afirma que estamos diante de uma “desvalorização da idéia de sujeito moral” dentro de uma “cultura da objetificação em massa das pessoas”. Nesta cultura, o respeito à integridade física e moral de si e do outro passa a desaparecer; “cada um começa a se situar diante do outro como se estivesse diante de uma coisa até porque o outro se comporta como tal.” Costa emprega a palavra “coisa” propositalmente e com dois sentidos.

O primeiro “é quando o ser humano se comporta como equivalente a uma mercadoria, quando passa a não ter nada que o oriente além do valor que ele possa ter de troca, seja pela troca no mercado, seja pela posse dos objetos.”

O segundo, “é quando ele se torna alguma coisa experimental para o desejo do outro, como algo que existe para realizar qualquer fantasia que o outro tenha, seja de prazer, seja de crueldade.”

¹³ KANT, Immanuel. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In. **Akademie Textausgabe**. Trad. Borges. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968, t. 7:253.

SCHOTT (1996, p.11), também atribui a objetificação das pessoas à sociedade de mercado e ao mundo governado por relações mercantis, que subordinam “relações entre pessoas a relações entre coisas,” a tal ponto que essas relações sociais objetificantes se tornam normativas.

À primeira vista, a objetificação do(a) parceiro(a) teria mais possibilidade de ocorrer em relações sexuais casuais porque geralmente são caracterizadas pela vontade de obter prazer sexual, embora consentido, em uma situação sem os compromissos e sem a intimidade que se encontrariam num relacionamento estável como o casamento. Motivados por fortes impulsos sexuais, podemos desrespeitar o outro, explorando ou manipulando-o a fim de conseguir que ceda seu corpo para que nós possamos atingir o prazer.

Contudo, a objetificação também pode ocorrer não somente no sexo casual. A solução de São Paulo – do acesso irrestrito ao sexo no matrimônio –, não se restringe ao casamento como um meio de descarregar as tensões sexuais. Trata-se de uma instituição indissolúvel – para a vida toda – em que o homem e a mulher teriam a obrigação de se submeterem um ao outro, e onde ambos teriam poder sobre o corpo do outro:

Que o marido cumpra o dever conjugal para com a esposa, e a esposa faça o mesmo com o marido.

A esposa não é dona de seu próprio corpo, e sim o marido. Do mesmo modo, o marido não é dono do seu próprio corpo, e sim a esposa. (1 Coríntios, 7 : 3-4)

Embora à primeira vista este arranjo pareça igualitário, porque ambos detêm poder sobre o corpo do outro, esta situação conjugal cria problemas de ordem moral, primeiro porque corre-se o risco de transformar os cônjuges em objetos “fornecedores de prazer” (SOBLE, 1996, p. 8), desumanizando-os; segundo, porque pode eliminar a necessidade de consentimento renovado a cada ato sexual. O consentimento já foi dado – para a vida inteira – logo na celebração do casamento. Com isso, obrigam-se a sempre prestar alívio sexual um ao outro. Contudo, a convivência a dois não é algo estanque. As pessoas mudam, os contextos e as expectativas mudam. Os índices de divórcio apontam para as dificuldades da manutenção de relacionamentos que um dia

partiram de expectativas compartilhadas quanto à vida futura. Como então pode o consentimento dado no início da relação matrimonial permanecer valendo para a vida toda, quando há tantas variáveis pela frente que podem alterar a percepção dos cônjuges, inclusive quanto às suas relações sexuais?

A questão da objetificação também se levanta no conceito de casamento proposto por Kant. O esposo e a esposa cedem direitos sobre o outro como um todo, inclusive sobre o corpo e, por conseguinte, sobre a genitália do outro. (SOBLE, 1996, p. 9). Soble deixa uma indagação para provocar a reflexão: “será que as noções de casamento tidas por Paulo e Kant não reduzem os parceiros do casamento a objetos sexuais, ou será que o acordo voluntário entre os parceiros basta para justificá-lo?” (SOBLE, 1996, p. 9). Neste questionamento, já começa a surgir o princípio do consentimento, o qual, por sua complexidade, será o assunto do último capítulo desta dissertação.

A partir dos posicionamentos morais expostos anteriormente, observa-se que dentro da discussão filosófica e ética de Soble, a atividade sexual pode ocorrer de várias maneiras: apenas com o intuito de procriar; com o intuito de dar prazer (dentro do casamento heterossexual), ou; com ambos os propósitos. E se existisse a possibilidade de fazer sexo apenas por prazer, em outros contextos que não esses? Em que circunstâncias seria isto ético? O prazer sexual é bom em si? Ou é mau em si? Ou é moralmente neutro? Ou a questão moral não deve ser levantada quanto ao prazer sexual em si, mas quanto à atividade que, em cada caso particular, lhe dá lugar?

A opinião mais comum talvez seja a da aceitabilidade do prazer sexual quando buscado dentro de um contexto de amor entre os que estão se relacionando sexualmente. COMTE-SPONVILLE (2002, p. 242, 250-251) se refere à superestimação do amor físico, que para ele é tão absurdo quanto a diabolização do mesmo que ocorreu durante séculos. “O amor, se nasce da sexualidade, como quer Freud e como acredito, não poderia se reduzir a ela, e em todo caso vai muito além de nossos pequenos ou grandes prazeres eróticos.”

Soble chama a atenção para o fato de que existe uma “noção popular de que o amor entre X e Y não só é meramente necessário, como também suficiente, para que suas relações sexuais sejam lícitas” (SOBLE, 1996, p. 18).

Então, com esta colocação, o enfoque mudou, partindo do binômio do sexo apenas procriativo num casamento heterossexual monogâmico para a atividade sexual entre pessoas que se amam. Soble inicia essa reflexão a partir de uma ótica de atos sexuais dentro de uma união estável (seja hetero ou homossexual), onde, independente de terem fins procriativos ou não, estes atos seriam ao mesmo tempo uma expressão e um reforço do amor entre dois cônjuges. Ou seja, o ato sexual se justifica quando há amor, e até faz com que este amor se aprofunde:

não nego que a atividade sexual possa criar uma intimidade compartilhada, e nem que relacionamentos íntimos contribuam para uma vida realizada. A sexualidade é um mecanismo de formação de ligações que muitas vezes cria um interesse conjunto a partir de dois interesses separados, que às vezes, milagrosamente, nos permita resolver tensões morais e psicológicas entre o egoísmo e a benevolência. Quando a atividade sexual agrada aos dois, tais intercâmbios podem gerar gratidão e afeição. (SOBLE, 1996, p. 23).

Em seguida, Soble analisa os argumentos do filósofo e ativista gay, Richard Mohr¹⁴ (SOBLE, 1996. p.20-23), que defende que o argumento anterior vale tanto para um casal heterossexual, quanto para um homossexual, uma vez que a procriação não é mais o objetivo da relação sexual, e uma vez que ambos tipos de união têm o amor como sua principal característica. Todavia, Soble faz críticas a este posicionamento de Mohr, chamando-o de “traição intelectual”, vendo nele uma renúncia à militância pelos direitos dos homossexuais, em favor do uso de argumentos característicos do *status quo* da sociedade heterossexual, embora entenda que Mohr o faz com motivos políticos que visam à não discriminação do sexo entre gays pela lei penal nos Estados Unidos.

Nesta discussão, Soble tende a defender ainda mais o sexo por prazer, citando outro conceito proposto por Mohr¹⁵, de que a atividade sexual não precisa ter como defesa o amor ou o matrimônio, e que, no ver de Mohr, acima de tudo temos um direito moral de poder fazer sexo. “Mohr amplia a defesa instrumental da atividade sexual: ‘para aquelas pessoas que têm libido... apropriar [a atividade sexual] para si de alguma forma ou outra é provavelmente necessário para se ter uma vida realizada.’” (SOBLE, 1996, p. 19). Todos nós precisamos de alimentação, a maioria

¹⁴ MOHR, Richard D. **Gay Ideas**. Boston: Beacon Press, 1992.

¹⁵ *Ibid.*.

precisa de sexo, não apenas para o amor como também para a vida em si. Porém, Mohr diz mais: “o prazer sexual é central à vida humana.” (*apud*. SOBLEN, 1996, p. 19).

Reich¹⁶ (*apud* FORCANO, 1996, p. 51) corrobora este pensamento: “todo homem nasce provido de sexualidade. Esta é, para todo indivíduo humano, não só uma necessidade própria como a necessidade central.” Teríamos então uma necessidade inerente de satisfazer nossos desejos e alcançar o prazer sexual.

Indo além do prisma da eticidade da atividade sexual praticada entre pessoas que se amam, SOBLEN (1996, p. 19), analisando o posicionamento de Mohr¹⁷, reflete sobre o caso do prazer sexual buscado pelo prazer em si e opina que “a atividade sexual, inclusive atos homossexuais, é justificável, e merecedora de admiração e proteção, pela razão que o prazer sexual pode ser divino... O prazer da atividade sexual pode ser enorme, especialmente se os atos são prolongados e variados, em vez de serem rápidos e repetitivos.”

Soblen completa este raciocínio, a partir das palavras de Mohr (*apud* SOBLEN, 1996, p. 19), afirmando que “a atividade sexual em si realmente é a sua própria fundamentação: na sua intensidade e na sua natureza, é ímpar entre os prazeres humanos; para ela não há substituto superável nas outras esferas da vida. Para as pessoas comuns... a relação sexual com orgasmo é o único acesso que têm ao êxtase.”

Esta referência ao orgasmo já tem seu respaldo em Reich¹⁸ (*apud* FORCANO, 1996, p. 51) que declara: “não há outra maneira de regular corretamente a necessidade sexual, a não ser uma correta satisfação da mesma. Isto exige que a sexualidade seja endereçada à sua verdadeira meta, que é genitalidade, procurando uma potência orgástica.”

Reich está afirmando com todas as letras que o prazer sexual não somente é desejável como é essencial para o bem-estar do ser humano. Para Reich, a regulação moral cria um conflito intenso, o conflito de natureza versus moral. As conseqüências da repressão sexual e da negação do prazer sexual incluiriam: “neurose,

¹⁶ REICH. **La irrupción de la moral sexual**. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1973

¹⁷ MOHR, *op. cit.*

¹⁸ REICH. *op. cit.*

agressividade, comportamento anti-social, perturbações psicológicas e caracterológicas, desvios e perversões.” (*apud* FORCANO, 1996, p. 52).

Dois milênios antes, por mais que os filósofos gregos tenham desprezado os aspectos relacionados aos sentimentos e às emoções - aí incluídos as paixões, os desejos e as atividades sexuais -, o médico grego da época, Rufo de Éfeso¹⁹ (*apud* FOUCAULT, 1985, p. 116-126), já via nas relações sexuais algo natural e bom: “a conjunção sexual é coisa de natureza; ela não pode ser considerada má. É um ato natural e que, por conseguinte, não pode ser nociva em si mesma.”

Para Rufo, a satisfação sexual traz como benefícios a melhoria da saúde de modo geral: “o coito é excelente contra as doenças que se devem à pituíta... muitos indivíduos que emagrecem em consequência de uma doença se restauram por meio dessa prática. Alguns ganham com isso uma respiração fácil, de incômoda que era, outros o gosto pelo alimento que tinham perdido, outros ainda a cessão de poluições noturnas contrárias.”²⁰

Também atribui à liberação do esperma efeitos positivos sobre a alma quando esta está perturbada e necessita, como o corpo, purgar-se daquilo que a atrapalha: o coito dissipa as idéias fixas e abrandando as cóleras violentas; eis por que não existe remédio tão eminentemente útil contra a melancolia e a misantropia. Galeno²¹ atribui também às relações sexuais numerosos efeitos curativos, tanto sobre a alma como sobre o corpo: “esse ato predispõe a alma à tranqüilidade; ele leva, de fato, o homem melancólico e furioso a um estado mais sensato e, num indivíduo apaixonado, ele enfraquece o ardor demasiado imoderado mesmo quando esse homem tem relações com uma outra mulher; além disso, os animais que são ferozes quando procriam ficam mansos após o coito” (*apud* FOUCAULT, 1985, p. 122).

Assim como Mohr, Ellen Willis²² (*apud* SOBLE, 1996, p. 21) também argumenta que o sexo é “uma necessidade humana básica”. Contudo, utiliza este argumento na defesa da igualdade de acesso das mulheres à mesma liberdade sexual

¹⁹ RUFUS D’EPHÈSE. Fragments, extratos de AETIUS, in *Oeuvres*. ed. Daremburg, p. 320.

²⁰ *Ibid.* p. 318.

²¹ GALIEN, in ORIBASE, *Livres incertains*, VIII, t. III, p. 109.

²² WILLIS, H. *Beginning to see the light*. New York: Knopf, 1981.

que os homens supostamente teriam, bem como na defesa do acesso irrestrito ao aborto, para que as mulheres possam também desfrutar desta “necessidade básica”, e ainda terem a retaguarda do aborto, caso engravidem sem assim desejar.

A opinião de Willis provoca sérios questionamentos éticos. Da mesma forma que a liberdade de obtenção de prazer sexual traz benefícios para o bem-estar das pessoas, percebe-se que também pode trazer conseqüências negativas, como o aborto por exemplo. Voltando à época da Grécia clássica, Rufo²³ (*apud* FOUCAULT, 1985, p. 120-121 e 126) aponta para a necessidade do cuidado neste sentido: “Aqueles que se dedicam às relações sexuais, e sobretudo aqueles que se dedicam a essas relações sem muita atenção, devem ter cuidados com eles próprios de forma muito mais rigorosa do que os demais, a fim de que, colocando seus corpos na melhor condição possível, eles sintam menos os efeitos nocivos dessas relações.”

Além disso, Rufo propõe um quadro onde se justapõem, como efeitos de um abuso das relações sexuais, “distúrbios de digestão, enfraquecimento da visão e da audição, a fraqueza geral dos órgãos dos sentidos e a perda da memória: os tremores convulsivos, as dores articulares, a angina do peito; as aftas na boca, as dores de dente, a inflamação da garganta, as expectorações de sangue, as doenças da bexiga e do rim.”

Os seja, mesmo na antiguidade, percebeu-se que o excesso e o abuso do prazer sexual seria capaz de trazer “efeitos nocivos” para os que assim se comportam. Na modernidade, as conseqüências negativas de cunho ético podem incluir o aborto, as doenças sexualmente transmissíveis, a exploração sexual e efeitos adversos sobre a saúde mental das pessoas.

COMTE-SPONVILLE (2002, p. 242, 250-251) levanta um contraponto interessante. Se a repressão é capaz de produzir frustração sexual porque o desejo é impedido, a liberdade irrestrita de acesso a atividades sexuais pode trazer sentimentos de futilidade. O desejo, uma vez placado, dá lugar “à tristeza [pós-coito, que]... prova algo contra a fusão, que o prazer recusa exatamente quando acreditava alcançá-la... Porque se vê novamente entregue a si mesmo, à sua solidão, à sua banalidade, a esse grande vazio nele do desejo desaparecido”.

²³ RUFUS D’EPHÈSE. *Op. cit.*, III, p. 112.

Então, a atividade sexual realizada por prazer ou por procriação pode resultar em efeitos positivos, como também em efeitos negativos. Neste sentido, inevitavelmente surge a questão do aborto e sua eticidade: se o ato sexual heterossexual pode ocorrer não apenas com a finalidade de procriar, mas sim também visando ao prazer, fica claro que uma consequência pode ser a gravidez não planejada. Levanta-se uma questão ética fundamental e específica à sexualidade, que é a de gerar uma vida, colocar outro ser humano no mundo. O ato sexual acontece na busca do prazer, mas acaba resultando na procriação, o que não necessariamente seria o objetivo.

O que fazer, moralmente, com a gravidez não planejada que resultou da relação sexual? Isto depende muito do contexto e da decisão pessoal de cada um. Nesta reflexão, levantam-se em primeiro lugar os argumentos tradicionais contra o aborto: se a mulher toma a decisão de fazer sexo, ela sabe que há alguma possibilidade de engravidar. Se ela não quer correr o risco de engravidar, então ela não deve fazer sexo. Por outro lado, mulheres que engravidam devido ao estupro têm o direito de fazer o aborto. Nos demais casos, se uma mulher não quer ter um filho, ela deve se abster ou tomar medidas preventivas até que esteja preparada para ser mãe.

Soble, contudo, considera que esta visão do aborto a grosso modo não contempla as sutilezas de relações de gênero e de poder. Diz que “as mulheres são vulneráveis a um tipo de poder masculino (não apenas físico como também psicológico e econômico) que pode obrigá-las ao coito que legalmente talvez não se enquadre como estupro e talvez nem seja reconhecido como estupro pelas partes.” (SOBLE, 1996, p. 20). Portanto, o desenvolvimento deste pensamento poderia levar ao argumento de que a mulher também deveria ter acesso ao aborto no caso de uma gravidez não planejada que resultasse desta pressão que os homens são capazes de exercer sobre as mulheres.

Na visão de Willis²⁴, com o acesso irrestrito ao aborto, as mulheres poderiam iniciar, desenvolver e manter relações significativas de amor a partir de uma liberdade sexual desimpedida de inquietações a respeito de gravidez não almejada. O acesso ao

²⁴ WILLIS. *Op. cit.*

aborto se justificaria como um meio de se atingir a igualdade entre a liberdade sexual dos homens e das mulheres.

Como comenta Soble, “defender o fetocídio apenas com base no orgasmo seria moralmente crasso, mesmo sendo a relação sexual ‘uma necessidade humana básica’.” (SOBLE, 1996, p. 21). Mas Willis²⁵ (*apud* SOBLE, 1996, p. 20) ainda não terminou sua argumentação. Ela, como Mohr, utiliza a ligação sexo-amor na defesa de seus posicionamentos : “é claro que para mulheres heterossexuais, abrir mão de ter relações sexuais também significa ficar sem o amor e o companheirismo de um parceiro.” A inferência desta afirmação é que a mulher não consegue um parceiro para um relacionamento afetivo estável se ela, primeiro, não pode ter relações sexuais com liberdade e igualdade.

Soble aponta para a contradição que se revela nesta afirmação, dizendo que nada impede que pessoas “que demonstram todas as virtudes – sendo compassivas, corajosas, atenciosas, confiáveis, justas, honestas e tolerantes – possam levar, e de fato levam, vidas em que se busca o prazer sexual pelo próprio prazer.” (SOBLE, 1996, p. 23). Não é a falta de acesso irrestrito à atividade sexual que vai impedir que se encontre um(a) parceiro(a) ético(a). Uma coisa não exclui a outra, e também não é condição *sine qua non*.

Existe, ainda, uma ótica da igualdade da liberdade sexual diferente da proposta por Willis. A feminista Catherine Mackinnon²⁶ (*apud* SOBLE, 1996, p. 22), se contrapõe a Willis, argumentando que o direito irrestrito ao aborto torna as mulheres “disponíveis para serem fodidas irrestritamente”, já que elas, assim como os homens, ficam “livres de responsabilidade em relação a ter filhos.” Ou seja, em vez de promover a igualdade das mulheres, o aborto pode permitir que sejam transformadas em objetos sexuais, na satisfação de desejos sexuais desprovidos da preocupação com o possível resultado final, o de ter filhos. Ironicamente, a mulher continuaria desigual ao homem, porque seria objetificada. Além disso, só porque o aborto pode possibilitar que não se tenha filhos, não quer dizer que o aborto por si só seja algo facilmente enfrentado, e nem que pode deixar de ter graves conseqüências

²⁵ WILLIS. *Op. cit.*

²⁶ MacKINNON, Catherine. **Feminism unmodified**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

físicas, mentais e sociais para a mulher. Quem sai perdendo outra vez é a mulher, e não o homem.

Quanto ao aborto, a filósofa Marilena Chauí aponta que:

é vivido como ausência de liberdade (imposição social e moral) e como violência. Imposição: há punições e sanções variadas para as mulheres, tanto quando não abortam como quando abortam. Violência física: não só em decorrência das péssimas condições em que é realizado para a maioria das mulheres, mas também porque as mulheres sentem que nele algo é extirpado do corpo, ainda que de forma indolor. (...) Violência psíquica: numa cultura cristianizada, na qual há acordo quanto à vida ou não-vida do feto e na qual a maternidade define a essência do feminino, o aborto surge nas vestes da culpa e da falha. (CHAUÍ, 1991, p. 215)

Os pensadores pró-aborto consideram que no contexto atual, houve grandes mudanças sociais que requerem que os argumentos tradicionais anti-aborto sejam revistos, inclusive à luz da própria liberdade da mulher. O filósofo Maurizio MORI (1997, p. 76), indagado sobre a aceitação do aborto proclamou: “As condições psicológicas e econômicas se tornaram relevantes para que se aceite o aborto, segundo as necessidades da mulher”. Ainda para Mori, o direito à vida de uma pessoa “não implica a pretensão de poder ficar ligado ao corpo de uma outra, quando essa ligação for necessária para continuar a viver de forma autônoma, e, por outro lado, a mulher não perde a faculdade de retirar seu consentimento a uma eventual ligação, mesmo que o tivesse dado (implicitamente ou explicitamente) antes, ao aceitar a relação sexual”.

A médica Fátima de OLIVEIRA (1997, p. 87), por sua vez assevera que a maternidade é para sempre, não se concedendo a ninguém o poder de compelir a mulher a assumir um compromisso que é para sempre, fora do momento oportuno, em que ela não deseja e não pode tê-lo.

Sidney Callahan²⁷, (*apud* SOBLE, 1996, p. 22), desenvolve mais a questão da liberdade da mulher, colocando ênfase na necessidade de se atingir igualdade nas relações de gênero, nas quais a responsabilidade mútua seria, inclusive, um meio de evitar que o aborto surgisse como resultado da gravidez ocorrida a partir de uma relação sexual realizada unicamente com a finalidade de proporcionar prazer:

²⁷ CALLAGHAN, Sidney. **Abortion and the Sexual Agenda**. Commonweal, April 25, 1986. p. 232-38.

as mulheres somente terão a vez delas quando houver uma feminilização da sexualidade, muito diferente da tendência cultural atual rumo à masculinização da sexualidade feminina... a educação sexual [dos homens] tem sido prejudicial às mulheres e às crianças. Contribuiu para nos trazer epidemias de doenças sexualmente transmissíveis, infertilidade, pornografia, abuso sexual, gravidez na adolescência (*apud* SOBLE, 1996, p.22)..

Em vez de depender do aborto como meio de se atingir a igualdade da liberdade sexual, Callahan defende que são os homens que devem mudar de comportamento, reconhecendo suas responsabilidades diante da sexualidade feminina.

Tradicionalmente, a relação dos homens frente à sexualidade e à reprodução tem sido inscrita em um padrão de relações sociais baseado na desigualdade de gênero, e a alteração desse padrão é uma ruptura com essa ordem do poder patriarcal instituída pelos próprios homens. Observam Adorno e Horkheimer que “o cristianismo transfigurou no casamento, como união dos corações, a hierarquia dos sexos e o jugo imposto ao caráter feminino pela ordenação masculina da propriedade”. (1985, p. 102).

Esse modelo hegemônico distancia os homens dos cuidados paternais e os libera da responsabilidade com a prevenção da gravidez não planejada e também das doenças sexualmente transmissíveis. Gravidez e doenças sexualmente transmissíveis são questões éticas peculiares ao exercício da sexualidade, sendo de certa forma *sui generis*, uma vez que não resultam de atividades outras que atividades sexuais. Essa discussão será retomada e aprofundada no Capítulo 3.

Alterar esse modelo significa buscar uma sociabilidade na qual o sentido da paternidade e da maternidade sejam completamente transformados, levando a uma divisão sexual igualitária do trabalho no âmbito doméstico e em particular nas tarefas de cuidar das crianças na vida cotidiana. Assumir a responsabilidade e a divisão de tarefas na contracepção, prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e certamente em todas as outras dimensões da vida reprodutiva. Não se trata portanto de garantir a inclusão dos homens nos direitos reprodutivos, mas os direitos reprodutivos significam uma transformação de uma forma de inserção dos homens na esfera reprodutiva. A transformação cultural é uma dimensão estratégica para

produção de uma nova forma de relação entre os homens e as mulheres com base nos direitos reprodutivos.

Uma forma de responsabilidade, neste sentido, ao fazer sexo por prazer e não visando procriar, é a contracepção, devendo – a partir do raciocínio acima – os parceiros definir quem assumirá a responsabilidade por usar o meio contraceptivo. Mais uma vez, além dos argumentos morais religiosos (principalmente os Católicos) contra ou a favor da contracepção, também surge a questão da responsabilidade individual, bem como as relações de gênero no caso de relacionamentos heterossexuais, sem falar nas desigualdades de poder que podem surgir em relacionamentos homossexuais. Quem deve usar o meio contraceptivo? O homem ou a mulher? Como superar arraigados conceitos culturais machistas? Dentro de uma relação de poder masculino, como pode a mulher convencer o parceiro a usar o preservativo quando este não quer? Sobra outra vez para a mulher tomar responsabilidade por não engravidar? No cenário da pandemia da Aids, a esposa que pede para seu marido usar preservativo estaria duvidando de sua fidelidade? No clima de excitação que antecede à relação sexual, há espaço para parar e enfrentar essas questões, sem correr o risco de perder o “tesão”? São situações e relações muito delicadas que não têm uma resposta pronta. Cada pessoa é um indivíduo único, e cada situação de relacionamento sexual também é única. Portanto, como parte de sua autonomia e responsabilidade individual, é necessário o indivíduo estabelecer para si princípios de consentimento que norteiem sua conduta nas situações de relacionamento sexual em que eventualmente ele se encontrar. Como as relações sexuais envolvem outras pessoas, para que sejam éticas, também haveria de ter consentimento entre os envolvidos, em cada situação de relacionamento sexual?

Desenvolvendo ainda mais a reflexão sobre o prazer sexual e a responsabilidade individual, Soble reflete acerca de um dos produtos do ato sexual: o orgasmo. Indaga se, como uma questão de moralidade, quando duas pessoas fazem sexo, seus orgasmos devem ser simultâneos, independente de chegar ao orgasmo por meio do coito, da masturbação mútua ou do sexo oral. E mesmo se a ética não exige que haja orgasmos simultâneos, talvez o fato de duas pessoas terem concordado em

fazer sexo implique que cada uma delas tem o direito a ter um orgasmo durante a mesma relação sexual.

Ainda considera que é muito simplório ter um critério moral que exija que cada parceiro tenha um só orgasmo. Haveria desigualdade se a mulher gozasse duas vezes e o homem apenas uma? Ou poderia a igualdade se medir em termos de cada pessoa atingir seu potencial orgástico? E numa situação em que o ato sexual se repetisse, seria correto se uma das pessoas tivesse orgasmo numa primeira relação, e a outra pessoa só numa segunda relação, separada por minutos, horas, dias..., desde que com o passar de um certo período de tempo as duas pessoas tivessem um número, ou intensidade, mais ou menos igual de orgasmos? Além disso, há pessoas que não fazem questão de chegar ao orgasmo, podendo atingir a satisfação sexual de alguma outra forma física ou psicológica.

De qualquer forma, segundo Soble há duas possibilidades para tentar garantir a igualdade, como premissa moral:

1. em cada ato sexual entre duas pessoas, elas devem ter a mesma intenção de satisfazer uma a outra, e o ato sexual deve estar aberto para a igualdade de satisfação, ou;
2. as duas pessoas devem fazer esforços para que o conjunto de suas relações sexuais proporcione satisfação igual para ambas com o passar do tempo, mesmo se não há igualdade nos atos sexuais individuais.

Embora as duas situações possam dizer respeito a um relacionamento de longo prazo, podendo o casal adotar uma ou outra das possibilidades ao longo do tempo, no caso de um único encontro sexual, como no caso do sexo casual, por exemplo, apenas a primeira premissa valeria. Em atos de sexo casual falta a margem que existe em um relacionamento de longo prazo, seguindo a segunda premissa, que é a possibilidade de cometer micro-desigualdades que serão erradicadas por recompensa posterior. Visto que, num relacionamento sexual passageiro, nunca teremos a chance de apagar a micro-desigualdade, devemos garantir que esta injustiça não ocorra.

A partir de uma ótica Kantiana – de que para a atividade sexual ser permissível, deve haver uma troca recíproca de direitos sobre a outra pessoa, para a vida toda e dentro do casamento, o sexo casual ficaria desqualificado moralmente:

Dadas as nossas naturezas, não existe nenhuma garantia de reciprocidade plena em uma relação de uma única noite, e sim apenas no longo decorrer do casamento comprometido. Precisamos de tempo para ser moral. E somente em um relacionamento de compromisso é que a ansiedade sobre justiça sexual possa ser aliviada. Para Kant, então, argumentar que em atos de sexo casual devemos cumprir uma regra rígida visando alcançar a justiça significa que não se entendeu o ponto em questão, porque não teremos a oportunidade de recompensa posterior. O fato de não termos nenhuma chance de remediar um defeito que muito provavelmente vai ocorrer é, pelo contrário, exatamente a razão para não termos relações sexuais casuais. (SOBLE, 1996, p. 55).

A questão da responsabilidade individual também deve reger o autocontrole do desejo e dos impulsos sexuais, para que não tratemos de maneira anti-ética as pessoas com as quais nos relacionamos sexualmente. Existem argumentos de que, diante de uma situação em que a própria sobrevivência do indivíduo está sendo colocada em risco, perdoam-se atos que normalmente seriam condenados e penalizados por falta de responsabilidade e autocontrole como, por exemplo, no caso de uma pessoa que rouba comida porque está sem comer há vários dias e não tem condições de adquirir comida de outra forma.

Contudo, a não-satisfação do que Mohr e Wills consideram a “necessidade humana básica” de fazer sexo, ao contrário do ato de alimentar-se ou respirar, não representa uma ameaça à vida do indivíduo que deixa de fazê-lo. Portanto, o estupro de uma pessoa, por exemplo, por alguém que estivesse desesperado para ter prazer sexual, não poderia se justificar da mesma forma que o roubo de comida praticado por alguém que estivesse morrendo de fome.

Assim, Soble desenvolve ainda mais a discussão colocada antes por Mohr sobre o que poderia ser o direito moral de fazer sexo. Soble afirma que a atividade sexual deveria ficar

sujeita, como qualquer outra coisa, a considerações sobre os danos e benefícios oriundos da mesma. Mesmo se existisse um direito à atividade sexual, não requereria que nós nos recusássemos a condenar a má conduta sexual (o estupro ou o adultério) ou comportamentos não sexuais que são sexualmente motivados (promover alguém no seu emprego porque é atraente). Haveria limites que restringiriam esse direito como acontece com qualquer outro. (SOBLE, 1996, p. 24).

Soble termina esta reflexão sobre procriação e prazer afirmando a importância do prazer sexual, desde que obtido com responsabilidade e ética. Declara que a sexualidade é significativa, “como uma afirmação cardinal da bondade da existência corporal.” Portanto as oportunidades para se atingir o prazer sexual deveriam ser ampliadas indiscriminadamente para todos os segmentos da sociedade, entendidos nem tanto como classes sociais, mas sim como os diversos grupos ou populações que compõem a sociedade. No uso da palavra segmento, Soble quer dizer sobretudo que o acesso ao prazer sexual seja universal. Em contrapartida, também faz-se necessário criar mecanismos para diminuir os possíveis efeitos prejudiciais dos encontros sexuais.

Na visão de Soble, continua havendo a necessidade de se ter regras sobre a conduta sexual ética, mas essas regras não precisam ser tão proibitivas e rigorosas do que tradicionalmente têm sido. (SOBLE, 1996, p. 23). Ainda, o indivíduo tem uma responsabilidade essencial em determinar com autonomia a eticidade de suas próprias ações ao se relacionar sexualmente com outras pessoas.

Ao fazer “o que está programado dentro do ser humano”, o seja, exercer a sexualidade, segundo afirma Sobel acima, necessitamos ter regras éticas para dirimir os possíveis “efeitos nocivos” da atividade sexual.

As regras podem partir da sociedade, como também podem partir do próprio indivíduo no exercício do autocontrole. No próximo capítulo examinaremos estas questões de heteronomia e autonomia, no que diz respeito a ética e sexualidade .

CAPÍTULO 3: DA HETERONOMIA PARA A AUTONOMIA DA SEXUALIDADE

Autonomia, segundo define Marilena CHAUI (1991, p. 157), significa “dar-se suas próprias leis, palavra originada do grego, *autos*: si mesmo, eu mesmo; *nomia*, *nomos*: lei, regra.” Heteronomia, ao contrário, quer dizer “ser determinado por leis alheias,” também do grego “*hetero*: outro; *nomia*, *nomos*: lei, regra.” No campo da sexualidade, autonomia seria o indivíduo realizar suas atividades sexuais independentemente da interferência de fatores externos como, por exemplo, os valores morais vigentes acerca da sexualidade.

Já a heteronomia desfaz o que CHAUI denomina “nossa precária liberdade”: a pessoa não consegue exercer integralmente sua sexualidade individual porque assimilou certas normas a ponto de não se permitir desviar do padrão considerado aceitável, ou porque os mecanismos de controle dentro da própria sociedade, sejam eles através de dispositivos legais, religiosos, a moral vigente, ou através da pressão do meio, vigiam e procuram impedir que o comportamento sexual desviante do padrão possa ser exercido.

No tocante às relações sexuais, o binômio autonomia e heteronomia tem um papel fundamental, não somente na esfera macro, como exemplificado acima, mas também na esfera micro, na intimidade entre pessoas embarcadas em uma atividade sexual entre si.

Na atividade sexual existe uma interação entre força e respeito. O desejo sexual, tanto o nosso quanto o do nosso parceiro, representa um impulso instintivo – uma força - , às vezes difícil de controlar ou dominar, prevalecendo – diante da excitação sexual - os sentimentos e a vontade, em detrimento da razão. Porém, evoluímos durante milênios desde o estado atávico da subjugação ao nosso próprio instinto animal. Estamos inseridos em um contexto sociocultural em que o respeito é um princípio fundamental do comportamento ético, onde se espera que o instinto seja

reprimido. Assim, ao nos relacionarmos sexualmente, vivenciamos um malabarismo entre o impulso instintivo e as expectativas das convenções sociais atuais.

Afirmam Adorno e Horkheimer que “os homens só sentem a magia do gozo quando o sonho, liberando-os da compulsão ao trabalho, da ligação do indivíduo a uma determinada função social e finalmente a um eu, leva-os de volta a um passado pré-histórico sem dominação e sem disciplina.” (1985, p. 100).

De certa forma, podemos estar diante de uma situação de querer, porém não ousar nos abandonar aos desejos sexuais mais profundos. Pode haver uma espécie de *alter ego* interno nos vigiando, nos impedindo de nos entregar totalmente. Além disso, podemos estar num tipo de corda bamba, vacilando entre o prazer e o abuso – conceitos relativos conforme o entendimento de cada um. Num momento, podemos estar dando e também recebendo prazer através da atividade sexual, no outro podemos estar agredindo e sendo agredidos, sexualmente. Diz Soble: “Na atividade sexual, estamos duplamente vulneráveis ao toque sedutor e à força coerciva do outro. A carne é fraca, então somos, ao mesmo tempo, expostos e também estimulados pela inundação ou invasão dos nossos corpos pelos outros.” (SOBLE, 1996, p. 1).

Esta dicotomia entre a força e o respeito também se divide em duas. Na atividade sexual, estamos nos expondo a conseqüências tanto físicas quanto psicológicas. A força, ou o respeito – embora sejam relativos e de difícil qualificação, podendo diferir em cada situação de atividade sexual – podem nos trazer prazer e benefícios, ou danos físicos e emocionais:

como se não bastasse ter que se preocupar com as conseqüências físicas, também há a suscetibilidade psicológica à traição, ao constrangimento, à vergonha, à perda da auto-estima. Os risos de um parceiro diante de nosso prazer podem significar a celebração de uma alegria compartilhada, ou ser a proclamação vitoriosa de nossa entrega, nosso fracasso, nossa queda humilhante do estado de graça. (SOBLE, 1996, p. 1).

Estes, por si só, são motivos para levar a ética sexual a sério, contudo há outros elementos a serem considerados quando nos relacionamos sexualmente. Vivenciamos no imediato o vaivém entre força e respeito, mas o ato sexual também traz conseqüências para o futuro e para outras pessoas, como por exemplo: a infecção por doenças sexualmente transmissíveis, algumas incuráveis e que podem levar à

morte, a provocação da morte, a gravidez e criação de uma nova vida humana. A atividade sexual pode trazer, de um lado, prazer e felicidade extasiantes, do outro lado, ciúmes, angústia, inveja e ressentimento. O ato sexual pode ocorrer momentaneamente entre duas ou mais pessoas, mas suas implicações podem não ser momentâneas, tanto para essas pessoas quanto para outras pessoas não envolvidas diretamente no ato sexual, podendo influenciar em vários aspectos de suas vidas, e por muito tempo. Portanto, para o bem-estar daqueles que praticam o ato sexual, e dos demais que também podem ser afetados pelo mesmo, há de ter uma ética sexual. Mas uma ética sexual segundo quem?

Na Grécia antiga, a razão determinava que ser ético era ter temperança ou moderação em tudo o que se faz, inclusive em relação às atividades sexuais. Pessanha exemplifica, afirmando que o autocontrole gira em torno do tema da austeridade, da continência:

o que distingue os homens uns dos outros – para a medicina tanto quanto para a moral – não é tanto o tipo de objeto para o qual está orientado o desejo sexual ou o modo como a prática sexual é realizada: é antes a intensidade dessa prática. A diferença aparece em termos de moderação e incontinência; a imoralidade estaria no excesso e na passividade. ... A oposição fundamental é a que coloca, de um lado, o homem temperante e *senhor* de si, de outro, o homem que é *escravo* dos prazeres. (PESSANHA, 1987, p. 84).

Forcano defende que em toda a história, sempre houve entendimentos e regras a respeito da sexualidade, determinados pela maioria da sociedade:

nem o homem, nem a sociedade, nem a história podem apresentar um único momento em que a sexualidade não foi entendida, vivida, expressa e legislada de uma maneira concreta. Terá sido mais ou menos acertada, mas em toda sociedade se procurou e se estabeleceu um sentido da sexualidade e umas normas que o tornaram orientador e válido para a maioria. (FORCANO, 1996, p. 40)

Estaríamos, então, no exercício da sexualidade, condicionados ao que a maioria da sociedade considera moralmente correto. Porém, cada indivíduo tem a sua própria sexualidade, podendo ou não estar em consonância com a regra geral. Assim, além do que fica definido pela sociedade, é necessário que o indivíduo também tenha um código moral pessoal, uma espécie de “sub-código” desta regra geral.

Assim, o que determina o que é, ou não, moralmente aceitável pode depender de uma análise da responsabilidade individual, a partir de uma ótica que pode ser imposta pela sociedade, ou também definida por cada um de nós. Segundo SANTOS (2001, p.18), para que o indivíduo aja eticamente, a partir de suas próprias regras internas, ele mesmo tem que construir e validá-las. Caso contrário é provável que os valores éticos impostos por forças externas não sejam cumpridos pelo indivíduo:

Desta maneira, vê-se que a obrigatoriedade moral não pode confundir-se com a simples necessidade causal e tampouco com a coação externa ou interna. A obrigação moral deve ser assumida livre e internamente pelo sujeito e não imposta de fora. Por conseguinte, somente quando um sujeito conhece uma norma, a interioriza e dispõe da possibilidade de cumpri-la, optando livremente entre várias alternativas, pode-se afirmar que está moralmente obrigado. Portanto, o fator pessoal não pode ser desconsiderado; sem ele – à diferença daquilo que sucede na esfera do direito e do trato social – não é possível falar com propriedade de obrigação moral. (SANTOS, 2001, p. 18).

Foucault complementa, vendo no indivíduo um “ser moral” que tem uma relação moral com o mundo externo e também sua própria moral interna:

É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si. Essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. (FOUCAULT. 1984b, p. 28).

No entanto, há uma pressão do coletivo para que a moral sexual predominante no nosso contexto sociocultural seja observada – ou pelo menos aparente ser observada – para que não sejamos condenados por nossos atos sexuais, seja esta condenação através da reprovação da sociedade, seja pelo sistema jurídico, conforme a gravidade da nossa transgressão sexual.

Na antiguidade, a razão fundamentava a moral individual, contudo, como observa SANTOS (2001, p. 103), “com o cristianismo, ocorre uma ruptura significativa na constituição do sujeito moral: de uma moral *autônoma* fundada numa estilística de existência que não busca recompensas no além, passa-se a uma moral

heterônoma, mais universal e popular, codificada pela Igreja, cujo ideal de felicidade não é buscada na própria razão, mas na literatura de salvação.”

Assim, as religiões – principalmente a Igreja Católica – passaram a deter tamanho poder de fiscalização sobre nossas ações, como por exemplo no caso das Inquisições, que éramos obrigados a cumprir seus mandamentos morais.

Desde então, o Estado e a Igreja se separaram, no que diz respeito ao poder que pode ser exercido sobre nossas ações. Prevalece o Estado, sua Constituição e suas Leis, às quais estamos sujeitos e pelas quais podemos ser responsabilizados. Não estamos mais obrigatoriamente regidos pela Bíblia, a não ser que assim escolhamos.

Para Foucault, o comportamento sexual das pessoas vai além da “superposição de desejos derivados de instintos naturais, de um lado, e normas permissivas ou restritivas que nos dizem o que devemos fazer ou não fazer, de outro”. Foucault afirma que o comportamento sexual é “também a consciência que a pessoa tem do que está fazendo, do que faz com a experiência, e também o valor que atribui a ele.” (FOUCAULT, 2000, p.12).

Assim, surge uma possibilidade de autonomia no que diz respeito à moral sexual. Todos sabemos o que é contra a lei, em termos de atos sexuais, e quais são as conseqüências caso não a observemos. Portanto, a maioria das pessoas pauta seu comportamento sexual dentro dessas normas legais. Por outro lado, dada a não-obrigatoriedade da moral religiosa, existe margem de liberdade para cada pessoa construir um padrão de atividade sexual que seja mais apropriado para a sua própria sexualidade individual – entendendo-se que a sexualidade é algo que tem uma infinidade de possíveis expressões e manifestações, e não algo estanque e imutável, assim deixando de lado a noção cristã fundamental de restringir o ato sexual à procriação, dentro de um casamento heterossexual monogâmico, abrindo para outras formas de atividade sexual.

Contudo, por mais que se viva em um Estado laico, a influência dos preceitos éticos cristãos acerca da sexualidade se faz tão onipresente, que mesmo aqueles que os negam e propõem alternativas, acabam não podendo se desvincular totalmente deles, de tão arraigados que são em nossa sociedade em termos conceituais e normativos. Rouanet observa que:

é essa razão louca que continua regendo o comportamento social do indivíduo e assegura a coesão da sociedade graças ao ‘mal-estar da civilização’: pela culpa, quando já seria possível, em tese, substituir uma regulamentação pulsional através dessa paixão despótica por uma regulamentação pulsional decidida livremente por homens racionais. O homem continua heterônomo, apesar de já poder ser autônomo. (ROUANET, 1987, p. 456).

Foucault afirma: “Uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também, por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta; ela é um elemento e um aspecto dessa conduta, e marca uma etapa em sua duração e um progresso eventual em sua comunidade”. (FOUCAULT, 1984b, p. 28).

Embora o estabelecimento pela maioria da sociedade de normas acerca da moral sexual possa ter como objetivo garantir o bem-estar de todos, a história demonstra que repetidas vezes este papel tem se extrapolado ao ponto de se transformar em repressão ou opressão sexual. A repressão sexual faz parte do modo de viver da sociedade e se manifesta naquilo que se chama de senso comum.²⁸

CHAUÍ (1991, p. 13) afirma ainda que a repressão não é apenas uma imposição externa, mas também “um fenômeno sutil de interiorização das proibições e interdições externas”. Desde o nascimento, aprendemos o que é proibido e o que é permitido, a partir da convivência familiar, da escola, da igreja, da própria sociedade. A construção deste processo se dá de forma tão gradativa que a maioria acaba por considerar “normal” e aceitar as repressões existentes.

O questionamento a respeito delas pode só surgir na adolescência, quando alguns passam a se revoltar contra o *status quo*, e posteriormente a partir de um processo educativo crítico ou contatos com outras sociedades com normas diferentes, por exemplo. Segundo ROUANET (1987, p. 466), a emancipação da aceitação inquestionada do *status quo* significa, no plano cognitivo, a conquista da verdade e, no plano moral, a conquista da autonomia.

²⁸ Para CHAUÍ, o senso comum é “Um conjunto de crenças, valores, saberes e atitudes que julgamos naturais porque, transmitidos de geração a geração, sem questionamentos, nos dizem como são e o que valem as coisas e os seres humanos, como devemos avaliá-los e julgá-los. O senso comum é a realidade como transparência: nele tudo está explicado e em seu devido lugar”. (CHAUÍ, 1991, p. 22).

Por outro lado, devido à heteronomia, outras pessoas absorvem a repressão, fazendo de suas regras o modelo de ética para suas próprias vidas, a fim de evitar o que a contestação da repressão pode trazer: o desagrado, a inconveniência, a vergonha, o sofrimento e a dor da exclusão e da condenação social. Assim, apesar do que FORCANO (1996, p.59) chama “da atual onda de grande publicidade do sexo”, a repressão sexual subsiste. “A sexualidade segue, em sua intimidade mais profunda, desconhecida e maltratada. Essa sexualidade tem seus direitos e, ao não ser reconhecidos, provoca suas revanches: é a pornografia, a exploração comercial, a despersonalização.” Forcano denomina como “alienação” esta absorção passiva da repressão:

Esta situação é própria de quem não tem consciência de si, de sua natureza, de seus direitos e valores, seja por imaturidade, seja por usurpação de condicionamentos externos. Essa consciência pode chegar a interiorizar-se ao ponto de não se duvidar dela e tê-la como legítima. Em tais condições não é possível a mudança nem o progresso. (FORCANO, 1996, p.41).

Este seria o nível mais grave da opressão sexual, e para FORCANO (1996, p. 41-44) é caracterizado por três aspectos. O primeiro é o de não levar a sério a sexualidade, acreditando que o sexo é irrelevante na vida, banalizando-o, comercializando-o, despersonalizando-o. O segundo aspecto é crer que o sexo é antiespiritual, baseado em essência na noção de que o corpo é imundo, desprezível, incompatível com o espírito. O terceiro aspecto apontado por Forcano é a negação da igualdade entre homem e mulher. O homem é o ser racional, ativo, forte, livre, superior. A maneira viril de viver é a perfeita e, em consequência, merece ser tomada como modelo e norma. Uma norma absoluta e universal. Nesta situação a mulher vive na condição de inferior e subjugada e o homem sequer pode se valer das qualidades de ternura ou intimidade, e nem demonstrar respeito, colaboração ou igualdade para com a mulher.

Pior ainda, a repressão pode resultar em enfermidade, neurose, transtornos individuais e sociais. “A sociedade obriga a uma continência insuportável: a de não amar e ser amado. E o indivíduo, com toda razão, se rebela, porque não é constituído para ser tratado como uma máquina, como um animal, um escravo. É a sua dignidade

que é sufocada, a que não pode naturalmente abrir seu caminho e a que o impulsiona a construir seus direitos à margem da ordem estabelecida.” (FORCANO, 1996, p. 65)

Segundo Chauí, a repressão procura reduzir a libido ou o Eros a quase nada, contudo, ela é irreprimível e sempre retorna:

Esse retorno assume três modalidades principais; numa delas, a libido se transforma em princípio de destruição, a agressividade realizando o prazer...; numa outra, ela reduz os autômatos humanos à infantilização, ao conformismo...; numa terceira, enfim, ela torna possível a rebeldia de Eros, a transgressão que não é afirmação do existente, mas sua negação (por exemplo, as “perversões” sexuais como fonte de saúde e de vida). Nesta terceira via, a sexualidade rebelde parte em busca da unidade perdida, da recomposição do corpo e do espírito, e recusa funções. CHAUI (1991, p. 157-158)

FOUCAULT (1984a, p. 98.), também afirma que a força da sexualidade é tal que ela vencerá as tentativas heteronômicas de subjugar-la: “Não se deve prescrever a sexualidade como um ímpeto rebelde, estranha por natureza e indócil por necessidade, a um poder que, por sua vez, esgota-se na tentativa de sujeitá-la e muitas vezes fracassa em dominá-la inteiramente.”

Assim, a autonomia, contraposta à heteronomia, pode dar lugar a conflitos entre as pessoas, porque o que é moralmente aceitável para uma pessoa em termos de atividades sexuais, pode não ser aceitável para outra pessoa com quem ela procura se relacionar sexualmente. Assim, não basta ter a autonomia para determinar o que é correto na atividade sexual. Há de ter também o consentimento entre as pessoas que vão embarcar nela, para que se estabeleçam os limites do que pode acontecer na relação sexual, sem que nenhuma das partes se sinta lesada.

Evidentemente, sempre existirão pessoas cujos impulsos sexuais, quando seguidos, os levarão a comportamentos imorais, por transgredirem o preceito moral fundamental do respeito ao outro. É por este mesmo motivo que existem códigos morais acerca da atividade sexual – para tentar impedir que as pessoas sejam prejudicadas ou sofram danos pelos atos dos outros. Segundo Soble:

não procede que a ética sexual há de ser altamente proibitiva. Contudo, dada a psicologia complexa e as conseqüências múltiplas da atividade sexual, pode-se argumentar que fazer sexo somente pode ser justificável a partir de considerações não sexuais de peso, que a atividade sexual deve ser renunciada a não ser que certas condições severas sejam observadas” (SOBLE, 1996, p. 2).

Entre essas condições, a principal seria a necessidade da existência do consentimento e de não prejudicar um ao outro, e nem a terceiros.

As forças heteronômicas a respeito da moral sexual estão fundamentadas no acúmulo de tradições milenares que influenciam como a sociedade como um todo encara as atividades sexuais. Se, por um lado é consenso da maioria que a finalidade moral da relação sexual é a procriação, por outro lado as atividades sexuais praticadas apenas na procura do prazer ficam sujeitas, ainda, ao aglomerado de conceitos da moral cristã que permeia nossa cultura.

Ainda, conforme assinala Marilena Chauí, a cultura não é uniforme, mas sim de uma diversidade imensa, o que também traz variadas interpretações sobre o que é moral. Para Chauí, a cultura pode ser definida como:

um estruturante profundo do cotidiano de qualquer grupo social, é um campo no qual se travam lutas em torno do processo de significação de um mundo que é social. Os conflitos da esfera cultural derivam da divergência de interesses entre diferentes grupos e da tentativa, por parte de alguns grupos, de impor seus significados aos demais. Cultura é, portanto, esfera de lutas, de diferenças, de relações de poder desiguais. (CHAUÍ, 2000).

A partir desta definição, fica implícito que as tentativas de expressão das sexualidades e as tentativas de controlar o exercício das mesmas, também ocorrem dentro desta dinâmica de “briga de forças e interesses.”

Em termos de atos sexuais não procriativos, um determinante da sua aceitação ou rejeição moral pelo conjunto da sociedade no exercício da pressão heteronômica seria o conceito do “natural” e do “antinatural”, conforme pregado por Aquino. “Natural”, neste contexto, se restringe ao ato sexual praticado por marido e mulher, unicamente para a procriação. “Antinatural” seria qualquer outro ato sexual. Trata-se da filosofia da Lei Natural que justifica a ética sexual proibitiva ao apelar ao desígnio da natureza ao qual o comportamento humano deveria obedecer.

Já a partir do século XVIII, conforme FOUCAULT (1984a, p. 99-100), surgem quatro grandes formas de dispositivos de controle heteronômico sobre a sexualidade:

Histerização do corpo da mulher: tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado – qualificado e desqualificado – como corpo integralmente

saturado de sexualidade... a Mãe, com sua imagem em negativo que é a “mulher nervosa”, constitui a forma mais visível desta histerização.

Pedagogização do sexo da criança: dupla afirmação de que quase todas as crianças se dedicam ou são suscetíveis de se dedicar a uma atividade sexual; e de que tal atividade sexual, sendo indevida, ao mesmo tempo “natural” e “contra a natureza”, traz consigo perigos físicos e morais, coletivos e individuais; as crianças são definidas como seres sexuais “liminares”, ao mesmo tempo aquém e já no sexo, sobre uma perigosa linha de demarcação; os pais, as famílias, os educadores, os médicos e, mais tarde, os psicólogos, todos devem se encarregar continuamente desse germe sexual precioso e arriscado, perigoso e em perigo; essa pedagogização se manifestou sobretudo na guerra contra o onanismo, que durou dois séculos no Ocidente.

Socialização das condutas de procriação: socialização econômica por intermediário de todas as incitações, ou freios, à fecundidade dos casais, através de medidas “sociais” ou fiscais; socialização política mediante a responsabilização dos casais relativamente e todo o corpo social...

Psiquiatrização do prazer perverso: o instinto sexual foi isolado como instinto biológico e psíquico autônomo; fez-se a análise clínica de todas as formas de anomalia que podem afetá-lo; atribuiu-se-lhe um papel de normalização e patologização de toda a conduta; enfim, procurou-se uma tecnologia corretiva para tais anomalias.

A proibição moral das atividades sexuais não procriativas, que decorre das tradições descritas acima, é, por outro lado, recusada pelos liberais e os humanistas, que rejeitam a idéia de que o desejo sexual é obrigatoriamente egoísta e a busca do prazer sexual automaticamente suspeita. Para estes filósofos, justifica-se “a ética sexual permissiva ao apelar para os valores do prazer e da autonomia.” (SOBLE, 1996, p. 28).

Ainda, a partir de uma perspectiva mais permissiva, em relação à naturalidade da homossexualidade, SOBLE (1996, p. 29) considera que se forem confirmadas as pesquisas atuais, que sugerem que a homossexualidade é em parte de origem genética, a Igreja deverá aceitar o fato de que tais desejos e comportamentos

sexuais fazem, afinal, parte do desígnio da natureza, e ela deverá conferir uma aceitabilidade moral à união e às relações homossexuais.

Assim, a definição do que é “natural” é muito relativa. Soble postula que “nunca teremos um entendimento empírico seguro do humanamente natural.” (SOBLE, 1996, p. 29-30). O que era natural para Aquino no século XIII, fica totalmente aquém à luz da sóciobiologia recente, a qual conforme Soble revela que “a promiscuidade dos homens e a tendência das mulheres serem monogâmicas têm suas raízes na genética. São o resultado de mecanismos evolucionários, sendo que este fato vira de cabeça para baixo a dependência de Aquino na natureza, quando argumenta que o macho também foi programado para ser monogâmico.” (SOBLE, 1996, p. 29).

FOUCAULT (1985, p. 26) nos lembra que na Grécia antiga, era considerado “conforme a lei” o homem ter acesso a três categorias diferentes de mulheres: a esposa, a amante e a prostituta, já contrariando o argumento da monogamia inerente do macho. SCHOTT (1996) desenvolve ainda mais esta mesma questão, informando que “os homens gregos não praticavam a abstinência, nem limitavam o sexo à procriação... De acordo com o orador Demóstenes: ‘Nós [os homens] temos heteras para o prazer, concubinas para o bem-estar físico de todos os dias e esposas para gerar filhos legítimos e serem guardiãs confiáveis de nossos lares.’” Além disso, “os homens podiam impunemente ter relações sexuais com os servos, meninas ou meninos, com prostitutas, masculinos ou femininos, e com outros cidadãos.” (SCHOTT, 1996, p. 38-39).

Ainda sobre a questão de se ter diversos parceiros sexuais, Soble cita Mary Jane Sherfey²⁹, que defende que assim como o homem, o destino da mulher também não era a monogamia. Para ‘Sherfey, a fêmea humana foi “biologicamente determinada” a ser sexualmente insaciável, e não “biologicamente programada” para o casamento monogâmico.

Ainda, no que diz respeito à nossa avaliação do moralmente correto, sexualmente falando, usamos, às vezes, pesos e medidas diferenciados aos que utilizaríamos em outras situações, não-sexuais. Por um lado, há o que Soble chama de

²⁹ SHERFEY, Mary Jane. **The nature and evolution of female sexuality**. New York: Vintage, 1973.

uma teoria “desacreditada”, de que “perdoamos determinados acontecimentos sexuais porque de todas as paixões humanas, o desejo sexual possui a maior capacidade de derrotar a lógica e perverter o cálculo racional que rege nossas vidas.” (SOBLE, 1996, p. 24). Assim, o desejo sexual subjugaria a vontade e dominaria a razão. Cita Bertrand Russell, que diz que “todos os demais interesses desvanecem-se naquele momento [diante de um desejo sexual ‘urgente’], e podem ser realizadas ações que depois aparecem como insanas ao homem que as cometeu.” (Russell³⁰, *apud* SOBLE, 1996, p. 24). O desejo e a excitação sexual nos invadiriam e nos ocupariam, nos compelindo ou nos enganando a fazer coisas imprudentes. Da mesma forma, a própria importância da sexualidade, enquanto afirmação fundamental do benefício da existência física, talvez imponha a consideração de interdições morais excepcionalmente leves.

Ainda, para algumas pessoas, transgredir o permitido é uma fonte de satisfação em si. Fazer o que é proibido torna-se um desafio e um prazer ao mesmo tempo. Georges Bataille³¹ (*apud* MARTINS, 1990, p. 418) afirma que “o interdito, fundado pelo terror, não nos propõe apenas observá-lo. Nunca falta a contrapartida. Derrubar uma barreira é em si algo de atraente; a ação proibida toma um sentido que antes não tinha, quando um terror que dela nos afasta a envolve de um halo de glória.”

Nessa discussão sobre a possibilidade de existirem valores morais diferenciados, Soble analisa o que denomina uma “ética *sui generis*” em relação às atividades sexuais. Para ser *sui generis* a imoralidade de um ato teria que resultar apenas de sua natureza sexual. O ato não seria *sui generis* se o mesmo mal viesse de fontes de imoralidade que estão longe de estarem limitadas só ao campo sexual. Ainda, o mal provém do fato de tratar-se de uma atividade sexual oposta ao fim natural da sexualidade e não da atividade sexual propriamente dita. Se o ato é imoral por outros aspectos, além do sexual, não pode haver uma ética *sui generis* a seu respeito. Por exemplo, num caso de estupro acompanhado de ameaças e constrangimento e, posteriormente, por humilhação e vergonha, tanto o ato sexual

³⁰ RUSSEL, Bertrand. **Marriage and Morals**. London: George Allan and Unwin, 1929. p. 227-28

³¹ BATAILLE, Georges, **L'érotisme**. Paris, Minuit, 1970, p. 55

quanto a agressão não sexual são imorais e, portanto, não podemos adotar uma ética *sui generis* apenas em relação à imoralidade sexual da situação. Uma ética *sui generis* só é possível se alguns atos sexuais são imorais de maneira intrínseca e irreduzível, não como instâncias de mal, de egoísmo, de engano, de insensibilidade, de infidelidade, etc., mas simplesmente em sua qualidade de atos sexuais ou em virtude de propriedades morais que só pertencem à sexualidade. (SOBLE, 2003).

Por outro lado, Soble discorda da teoria de MacKinnon³² da diferenciação de valores morais mais leves em relação aos atos sexuais, dizendo que “sempre fomos, na maioria das vezes, *menos* tolerantes nos nossos julgamentos da má conduta sexual, e não mais tolerantes. De fato, tratamos a atividade sexual como um caso especial, porém no senso oposto, de modo que os atos sexuais ficam sujeitos a um escrutínio minucioso visando identificar possíveis vícios, e punimos atos sexuais quando ultrapassam os limites.” (SOBLE, 1996, p. 25). Além desta vigilância dos atos sexuais, ainda desconfiamos do prazer sexual quando buscado por si só. Não perdoamos o ato sexual em si, da mesma forma que não reconhecemos a realização do ato sexual quando a justificativa é a própria prática do mesmo. Chamar a atenção para qualquer componente sexual imaginável de qualquer ação, seja do ato em si ou do motivo, é exatamente o meio de fazer o perpetrador parecer a pessoa mais mal intencionada possível, e não a melhor intencionada possível, na opinião pública. Segundo Kinsey³³ (*apud* SOBLE, 1996, p. 25), “Não há desgraça,” seja em 1946, 1976 ou 1996, “que seja mais temida que aquela que possa resultar do escândalo sexual.”

Se é que temos maior tolerância, o fator que desculparia um ato sexual transgressor talvez seja quando é praticado numa situação de amor: “os seres humanos podem ser perdoados caso sejam tentados a abandonarem seus deveres devido à expectativa de desfrutarem-se desta rara Beleza antes que se dissipe.” (SOBLE, 1996, p. 25). A empolgação numa situação de paixão pode ofuscar considerações éticas, levando a um ato moralmente incorreto. A tolerância em relação

³² MacKINNON, C. *Op. cit.*.

³³ KINSEY, Alfred et al., *Sexual Behavior in the Human Male*, In. Martin S. Weinberg, editor, **Sex Research: Studies from the Kinsey Institute**. New York: Oxford University Press, 1976. p., 75

a isso existiria porque a maioria das pessoas já se apaixonou em algum momento e vivenciou uma experiência parecida.

Contudo, perdoar atos sexuais praticados dentro de uma situação de amor pode tornar-se moralmente questionável como, por exemplo, no caso de adultério, onde o(a) adúltero(a) poderia estar se perdoadando com base no argumento do amor. Indaga-se se é ético permanecer num casamento, quando não se ama mais o(a) parceiro(a), tendo encontrado o amor novamente (ou pela primeira vez na vida) fora do casamento. Pergunta-se também, por outro lado, se é ético abandonar o(a) esposo(a) que não se ama mais, quando este (ou esta) não teve culpa pelo fim do amor do(a) parceiro(a), e que ainda talvez continue amando-o(a)? Seria mais complicado ainda se o casal tem filhos.

Cada cultura tem suas noções do que é sexualmente permissível eticamente, no campo macro, e para não entrar em conflito com a sociedade, espera-se que o indivíduo se comporte sexualmente de maneira a não contrariar as normas impostas. Por outro lado, a individualidade, por sua própria definição, impede que as pessoas se comportem sexualmente de forma padronizada. O vasto espectro da diversidade sexual inevitavelmente leva a uma infinidade de condutas sexuais, várias das quais podem não estar de acordo com a norma social predominante. Ainda, a contestação das normas sexuais de uma sociedade leva gradativamente a mudanças na percepção do que é eticamente correto. Portanto, elementos da conduta sexual que em determinados períodos da história não foram considerados éticos, podem passar a sê-lo, e vice versa. Por outro lado, algumas condutas sexuais sempre serão reprovadas pela sociedade, principalmente as que prejudicam a terceiros.

Já que parece ser impossível para uma sociedade ter um código de ética sexual de complexidade suficiente para contemplar todas as especificidades do campo individual, cabe aos indivíduos também definirem o que é ético para eles ao se relacionarem sexualmente.

Para que os indivíduos tenham condições de ter esse grau de responsabilidade individual, são fundamentais a discussão filosófica e a educação em sexualidade e ética, com amplo acesso a informações e aprofundada reflexão para que indivíduo possa viver bem sua sexualidade, com ética e com consentimento livre e

esclarecido, ciente da moral vigente, mas também capaz de atuar responsavelmente com autonomia.

Um fator-chave de responsabilidade individual e ética no que diz respeito às atividades sexuais entre as pessoas é que cada uma dê seu consentimento e que sua disposição, ou não, de realizar determinado ato sexual seja respeitada pela(s) demais pessoa(s) envolvida(s) na relação sexual. Portanto, no próximo capítulo, serão aprofundadas as discussões em torno do consentimento como princípio ético fundamental das relações sexuais.

CAPÍTULO 4: CONSENTIMENTO EM SOBLE

Além do benefício ou prejuízo causado pelo ato sexual na análise de sua moralidade, outra consideração fundamental é o consentimento em participar de atividades sexuais. Soble diz que “é consenso que a participação em atividades sexuais não deveria ser coagida através de força ou intimidação, e nem deveria depender de enganos, ignorância ou fraude.” (SOBLE, 1996, p. 30). O consentimento é algo que legitima a atividade sexual.

Percebe-se que o consentimento é o cerne da questão no que diz respeito à ética sexual vista a partir da ótica em que a atividade sexual pode ocorrer tanto para a procriação quanto pelo prazer. De fato, quase a metade do capítulo Ética, do livro *Sexual Investigations* de Soble, é dedicada à discussão do consentimento.

Soble expõe o princípio de consentimento de várias maneiras. Inicia fazendo um paralelo entre o consentimento do casamento nos moldes paulinos – dado no início do casamento indissolúvel, para sempre, de forma irretroatável – e explora diversas situações envolvendo o consentimento em relação a atos sexuais, inclusive a discussão sobre situações de relações sexuais entre adultos e crianças. Inicia apresentando o que considera ser uma das opiniões mais comuns no mundo a este respeito:

as crianças são suscetíveis aos vários danos físicos e psicológicos que a atividade sexual pode provocar, e qualquer concordância verbal por parte da criança, se houver, não pode ser aceita como tal. As crianças, ingênuas ou crédulas por natureza, não são capazes de fazer uma seleção prudente do parceiro ou do ato, e também têm dificuldade em resistir à manipulação. Não são mental ou socialmente equipadas para dar ou recusar seu consentimento a atos significativos. (SOBLE, 1996, p. 31).

A posição de Soble também encontra apoio em Foucault, para quem “a ética dos prazeres terá que seguir, através da diferença de idade, delicadas estratégias que devem levar em conta a liberdade do outro, sua capacidade de recusar e seu necessário consentimento.” (FOUCAULT, 1984b, p. 176).

Isto posto, Soble analisa opiniões divergentes, porém libertárias, de outros autores sobre o mesmo assunto.

Robert Ehman³⁴ (*apud* SOBLE, 1996, p. 32) argumenta que superestimamos a nocividade da atividade sexual para as crianças. Ademais, a incapacidade de as crianças consentirem em participar de um ato sexual não é necessariamente um argumento contra. Fazemos muitas coisas com crianças, sem que elas consentam, ou nem sejam capazes de consentirem; assim o consentimento nem sempre deveria ser um requisito da relação sexual permissível, podendo ser dispensado pelo menos, digamos, quando a criança expressa o desejo de participar da atividade.

Pat Califia³⁵ (*apud* SOBLE, 1996, p. 32) argumenta que somos paternalistas com as crianças ao descartarmos a iniciação de suas vidas sexuais. A partir da perspectiva libertária dela, o consentimento é um requisito, porém as crianças são capazes de consentir: “qualquer criança com idade suficiente para decidir se quer ou não comer espinafre, brincar com caminhãozinhos ou usar sapatos também tem idade suficiente para decidir se quer brincar pelada no sol, masturbar-se, sentar no colo de alguém ou participar de atividades sexuais.”

Ann Ferguson³⁶ (*apud* SOBLE, 1996, p. 32) argumenta que em uma futura sociedade não-sexista, socialista, não-racista, não-homofóbica e democrática, “poderíamos esperar que a questão de relações sexuais entre adultos e crianças seja muito mais aberta para experimentação do que é hoje. Porém, somente quando as condições sociais estiverem iguais o suficiente para as próprias crianças organizarem um movimento pró-sexo para jovens é que as condições estarão certas para uma mudança desta natureza.”

Soble defende sua opinião própria, a partir de um ponto de vista mais concreto, vendo nas colocações destes três autores “uma leveza inocente,” já que as crianças estão muito vulneráveis à manipulação dos adultos, e que esta manipulação por si só seria imoral:

³⁴ EHMAN, Robert. Adult-Child Sex. In. Baker and Elliston, editores. **Philosophy and Sex**. 2ª ed. p. 431-46

³⁵ CALIFA, Pat. **A thorny issue splits a movement**. Advocate (San Francisco), October 30, 1980, 17-24, 45.

³⁶ FERGUSON, Ann. **Sexual Democracy**. Boulder: Westview, 1991.

contudo, se temos a preocupação de que a concordância de mulheres em fazer atos de prostituição nem sempre significa consentimento de verdade, deveríamos nos preocupar também com a possibilidade de crianças serem exploradas por pessoas mais velhas. Mesmo se aquilo que algumas crianças são manipuladas a fazerem sexualmente – assim como algumas mulheres são pagas para fazer ao se prostituírem – não lhes faz mal física ou psicologicamente, a chantagem, o subterfúgio, por si só são desprezíveis. (SOBLE, 1996, p. 33).

No desenvolver da reflexão sobre consentimento, percebe-se que dependendo da visão ética, o fato de existir consentimento pode, ou não, ser suficiente para considerar o ato sexual moral. Do ponto de vista tomista, por exemplo, se o ato for antinatural, logo será imoral, mesmo havendo consentimento. Neste caso, antinatural é qualquer atividade sexual não destinada à procriação. Soble resume a visão tomista do antinatural da seguinte forma:

- bestialidade: sexo com a espécie errada,
 - sodomia (homossexualidade): sexo com a espécie certa, porém do sexo errado,
 - perversões heterossexuais: sexo com o sexo correto; porém nos buracos errados,
 - masturbação: uso impróprio do órgão (o sêmen não entra em buraco nenhum).
- (SOBLE, 1996, p. 10-11)

Já na visão do que Soble chama de “paternalismo”, seria moralmente incorreto uma pessoa machucar uma outra, ou até para esta última permitir que fosse machucada, durante o ato sexual, mesmo tendo consentido. Para alguns, não é moralmente aceitável as pessoas envolvidas no ato sexual utilizarem-se mutuamente como meio e não como fim.

Assim a objetificação da pessoa, quando ela é usada como meio e não como fim para atingir o prazer, também pode levar o ato a ser considerado imoral, independente dos envolvidos terem consentido, conforme o ponto de vista ético. Por outro lado, pode-se argumentar que se duas pessoas consentirem voluntariamente em serem tratadas como meio, uma pela outra, na verdade elas estão se respeitando enquanto agentes autônomos capazes de decidirem a respeito do valor da atividade. Seria, por exemplo, o caso do sadomasoquismo.

Esta última consideração talvez seja um dos principais cerne da questão. O que é sexualmente ético é determinado pela sociedade, por pressões externas, ou autonomamente, pelos indivíduos envolvidos? À medida que Soble desenvolve a reflexão sobre consentimento, a autonomia como conceito determinante da moralidade da atividade sexual toma mais importância, mas antes disso ainda há muito o que ponderar.

Quando a pessoa concorda em “fazer sexo” com outra, ela estaria consentindo a qualquer carícia ou a qualquer posição sexual escolhidas pela outra pessoa? O quão *específico* deveria ser o consentimento? Poderia ser implicado por sinais não-verbais?

A interpretação de sinais não-verbais é algo muito subjetivo. Diz Soble: “um olhar curioso de uma mulher poderia ser interpretado por um homem incrivelmente otimista como sendo um convite para fazer sexo... Todavia um olhar inocente de um homem pode ser interpretado como malicioso por uma mulher ansiosa ou sensível.” (SOBLE, 1996, p. 43-44). O problema é que sinais indicando interesse sexual mudam com o passar do tempo e também são vagos. Por exemplo, em determinada época no passado, se uma mulher convidou um homem para conhecer seu apartamento, ela poderia estar convidando para fazer sexo. Hoje em dia, não é necessariamente o caso.

O que fazer neste caso, para não cometer um equívoco moral? Belliotti aconselha: “Se há alguma dúvida se alguém concordou ou não em fazer determinado ato sexual com outra pessoa, eu sugeriria que a parte que está com dúvidas simplesmente perguntasse para a outra e deixasse o contrato mais explícito... Na dúvida, não suponha nada até que uma proposta mais explícita tiver sido feita.” (Belliotti³⁷, *apud* SOBLE, 1996, p. 44).

Soble discorda do conselho “na dúvida, pergunte.” Acredita que se a pessoa já entendeu que a outra consentiu, por mais que o consentimento tenha sido entendido através de sinais que possam ter sido interpretados incorretamente, existindo a suposição de consentimento, não surgirão dúvidas - já é tarde demais.

³⁷ BELLIOTTI, Raymond. **A philosophical analysis of sexual ethics.** *Journal of Social Philosophy* 10, no. 3 (1979): 8-11.

Além de sinais não-verbais, também há o que Soble chama de “palavras polissêmicas” – a pessoa fala “sim” quando quer dizer “não”, ou “não” quando quer dizer “talvez” ou até “sim” quando quer dizer “não”, o que pode ser bastante perigoso. “Sim” pode significar “não”, pelo menos a partir da *própria* perspectiva de uma mulher, quando consente por motivos financeiros ou de obrigação, mas cujo coração e desejo não estão envolvidos no ato. Por outro lado, o “não” de algumas mulheres pode significar “talvez,” “tente me convencer mais,” ou “me mostre o quanto você é homem.” O “não” pode ser uma espécie de resistência simbólica, mesmo quando se tem a intenção e a disposição de fazer sexo, porque algumas acreditam que culturalmente espera-se isso de uma mulher, ou porque não querem passar por ‘fáceis’ ou ‘oferecidas’. (SOBLE, 1996, p. 46).

Enfim, não há uma solução fácil para tanta incerteza. Soble resume assim: “incentivar as mulheres a abandonarem a manobra da resistência simbólica, de pararem de dizer ‘não’ quando querem dizer ‘sim’, é correto e útil, mas não ajudará os teóricos da sexualidade, e nem homens na presença de mulheres que aparentemente estão consentindo, a entenderem quando o ‘sim’ polissêmico significa ‘não’.” (SOBLE, 1996, p. 47).

Além das dúvidas que podem surgir em relação ao consentimento ter sido dado ou não pelos motivos expostos acima, há outras situações em que a relação sexual pode ocorrer, supondo-se que houve consentimento, quando na verdade o “consentimento” não foi totalmente voluntário, como no caso de pressões que levam uma pessoa a concordar em fazer sexo, quando talvez não esteja com vontade. Um exemplo disso seria o incentivo financeiro que envolve a prostituição.

Bertrand Russell³⁸ (*apud* SOBLE, 1996, p.34) considera que a prostituição é contra o princípio de moralidade porque a pessoa que se prostitui pode estar sendo usada apenas como um meio de gratificação pessoal do cliente, como se fosse um objeto sem desejos e vontades próprias. Já outra autora, Green³⁹ (*apud* SOBLE, 1996, p. 4), condena a prostituição como sendo “imoral,” visto que “envolve a supressão de uma estrutura de sentimentos morais” – a prostituta e o cliente separam o sexo do

³⁸ RUSSELL, B. *Op. cit.*, p. 227-28

³⁹ GREEN, Karen. **Prostitution, Exploitation and Taboo**. *Philosophy* 64 (1989): 533-34.

amor – “que tem seu valor moral na promoção do comportamento altruísta que é necessário para uma sociedade justa se reproduzir.”

Ao ver de CHAUI (1991, p. 80), sociedades que dão ao sexo a função genital procriadora e o vinculam à estrutura da família restrita são forçadas a atitudes ambíguas. É o caso da atitude face à prostituição. Por um lado a prostituição (como as relações sexuais fora do casamento) é socialmente condenada porque não tem a função procriadora. Por outro, é tolerada e até mesmo incentivada nas sociedades que defendem a virgindade das meninas púberes solteiras, mas que precisam resolver as frustrações sexuais dos jovens solteiros e dos homens que se consideram mal casados ou que foram educados para jamais confundirem “suas honestas esposas com amantes voluptuosas e desavergonhadas.”

O filósofo Primoratz⁴⁰ (*apud* SOBLE, 1996, p. 34), mantém que no caso da prostituição o consentimento em si é moralmente suficiente: [a prostituição] “não transgredir o princípio do respeito para os seres humanos em si, desde que [a prostituição] seja livre de coerção e fraude”; ou seja, “o consentimento informado e livre absolve a relação de qualquer acusação desta natureza e, da mesma forma, da acusação de degradação.”

Primoratz responde em parte à inquietação de Russell, porém não chega exatamente à raiz do problema posto por ele, que é a diferença entre falar que se consente e realmente estar com vontade de fazer sexo em determinada situação. Russell levanta outro exemplo, o do casamento, afirmando que também podem existir motivos econômicos para mulheres aquiescerem às exigências sexuais de seus maridos, ou seja as “esposas concordam verbal ou silenciosamente em fazer sexo, porém assim fazem com relutância (não expressada) o suficiente para tornar seu consentimento questionável ou ausente” (SOBLE, 1996, p. 34). Soble discorda de Russell, afirmando que:

é implausível concluir que as mulheres que se prostituem, seja hoje ou num futuro igualitária, nunca realmente consentem somente porque têm motivos econômicos. A intrusão do dinheiro como motivo para fazer sexo, assim como a intrusão de motivos outros que o simples desejo de sentir deleite sensual (por exemplo, querer ter um filho,

⁴⁰ PRIMORATZ, Igor. **What’s wrong with prostitution?** *Philosophy* 68, n° 264 (Abril, 1993): 159-82.

precisar de exercício, vingar-se), nem sempre invalida o consentimento. (SOBLE, 1996, p. 35).

Por outro lado, há os que concordam com Russell, e até vão mais longe, no que diz respeito à situação de mulheres casadas que podem chegar a fazer sexo com seus maridos sem assim desejar, vindo nesta situação um verdadeiro estupro: “quantas milhões de vezes mulheres já fizeram sexo ‘voluntariamente’ com homens com os quais não queriam fazer sexo? ... Quantas vezes essas mulheres só queriam dormir, ler ou assistir à TV? ... A maioria dos quartos de casais unidos pelo matrimônio nos Estados Unidos é palco de estupro noturno diário.” (Morgan⁴¹, *apud* SOBLE, 1996, p. 34-35). Esta concepção do envolvimento involuntário de mulheres em atos sexuais com seus maridos devido à obrigação imposta pelo casamento já havia sido documentada um século antes: em 1874, Victoria Woodhull havia escrito, “Noite após noite... milhões de mulheres casadas pobres, desgostosas e sofridas são compelidas a servir a lascívia de maridos insaciáveis, mesmo quando cada instinto do corpo e cada sentimento da alma se revoltam em repugnância e ódio” (Woodhull⁴², *apud* SOBLE, 1996, p. 256).

Charlene L. Muehlenhard e Jennifer L. Schrag⁴³ (*apud* SOBEL, 1996, p. 255), também entendem que existe “coerção sexual não violenta,” ou seja, há outras formas muito mais sutis que o estupro que levam a mulher ser coagida a fazer sexo sem desejar. Os exemplos dados por estas autoras vão diretamente para questões sociais e a predominância do patriarcado neste cenário. Referem-se à “heterossexualidade compulsória” e à “discriminação contra lésbicas”, ou seja, ainda vivemos numa sociedade heteronormativa, na qual desde a infância o gênero já determina o comportamento social e sexual que se requer de uma pessoa do sexo masculino ou feminino. A norma é ser heterossexual, e a pressão existe para se conformar a esta norma, mesmo quando a vontade e a orientação sexual da pessoa seja outra.

⁴¹ MORGAN, Robin. **Going too far**. New York: Random House, 1977.

⁴² WOODHULL, Victoria C. *Tried as by Fire*. In: Madeleine B. Stern, editora. **The Victoria Woodhull Reader**. Western, Mass.: M & S Press, 1974.

⁴³ MUEHLENHARD, C. L. e SCHRAG J. L. *Nonviolent Sexual Coercion*. In: Parrot and Bechhofer, editores. **Acquaintance Rape**, p. 115-28.

As autoras também percebem o poder da “pressão verbal” como uma forma de coerção não violenta que pode levar as mulheres a fazerem sexo involuntariamente. Por fim, apontam para o status social da mulher como outro fator que pode influenciar nesta situação. De um modo geral, quanto mais pobre e sem instrução a pessoa, menos condições ela tem para recusar a pressão de se engajar em atos sexuais não desejados.

Soble complementa isto, considerando que de modo geral as pessoas que vivem na miséria ficam expostas à coerção econômica, por mais que pareça que estejam se consentindo livremente em participar de atividades sexuais (SOBLE, 1996, p. 35).

Soble reflete sobre essas diversas situações de coerção e afirma que por mais que as colocações sobre elas sejam verdadeiras, sempre existirá também a escolha. Independente de todos os problemas sociais e econômicas e das pressões de uma sociedade patriarcal, a pessoa pode exercer a livre escolha por optar por determinada situação na vida, inclusive a prostituição: “assim, quando a desigualdade econômica entre os sexos for erradicada e a pobreza coerciva abolida, algumas pessoas (não podemos prever, teremos que esperar para ver) ainda possam escolher a prostituição ou posar para publicações pornográficas como uma forma de ganhar dinheiro.” (SOBLE, 1996, p. 36).

Talvez a única maneira de saber se o consentimento é verdadeiro, é considerar cada caso individualmente. Noções globais de dominação econômica e opressão de gênero podem ofuscar a realidade individual. Soble utiliza a questão da eutanásia eletiva para exemplificar este ponto:

ao considerarmos a qualidade do consentimento no caso de uma proposta de eutanásia, pensamos a respeito da pessoa doente como um indivíduo com seus próprios desejos e valores, examinamos cuidadosamente seu estado mental, e investigamos as pressões específicas às quais está sujeito em seu contexto social e familiar. Nesta determinação personalizada da capacidade do paciente consentir à eutanásia, não permitimos que nos confundamos com tentativas de descobrir vastas e insidiosas influências sociais que desqualifiquem o consentimento de *todo e qualquer* paciente e que tornem toda a “instituição” da eutanásia indigna de confiança. (SOBLE, 1996, p. 35).

Retomando o argumento de que o ato sexual não seria imoral desde que as pessoas envolvidas consentissem, sendo esclarecidas e cientes o suficiente do que iria

acontecer, sem causar danos a terceiros, Soble aprofunda a reflexão sobre o que denomina “paternalismo”, que define assim: “o paternalista moral (muitas vezes acusado de tratar adultos como se fossem crianças) alega que uma pessoa que faz mal a outra – e talvez até a pessoa que permite que o mal lhe seja feito – está errada, mesmo quando os dois entram no ato de forma plenamente voluntária.” (SOBLE, 1996, p. 37).

Neste cenário, a participação em um ato sexual não desejado por parte de uma mulher convencionalmente casada deixaria de ser “estupro institucionalizado” por parte do marido, mas continuaria sendo moralmente questionável porque a mulher sofre danos, já que ela não desejava fazer sexo, mesmo – sob o ponto de vista paternalista – que tenha consentido.

Sob a ótica paternalista, a mulher poderia consentir a fazer sexo com o marido sem desejar por uma variedade de motivos, sem que necessariamente isto se caracterizasse como coerção: ela e seus filhos dependem financeiramente do marido; ela não quer enfrentar o mau humor do marido que resultaria de sua recusa de fazer sexo com ele; ela faz sexo com ele por entender que é seu dever como esposa... Sua participação na atividade sexual seria racional e consentida, porém – não deixaria de lhe causar danos, principalmente o dano ao não-exercício de sua autonomia.

O pensamento libertário argumentaria que, ao contrário, é justamente a moral paternalista que representa a ameaça à autonomia da mulher nesta situação, porque fica implícito que existiria a necessidade de proteger a mulher de sua própria escolha racional, uma vez que está lhe causando danos. Esta proteção externa também interferiria na autonomia da mulher.

Além disso, não é só a mulher que pode acabar fazendo sexo sem desejar, dentro do contexto de um casamento. O homem também pode estar sujeito a pressões como, por exemplo, no caso do homem que faz sexo sem desejar - quando a mulher quer – porque, por exemplo, ele quer agradá-la, achando que é seu dever, ou numa tentativa de dissuadi-la de deixá-lo.

Se a participação na atividade sexual sem assim desejar é moralmente questionável, qual seria então a situação moralmente correta? Poderia ser a situação em que se participe tão somente quando motivado pelo desejo sexual e impulsionado

pelo amor pelo esposo(a)? Soble argumenta que isto “é colocar um limite intrometido sobre o que é um motivo razoável para fazer sexo, da mesma forma que a crítica da prostituição feita por Russell não reconheceu o suficiente a multiplicidade de razões pelas quais as pessoas fazem sexo.” (SOBLE, 1996, p. 39-40).

Alan Goldman vê um fator além do consentimento que legitimaria a atividade sexual moralmente. Seria o esforço de cada pessoa em produzir prazer para a outra: “Mesmo num ato que por sua própria natureza faz do outro um ‘objeto’, reconhece-se no parceiro um sujeito que tem demandas e desejos ao entregar-se a esses desejos, permitindo a si mesmo ser um objeto sexual também, ao dar prazer ou garantir que os prazeres do ato são mútuos.” (Goldman⁴⁴, *apud* SOBLE, 1996, p. 40).

Soble considera que isso não passa de consentimento, porém um consentimento diferenciado. Além de consentir em fazer sexo, consente-se também em dar prazer ao outro. Seguindo a lógica de Goldman, isto constituiria respeito moral e negaria a possibilidade de as pessoas meramente se usarem para a obtenção do prazer próprio. Contudo, ainda está faltando algo nesta argumentação para que o ato sexual não fique caracterizado como objetificação mútua. Soble inverte o argumento: o que precisa para validar moralmente o ato sexual, em primeiro lugar, é o amor, combinado com desejo sexual mútuo. O fato de as pessoas se amarem e se desejarem já incorporaria o consentimento, dispensando a necessidade de uma solicitação verbal explícita para fazer sexo e o consentimento à mesma: “quando os amantes se abraçam e vivenciam a doçura de toques amorosos, ambos sabem que o outro está disposto e que já deu todo o consentimento necessário.” (SOBLE, 1996, p. 43).

Contudo, há de se reconhecer que nem todo mundo que faz sexo encontra-se em uma união amorosa estável conforme descrito acima. São diversas as situações em que a relação sexual pode ocorrer e, portanto, são diversas as questões que podem influenciar sobre o consentimento. Como diz Soble:

Em uma população étnica, religiosa, econômica, social e sexualmente diversa, pode não existir nenhum entendimento comum e compreensivo do que diversos elementos de comportamento significam em termos de expressar interesse em sexo. Na ausência de

⁴⁴ GOLDMAN, Alan. Plain Sex. *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977): p. 267-87. Reimpresso In Soble, editor, **Philosophy of Sex**, 1 ed., p. 119-38; 2. ed., p. 73-92.

convenções rígidas e de uma comunidade homogênea, um olhar, seja breve ou prolongado, é indefinido demais para poder transmitir informação com confiança; um convite para entrar no quarto de uma pessoa, ou dividir um quarto, ou uma cama, durante uma viagem pode não ter algum significado fixo; roupas e cosméticos em uma cultura pluralista trazem dúvidas... Visto que movimentos físicos e sinais de vários tipos podem ser interpretados de maneiras diferentes, é provável que partir para a relação sexual com base neste tipo de (des)informação vá violar os direitos de alguém, ou ser visto como indecente ou ofensivo. (SOBLE, 1996, p. 48).

Portanto, existiria a necessidade de estabelecer normas éticas para o consentimento que levassem todas essas variáveis em consideração.

Para fundamentar esta reflexão, Soble faz uma análise da “Política sobre Ofensas Sexuais”, destinada aos estudantes da Universidade de Antioch⁴⁵.

Soble expõe sete regras da política acerca de consentimento, lembrando-se que a política tem a intenção de ser neutra no que diz respeito a gênero, permitindo sua aplicação a situações envolvendo relações sexuais heterossexuais ou homossexuais. As sete regras são:

A1. O consentimento deverá ser obtido verbalmente antes que se tenha qualquer contato sexual.

A2. A obtenção do consentimento é um processo contínuo em qualquer interação sexual.

A3. Se o grau de intimidade sexual aumentar durante uma interação... as pessoas envolvidas precisarão expressar claramente seu consentimento verbal antes de passar para o próximo nível de intimidade.

A4. A solicitação de consentimento deverá ser específica para cada ato.

A5. Mesmo se você já teve um determinado grau de intimidade sexual com alguém, você deverá solicitar [o consentimento] a cada vez sucessiva.

A6. Se alguém consentiu inicialmente, mas deixar de consentir durante uma interação sexual, ela/ele deveria comunicar sua retratação verbalmente e/ou através de resistência física. O outro indivíduo deverá parar imediatamente.

A7. Nunca faça suposições acerca de consentimento.

(SOBLE, 1996, p. 47-48)

A primeira regra estabelece que o consentimento deverá ser obtido verbalmente (e não por meio da interpretação de comportamentos) antes que se tenha

⁴⁵ Antioch é uma universidade norte-americana, fundada em 1852, que têm 6 *campi* em 4 estados. A política acima referida afirma ter como objetivo evitar o “assédio sexual e outras ofensas sexuais” entre seus estudantes.

qualquer contato sexual. Assim, incentiva as pessoas a se tratarem com respeito enquanto agentes autônomos. Também evita incertezas quanto ao verdadeiro significado de sinais corporais polissêmicos. Como diz Soble, “Às vezes o próprio corpo responde com prazer a um toque enquanto a mente discorda com o julgamento do corpo; a insistência da política de Antioch no consentimento verbal após discussão e deliberação pretende deixar que a decisão e a autonomia da mente prevaleçam.” (SOBLE, 1996, p. 48-49). Esta regra vale tanto para atividade sexual dentro de relacionamentos estáveis, quanto para o sexo casual. A política não diferencia moralmente entre os dois. Para a política de Antioch o consentimento tem vida curta; morre facilmente e sempre há de ser substituído por uma nova geração de consentimentos.

A segunda regra afirma que “A obtenção do consentimento é um processo contínuo em qualquer interação sexual.” (SOBLE, 1996, p. 47). O diálogo contínuo na obtenção do consentimento tem como propósito permitir avaliar se “sim” de fato significa “sim,” e para dar a oportunidade de falar “não” de forma delicada, e para esclarecer incertezas criadas por silêncio ou aquiescência passiva.

A segunda regra deixa claro que o simples consentimento, para a política de Antioch, não é suficiente – e sim apenas o consentimento confirmado diversas vezes. Ao mesmo tempo, fica descartado um homem poder importunar uma mulher em resposta ao “não” dela. Se o homem questiona se o “não” da mulher significa “não” de fato, ele está desrespeitando o “não” dela e não está reconhecendo sua autonomia. Agir assim seria seguir um rumo que pode vir a constituir coerção verbal. (SOBLE, 1996, p. 49). Ainda, a sétima regra adverte: “Nunca faça suposições acerca de consentimento.”

A política de Antioch também não se contenta com a definição de regras para o consentimento antes de iniciado o ato sexual; estabelece normas para os desdobramentos do mesmo: Regra A3. “Se o grau de intimidade sexual aumentar durante uma interação... as pessoas envolvidas precisarão expressar claramente seu consentimento verbal antes de passar para o próximo nível de intimidade”; Regra A4. “A solicitação de consentimento deverá ser específica para cada ato”; Regra A6. “Se alguém consentiu inicialmente mas deixou de consentir durante uma interação sexual,

ela/ele deveria comunicar sua retratação verbalmente e/ou através de resistência física. O outro indivíduo deverá parar imediatamente.” Da mesma forma, conforme a Regra 5, mesmo se não se trata da primeira vez que as pessoas envolvidas estão tendo uma relação sexual, o consentimento deverá ser obtido novamente. (SOBLE, 1996, p. 47-48).

Soble levanta uma discussão, questionando se, com tantas interrupções para perguntas no desenvolver do ato sexual, o clima de excitação não se perderia. Cita, como contra-argumento, Reidhead⁴⁶ (*apud* SOBLE, 1996, p. 50) que defende que essas perguntas, por sua natureza sexual, podem até ser excitantes e portanto não atrapalhariam o ato sexual em si. Soble refuta essa posição com o seguinte argumento:

se nenhuma atividade sexual é permissível sem consentimento prévio verbal, então se uma solicitação de sexo é entendida como uma locução sexualmente estimulante, já passaria a ser um ato sexual e portanto também não seria permissível, a não ser que também tivesse sido consentido especificamente. Então, o consentimento não verbal de Y à relação sexual deve ser precedido pela solicitação de sexo por parte de X *bem como* a solicitação de X de que se fale esta solicitação. Além disso, conseguir o consentimento para o ato sexual de beijar na nuca falando sensualmente sobre o beijo na nuca é utilizar o prazer induzido por um ato sexual para fazer acontecer outro. Mas obter o consentimento em fazer sexo por ter causado prazer e desejo sexual através de uma solicitação sedutora interfere com a deliberação calma e racional – tanto quanto uma dose de whisky. É por isso que a política de Antioch insiste que entre os níveis deve ocorrer um intervalo sexual que permita que aconteçam três coisas: (1) um ato sensato e verbal de solicitação, (2) deliberações sobre a continuação, e (3) o consentimento ou a recusa. (SOBLE, 1996, p. 51).

Soble, em aparente contraposição à política de Antioch, retorna à opinião que expressou anteriormente, de que o consentimento não necessariamente precisa seguir passos tão formais para poder existir: “porém, o corpo não deveria ser totalmente descartado. Duas pessoas se abraçando fortemente, olhos fixados nos olhos, corpos pulsando, muitas vezes sabem, sem verbalização, da maneira como se tocam e respondem que ambos querem o ato sexual que logo vai ocorrer.” (SOBLE, 1996, p. 51). Desta vez, este entendimento intuitivo não se restringe ao consentimento dentro do casamento convencional – abre-se para qualquer situação de relação sexual iminente, dentro ou fora do casamento.

⁴⁶ REIDHEAD, Julia A. **Good Sex**. New Yorker, January 10, 1994. p.8.

Embora a política de Antioch tenha colaborado para a reflexão sobre o consentimento, e sua sistemática tenha trazido elementos para o consentimento não somente como algo que deve preceder ao ato sexual como também deve ser restabelecido a cada incremento no decorrer do mesmo, Soble opina que seria mais correto perceber a política não como uma tentativa de incentivar a autonomia, mas sim como uma tentativa de prevenir situações prejudiciais (leia-se “estupro”). Afirma ainda que:

a política de Antioch emprega um princípio no seu tratamento de adultos jovens – *in loco parentis* – que minha geração lutou para eliminar, em busca da autonomia. A única justificativa para a política de Antioch fazer isso é que outras pessoas deixaram de cumprir suas responsabilidades. Assim, a relação entre a política e a autonomia é, na melhor das hipóteses, paradoxal. (SOBLE, 1996, p.53).

Soble também critica a política de Antioch por criar outra situação paradoxal, sem saída. Ao desconsiderar consentimento dado anteriormente, uma vez que a cada relação há de ter novo consentimento, e não permitir o consentimento para atos no futuro – mesmo no futuro imediato – já que o consentimento tem que ser obtido na medida que cada etapa da atividade sexual se desenvolver, o consentimento deixa de ter o poder de legitimar qualquer ato sexual. Ao mesmo tempo que o consentimento é a peça principal da política, seu princípio do consentimento fica debilitado pelas restrições impostas pela mesma – a cada segundo o consentimento fica desqualificado e há de ser obtido outra vez.

À luz das considerações acima expostas, torna-se claro que o consentimento é um conceito altamente complexo. Com certeza, constitui-se como cerne da conduta sexual ética.

CONCLUSÃO

A discussão ocorrida no desenvolvimento desta dissertação permitiu examinar a relação entre a ética e a sexualidade na cultura ocidental a partir de diversas óticas, às vezes complementares, às vezes antagônicas. Percebe-se que é uma relação que sofre constante modificação. A partir de Platão e Aristóteles, a tradição filosófica inicia-se com base em uma ótica que entende que o desejo, a paixão e o prazer sexuais são emoções e sentimentos que atrapalham o alcance da pureza espiritual e da obtenção da sabedoria. Assim, o homem, enquanto ser racional capaz de atingir este estado, deve se afastar das atividades sexuais e aquilo que implicam. Já a mulher é vista como ser irracional, cuja natureza é inerentemente emocional e sexuada. Portanto, ela é incapaz de atingir a pureza espiritual e representa um obstáculo para o alcance deste estado pelo homem. Cria-se uma tradição cultural – que perdura até hoje – da atividade sexual como impura e a mulher como inferior.

Os grandes pensadores da fé Católica – Paulo, Agostinho e Aquino – se apropriaram destes conceitos, incorporando-os na ética cristã, atribuindo-os à vontade de um misterioso e invisível Deus todo-poderoso, vinculando-os ao pecado. O permitido exercício da sexualidade se restringiu tão somente à procriação. As atividades sexuais realizadas apenas para a obtenção de prazer eram terminantemente proibidas. Iniciou-se a repressão sexual, processo que com o advento da sociedade de mercado se fortaleceu ainda mais, tendo, além da Igreja, o Estado como agente repressor, utilizando-se de um “ascetismo cristão prolongado, desviado, avaramente, impertinente empregado pelos imperativos da economia burguesa.” (FOUCAULT. 1984a, p. 148). Foucault esclarece este processo ainda mais:

o Ocidente conseguiu, não somente e nem tanto anexar o sexo a um campo de racionalidade, o que sem dúvida nada teria de extraordinário, tanto nos habituamos, desde os gregos a esse tipo de ‘conquista’; mas sobretudo colocar-nos inteiros – nós, nosso corpo, nossa alma, nossa individualidade, nossa história – sob o signo de uma lógica da concupiscência e do desejo. (FOUCAULT (1984a, p. 76).

Somente na segunda metade do século XX é que surge um movimento em torno da liberação sexual, contexto em que estamos atualmente inseridos. Assim, segundo afirma FORCANO (1996, p. 16), “o sexual é um campo sobre o qual recentemente se começou a pesquisa. Os dogmatismos, as ignorâncias, os temores progressivamente vão se dissipando. Mas ainda nos deparamos com posturas unilaterais que dificultam uma visão serena da sexualidade.”

Somos herdeiros de uma tradição repressora do exercício da sexualidade que impunha a moral sexual socialmente aceita. Não somos, ainda, totalmente acostumados a agir, também, de acordo com uma ética sexual individual pautada na autonomia. Reich⁴⁷ (*apud* FORCANO, 1996, p. 51) observa que “todo indivíduo humano aceita uma ou outra maneira de regulamentar a satisfação da atividade sexual. Mas, em geral, o indivíduo aceita a regra que estabelece e impõe a sociedade.”

A regra tradicionalmente imposta é a de um padrão privilegiado de relacionamento em que dois adultos heterossexuais se amam, têm compromisso e são fiéis um ao outro dentro de um casamento formal, onde almejam a procriação e a formação de uma família. SOBLE (1996, p. 59) afirma que algumas pessoas fazem os mais sinceros esforços para atingir este padrão, sem conseguir, enquanto outras o vivenciam sem precisar fazer esforço algum. Mas as vidas sexuais de outras pessoas são mais complexas, e até caóticas. Não importa se o padrão privilegiado seja de fato um comportamento generalizado ou apenas uma ideologia que procura influenciar os comportamentos. Independentemente disso, além do padrão também existem uma miríade de outras formas de exercício da sexualidade como, por exemplo, a homossexualidade, a bissexualidade, o sexo grupal, o sadomasoquismo e o sexo com desconhecidos. Há de se ter meios para cada indivíduo definir o que é ético para ele em cada uma das possíveis formas de se relacionar sexualmente com outros.

FOUCAULT (1984a, p. 98), afirma que não existe uma estratégia única, global, válida para toda a sociedade e uniformemente referente a todas as manifestações do sexo. Não é apropriado tentar reduzir toda atividade sexual a uma

⁴⁷ REICH. **La irrupción de la moral sexual**. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1973.

função reprodutiva, heterossexual e adulta legitimada pelo matrimônio. Por outro lado, para Foucault também não há dúvida alguma de que é inconcebível uma sociedade sem restrições, porém essas restrições hão de estar ao alcance daqueles a quem elas afetam, de sorte que estes disponham pelo menos da possibilidade de modificá-las.

A imposição de uma moral sexual padronizada há de falhar, porque cada pessoa é uma totalidade sexuada, única e irrepetível, com um modo próprio de viver, embora contextualizada em um tempo e um espaço definido. Isto significa que, como ser histórico, único, não pode estar atrelada a um sistema moral fechado universal, como ser histórico-social não pode negar sua contextualização espaço-temporal, o que implica, também, a negação de um sistema moral aberto ao relativismo ortodoxo. (FIGUEIREDO NETTO, 2006).

FOUCAULT (1984b, p. 38), propõe um modelo de ética que se define a partir da *conduta* do indivíduo, recuperando assim implicitamente a oposição tradicional entre as *morais centradas no ato* e aquelas que são *centradas no agente*. As primeiras compreendem a ação virtuosa em referência a um conjunto de prescrições pré-estabelecidas, enquanto que as segundas, ao contrário, não admitem senão a importância dos deveres e definem a virtude por si mesma a partir da conduta que adota o indivíduo virtuoso.

Surge então a noção da autonomia do indivíduo em contraposição às normas heteronomicamente impostas. Já que o prazer, assim como a procriação, é um motivo pelo qual muitas pessoas praticam atos sexuais, e que o prazer se deriva de um amplo e variado leque de atividades sexuais, cabe cada vez mais ao indivíduo assumir a responsabilidade pela eticidade de suas relações sexuais.

CHAUÍ (1991, p. 171-172), desenvolve este conceito através do que denomina “democracia sexual”, que se apoiaria em três idéias:

a primeira é a do altruísmo social (donde o dever de produzir orgasmo no parceiro); a segunda, é a de direito à felicidade (donde o dever de obter seu próprio orgasmo); a terceira, inclui as virtudes públicas: tolerância, racionalidade (as relações sexuais devem ser refletidas, calculadas, decididas e programadas segundo seus custos e vantagens) e liberdade de expressão sexual (na medida em que a liberdade de expressão é um dos direitos fundamentais do homem e do cidadão).

Chauí introduz aqui dois conceitos que são fundamentais também na obra de Soble: a liberdade de expressão sexual e, como parte do exercício dessa liberdade, o dever de praticá-la com eticidade e responsabilidade. É significativo que SOBLE (1996, p.1) inicia o capítulo “Ética” com uma citação de Stoltenburg⁴⁸: “*O respeito é absolutamente essencial. Quando você faz sexo, trate seu parceiro como uma pessoa verdadeira que, como você, também tem sentimentos verdadeiros.*”

O respeito implica em consentimento: para uma atividade sexual ocorrer com eticidade, um dos requisitos essenciais seria que as pessoas envolvidas tivessem consentido, além de procurar garantir que seus atos não prejudiquem a terceiros, no presente ou no futuro. Contudo, o consentimento é algo consideravelmente subjetivo e complexo.

Haveria situações em que as pessoas não são capazes de decidirem por si só sobre a eticidade da atividade sexual. Um exemplo citado com frequência é o de relações sexuais entre adultos e crianças. A maioria considera que a criança é incapaz de consentir de forma esclarecida e não percebe quando está sendo manipulada. Por outro lado, há uma minoria que acha que a criança é, sim, apta a consentir. Para SOBLE (1996, p. 31), mesmo se a participação na atividade sexual não prejudique a criança física ou psicologicamente, o que é imoral são os meios utilizados para induzir a criança.

O julgamento de que pessoas podem não ser capazes de determinar o que é ético no exercício da sexualidade pode ser considerado o que Soble chama de “paternalista.” Por exemplo, o paternalista moral acharia errado uma pessoa se deixar ser machucada durante a atividade sexual, da mesma forma que seria incorreto machucá-la. Mas, e se as duas pessoas consentiram e era isso mesmo que queriam, elas não estariam sendo éticas uma para com a outra? Soble, utilizando o contra-argumento do ponto de vista libertário, afirma que “o paternalismo moral é uma ameaça à autonomia” (1996, p. 39).

Há o consentimento que caracteriza o casamento conforme proposto por São Paulo e Kant, no qual, ao consentir em casar-se, se está consentindo em manter

⁴⁸ STOLTENBERG, John. **Refusing to be a man**. Portland, Ore.: Breitenbush Books, 1989.

relações sexuais com o(a) esposo(a) para o resto do casamento, até que a morte os separe. Há diversos problemas éticos que surgem a partir deste consentimento vitalício, sendo o mais evidente a obrigação de fazer sexo quando não se está a fim. Em qualquer outra situação isto seria considerado abuso sexual, quando não estupro, mas neste caso é legitimado pelos votos matrimoniais, através dos quais se consentiu para a vida toda.

Este tipo de consentimento também pode levar à objetificação da esposa pelo esposo e vice-versa. Ou seja, uma pessoa trata a outra como um objeto, utilizado para a obtenção do próprio prazer. SOBLE (1996, p. 37) contra-argumenta que o pensamento libertário afirmaria que o fato das duas pessoas participarem consensualmente do ato sexual entre si significa que cada uma delas está se usando da outra como um fim, e que não estão apenas sendo usadas com um meio; quando a participação é voluntária, e não coagida, cada pessoa está respeitando a outra como agente autônomo capaz de decidir sozinho a respeito do valor da atividade.

A existência do consentimento em situações que podem ser consideradas eticamente questionáveis leva Soble a indagar se, além do consentimento, não deveria haver mais alguma coisa que pudesse garantir a eticidade da atividade sexual, garantir a completude do consentimento. Exemplos destas situações seriam quando uma das pessoas está sendo sujeita a pressões que a obrigam a consentir, tais como concordar em fazer sexo por dinheiro porque se está precisando de dinheiro, ou ter relações sexuais (consensuais porém indesejadas) com o marido em um contexto de opressão oriunda da desigualdade entre os sexos, sendo o marido o opressor e a mulher a oprimida, que consente por obrigação.

Também há situações em que pode não ser claro se o consentimento é completo. O consentimento não verbal, através de sinais corporais, pode estar aberto a interpretações erradas. Além disso, às vezes as pessoas falam uma coisa, quando na verdade querem dizer outra: a pessoa diz “não”, quando na verdade ela quer dizer “sim”, por exemplo. Nestas situações, como é possível saber se o consentimento está sendo dado, e se está sendo dado de forma completa? Ainda, em sociedades bastante diversificadas, não há um entendimento comum sobre o que é ético sexualmente.

O que então seria necessário para garantir a completude do consentimento? Uma possibilidade discutida por Soble a partir dos argumentos de outros autores seria a de consentir e ainda se esforçar para dar prazer mútuo. Contudo, na opinião de Soble, isto apenas nos leva de volta para os argumentos antagônicos já discutidos: objetificação versus a liberdade de participar voluntariamente de determinadas atividades sexuais.

Seguindo outra possibilidade, o amor seria o ingrediente adicional necessário para garantir a completude do consentimento. Segundo o Papa João Paulo II (*apud* SOBLE, 1996, p. 41-42), é o amor resignado, paciente, perdoador, altruísta, comprometido, que somente pode existir no casamento, que justifica as relações sexuais. “Apenas o amor pode evitar que uma pessoa use outra,” porque o amor é a união de duas pessoas em uma só, através da dádiva mútua que elas próprias se dão.⁴⁹

Mas nesta afirmação, falta o consentimento. É o amor por si só que está sendo colocado como condição necessária para a eticidade das relações sexuais. O correto, então, não seria uma situação em que houvesse amor (com desejo sexual mútuo), e consentimento também? Soble considera que em muitos casos esta formalidade na realidade não ocorre: “quando os amantes se abraçam e vivenciam a doçura de toques amorosos, ambos sabem que o outro está disposto e que já deu todo o consentimento necessário” (1996, p. 43), sem explicitá-lo verbalmente.

Uma terceira possibilidade seria proporcionada pela intimidade. A intimidade entre pessoas que se conhecem muito bem seria capaz de criar um contexto em que cada uma delas se tratasse como indivíduo, e não como objeto, ao se relacionarem sexualmente. Contudo, neste argumento não há lugar para relações sexuais casuais, apesar da inevitável intimidade que ocorre durante as mesmas. Portanto, a intimidade não necessariamente seria suficiente para complementar o consentimento.

SOBLE (1996, p. 10 do prefácio) critica os princípios da moralidade sexual porque não reconhecem o suficiente o valor do prazer sexual buscado por si só. O prazer e a realização sexual fazem parte da felicidade do ser humano e, conforme

⁴⁹ WOJTYLA, Karol. *Love and Responsibility*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1981. p. 30.

ênfatizou Aristóteles, a felicidade deve ser a finalidade da vida. REICH (*op. cit.*) complementa, afirmando que “a experiência suprema de felicidade é representada pelo orgasmo sexual.” Então, para a maioria das pessoas, o exercício da sua sexualidade é um fator que pode contribuir para sua felicidade, porém o alcance da felicidade só é possível quando as pessoas são livres para vivê-la; por esta razão, felicidade e liberdade são termos que se implicam necessariamente. Isto vale tanto no campo da vida como um todo, como no campo específico da sexualidade, num contexto de autonomia.

A realização humana no âmbito pessoal social e transcendental passa pelo modo próprio que cada pessoa tem de viver o fato de ser sexuado, ou seja, pela sua sexualidade. E isto porque são funções da sexualidade a reprodução, o prazer e a comunicação, sendo esta uma das mais importantes, porque é através da comunicação que as pessoas envolvidas em atividades sexuais entre si podem expressar, entre muitas outras coisas, o que consideram sexualmente ético e o que consentem em fazer, sexualmente.

O princípio norteador indicado por Soble é que a atividade sexual deve ser justificada moralmente nos seus próprios termos e não em virtude de suas ligações contingentes, instrumentais, com outras coisas como, por exemplo, a reprodução, o amor, o dinheiro ou a vingança, que têm seu próprio valor, supostamente maior. Seria a atividade sexual em si, e as pessoas que estão participando dela, que determinam, através do consentimento, o que é moral.

SOBLE (1996, p. 35) faz um paralelo bastante iluminador com a questão da eutanásia. Muitas vezes a moral sexual socialmente predominante é aplicada de forma generalizada às atividades sexuais, aprovando-as ou desaprovando-as. Por outro lado, quando se avalia a eticidade da eutanásia, cada caso é examinado individualmente, nos seus próprios méritos ou deméritos, pelas pessoas envolvidas. Soble argumenta que as pessoas devem agir da mesma forma em relação às atividades sexuais, definindo o que é ético a cada relação sexual.

SOBLE (1996, p. 23) se posiciona claramente a favor da democratização do acesso ao prazer sexual, com regras éticas apropriadas, para que o ser humano possa exercer o direito de ser fiel à sua própria natureza:

A sexualidade é significativa, não como uma influência corruptiva da carne sobre a psique, mas sim como uma afirmação cardinal da bondade da existência corporal. As oportunidades para se atingir o prazer sexual deveriam ser ampliadas – para os velhos e os jovens, as pessoas com necessidades especiais mentais ou físicas, as pessoas sãs, os heteros e os gays, os instruídos e os analfabetos, os homens e as mulheres, sem distinção – como também deveriam ser criados dispositivos sociais e legais para diminuir os efeitos nocivos dos encontros sexuais. A ética sexual ainda é um assunto sério; o que se segue, contudo, não é que haja necessidade de regras morais proibitivas, e sim regras pouco rigorosas. Isto não significa que temos um direito moral de fazer sexo. As razões por afirmar tal direito de fato existem: o valor do prazer por si e seu papel na vida boa; a contribuição que o prazer compartilhado faz para a intimidade pessoal. Porém o argumento mais forte a favor de um direito seria de que “a necessidade humana básica” de fazer sexo, assim como o ato de alimentar-se ou respirar, requer que se faça o que já está programado dentro do ser humano. (SOBLE, 1996, p. 23).

Para que isso aconteça eticamente, resume Soble, com palavras bastante enfáticas: “o consentimento mútuo livre e informado é, na ausência de danos a terceiros, suficiente para que atos sexuais sejam morais. Nenhuma lei de Deus ou da natureza é suplementar a este princípio básico de relações corretas entre as pessoas.” (SOBLE, 1996, p. 33).

No desenvolver desta dissertação, pôde-se confirmar que há problemas éticos específicos à sexualidade, que podem ser chamados de *sui generis* porque são intrínsecos às relações sexuais e não ocorrem fora do campo da sexualidade, por exemplo: a transmissão de doenças sexualmente transmissíveis, inclusive as que não têm cura, como a Aids; a gravidez e a criação de uma nova vida humana; o aborto; o incesto; o sexo entre adultos e crianças; o estupro; a objetificação sexual, entre outros.

Central a cada um desses desdobramentos das relações sexuais é o consentimento das pessoas envolvidas, ou até o não-consentimento de outras pessoas diretamente afetadas por elas. Com a exceção do estupro, nos exemplos acima citados, pode haver consentimento entre as pessoas que resulte em uma ou mais dessas conseqüências, por exemplo, a pessoa que consentir em fazer sexo sem preservativo pode estar se expondo à possibilidade de contrair uma doença sexualmente transmissível. Se for mulher, poderá engravidar também.

Como foi exposto na dissertação, as relações sexuais podem gerar uma variedade infinita de situações envolvendo questões éticas. Sendo assim, o

consentimento também há de se dar de forma “customizada”, consoante com cada situação. Não é suficiente uma regra geral do “errado” ou do “correto” que parta dos valores morais comumente aceitos em determinada sociedade. Embora essa regra geral possa servir para nortear comportamentos e ações sexuais de uma maneira global, ela não consegue contemplar as múltiplas possibilidades das inter-relações sexuais.

Portanto, é importante cada indivíduo estar informado, conhecedor dos valores éticos ao seu redor acerca da sexualidade, mas também que tenha uma reflexão clara sobre o que é ético sexualmente no plano individual, para que possa ter autonomia para dar o consentimento, e também respeitar o limite de consentimento dos outros.

O princípio de consentimento que se apresenta no capítulo Ética da obra de Soble está muito centrado no indivíduo, porém não contextualiza plenamente o indivíduo dentro de uma sociedade. O exercício da sexualidade é algo muito pessoal e íntimo. Mas por outro lado, dadas as conseqüências éticas graves que podem ocorrer das relações sexuais, uma vez que envolvem mais pessoas do que apenas o indivíduo, este necessita encontrar um equilíbrio entre seu próprio sistema de valores éticos relativos à sexualidade e o respeito aos valores éticos daqueles com quem se relaciona sexualmente e, ainda, sem ferir valores éticos coletivos – não aqueles de cunho moralista – mas aqueles que visem impedir que alguém seja prejudicado em suas relações sexuais ou como resultado das mesmas.

Como observou Foucault, “é preciso que o Estado saiba o que se passa com o sexo dos cidadãos e o uso que dele fazem mas, também, que cada um seja capaz de controlar o uso que dele faz.” (1984a, p. 29).

REFERÊNCIAS

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARAÚJO, M. L. M. de. **Moral sexual** : um estado sobre o pensamento católico e suas relações com a sociedade brasileira. Rio de Janeiro, 1995. 191 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho.

_____. **Sexo e moralidade** : o prazer como transgressão no pensamento católico. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1997.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

AZPITARTE, E. L. **Ética sexual**: masturbação, homossexualismo, relações pré-matrimoniais. São Paulo: Paulinas, 1991.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

BORGES, M. L.; DALL'AGNOL, D; DUTRA, D. V. **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

BORGES, M. L. A. **Amor**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

CHAUÍ, M. Laços do desejo. In. NOVAES, Adauto (org.) **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras; [Rio de Janeiro] : Funarte, 1990.

_____. **Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida**. 12ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **Convite à filosofia**. São Paulo: Cortez, 2000.

COMTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COSTA, J. F. Vida: um princípio básico no bem-comum e na ética do convívio. **Revista Proposta**, nº 60, mar. 1994, p. 10-15. Disponível em: <<http://www.jfreirecosta.com/vida.html>> Acesso em 11 mar. 2006.

FIGUEIRÊDO NETTO, J. **Ética e sexualidade**. Disponível em: <http://www.portalmédico.org.br/biblioteca_virtual/des_etica/17.htm> Acesso em 10 mar. 2006.

FORCANO, B. **Nova ética sexual**. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 1996.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 5. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984a.

_____. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984b.

_____. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **Um diálogo sobre os prazeres do sexo: Nietzsche, Freud e Marx**. Theatrum Philosophicum. Trad. Jorge Lima Barreto e Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2000.

IACUB, M. Discriminação Sexual. In. CANTO-SPERBER, M. (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Usinos, 2003. v. I, p. 465-468.

LEERS, B.; TRASFERETTI, J. **Homossexuais e ética cristã**. Campinas: Átomo, 2002.

MARTINS, L. R. Do erotismo à parte maldita. In. NOVAES, A. (org.). **O Desejo**. São Paulo: Companhia das Letras; [Rio de Janeiro] : Funarte, 1990.

MORI, M. **A moralidade do aborto**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

OLIVEIRA, F. **Bioética: uma face da cidadania**. São Paulo: Moderna, 1997.

PESSANHA, J. A. M. Platão: as várias faces do amor. In: CARDOSO, S. et al. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. A água e o mel. In. NOVAES, A. (org.) **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras; [Rio de Janeiro] : Funarte, 1990.

PLATÃO. **Diálogos: Banquete; Fédon; Sofista; Político**. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ROUANET, S. P. Razão e Paixão. In. CARDOSO, S. et al. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SANTOS, J. M. dos. **Sexualidade e subjetividade na ética de Michel Foucault**. Rio de Janeiro, 2001. 165 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho.

SCHOTT, R. **Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996

SOBLE, A. **Sexual investigations**. New York: New York University Press, 1996.

_____. Sexualidade. In. CANTO-SPERBER, M. (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Usinos, 2003. v. II, p. 574-578.

TRASFERETTI, J. **Pastoral com homossexuais**. Petrópolis: Vozes, 1999.

ANEXO 1 – BIOGRAFIA DE ALAN SOBLE

Alan Gerald Soble nasceu na Filadélfia, Pensilvânia, em 4 de março de 1947. Formou-se em Biologia pela *Albright College* em 1969. Fez Mestrado em Farmacologia (1972) e Doutorado em Filosofia (1976) pela *State University of New York* em Buffalo. Em 1977, quando foi professor adjunto de filosofia da Universidade do Texas em Austin, fundou a Sociedade para a Filosofia do Sexo e do Amor, atuando como diretor da mesma até 1992. Atualmente, é Professor de Filosofia e Pesquisador de Filosofia na Universidade de Nova Orleans. Em 1998 ganhou o Prêmio de Excelência em Pesquisa da Organização das Nações Unidas, através da Associação de Ex-Alunos.

Soble é autor de *Pornography, Sex, and Feminism* (Prometheus, 2002), *The Philosophy of Sex and Love: An Introduction* (Paragon House, 1998), *Sexual Investigations* (New York University Press, 1996), *The Structure of Love* (Yale University Press, 1990), e *Pornography: Marxism, Feminism, and the Future of Sexuality* (Yale University Press, 1986). É editor das publicações *Sex, Love, and Friendship* (Rodopi, 1997), *The Philosophy of Sex* (Rowman and Littlefield, 1a. ed., 1980; 2a. ed., 1991; 3a. ed., 1997; 4a. ed., 2002), e *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love* (Paragon House, 1989; corrigido e reimpresso, 1999).

Seus ensaios sobre ética, filosofia das ciências sociais, filosofia social e política e amor e sexualidade têm sido publicados nas revistas *Metaphilosophy*, *Social Epistemology*, *The Monist*, *Philosophy of the Social Sciences*, *Social Theory and Practice*, *Apeiron*, *Philosophy and Phenomenological Research*, *Pacific Philosophical Quarterly*, *Canadian Journal of Philosophy*, *Journal of Social Philosophy* e o *International Journal of Applied Philosophy*.

Seus artigos têm sido publicados em *Ethics*, *Journal of Value Inquiry*, *Canadian Philosophical Reviews*, *International Studies in the Philosophy of Science*,

Philosophy of the Social Sciences, International Journal for the Philosophy of Religion, e Teaching Philosophy.

Escreveu o verbete "*Sexuality and Sexual Ethics*" para a *Encyclopedia of Ethics* (Garland, 1992; 2a. ed., Routledge, 2001), o verbete "*La Morale Sexuelle*" para o *Dictionnaire de philosophie morale* (Presses Universitaires de France, 1996); o verbete "*Sexuality, Philosophy of*" para a *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998); o verbete "*Philosophy of Sexuality*" para a *Internet Encyclopedia of Philosophy* (2000): <<http://www.utm.edu/research/iep/s/sexualit.htm>>; e o verbete "Sexualidade" para o Dicionário de Ética e Filosofia Moral (Usinos, 2003).

Como bolsista (*Fulbright Teaching Grant*) em 1991-92, Soble passou o ano letivo na Hungria como professor de filosofia da ciência, filosofia social e filosofia do amor e do sexo na Universidade de Eötvös Loránd e na Universidade Técnica de Budapest. Naquele ano, escreveu dois ensaios, "A Szexualitás Filozófiájáról" ("A Filosofia do Sexo"), *Magyar Filozófiai Szemle* (Revista Filosófica Húngara), 1992; e "Egyesülés és Jóakarát" ("União e Interesse"), *Athenaeum* (1994); ambos foram traduzidos para a língua húngara por Módos Magdolna, sendo que o segundo ensaio foi exaustivamente revisado para publicação em Roger Lamb, ed., *Love Analyzed* (Westview, 1997).

Alan Soble pode ser contactado através do e-mail asoble@uno.edu. Atualmente, está estudando a metafísica e a ética da sexualidade segundo Immanuel Kant. Uma parte destes estudos já foi publicada com o título "*Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics*," *Essays in Philosophy* 2:2 (2001), disponível em <<http://www.humboldt.edu/~essays/soble.html>>; uma versão revisada e mais ampla se encontra em sua obra *Philosophy of Sex*, 4^a. ed. Outra parte do mesmo estudo, "*Kant and Sexual Perversion*," foi publicada em *The Monist* 86:1 (2003).

**ANEXO 2 – TRADUÇÃO DO PREFÁCIO DO LIVRO “SEXUAL
INVESTIGATIONS,” ESCRITO POR ALAN SOBLE**

INVESTIGAÇÕES SEXUAIS

Alan Soble

PREFÁCIO

A força motriz que esta parte masculina do corpo desenvolverá mais tarde na puberdade se expressa neste período da vida principalmente como um desejo de investigar, como uma curiosidade sexual. Muitos dos atos de exibicionismo e agressão cometidos por crianças, que mais tarde na vida seriam julgados sem hesitação como sendo expressões de luxúria, na análise se comprovam ser experimentações realizadas a serviço da pesquisa sexual.

- Sigmund Freud, “A Organização Genital Infantil.”

Eu valorizo a ligação feita por Freud entre pesquisa sexual e prazer sexual. Ao escrever este livro, muito mais do que nos meus livros anteriores, percebi que as relações entre a investigação e a instigação da atividade sexual se tornaram reais para mim. Investigar – ler, pensar, escrever – já é inegavelmente erótico; investigar a atividade sexual o é duplamente. Ao ler o livro, o leitor também deve vivenciar como sendo real a ligação entre investigar a atividade sexual e ser o objeto de instigação, entre ser provocado a pensar e ser provido de prazer intelectual e sensual.

Don Milligan abre ominosamente o prefácio de seu livro *Sex-Life: A Critical Commentary on the History of Sexuality* com uma apologética desobrigação de responsabilidade: “Os livros sobre sexualidade geralmente se dividem em três categorias: teoria, prática e entretenimento. Este livro trata de teoria. É uma introdução avançada à discussão da sexualidade.” Milligan adverte, não espere que vá se divertir; este tratado é difícil e enfadonho. Mas Milligan desmerece a teoria; pode muito bem ser divertida, caso contrário ninguém se daria o trabalho de fazê-la. Escrevi um livro que percorre a teoria da atividade sexual em busca de algo verdadeiro ou pelo menos prazeroso; um livro que aborda sua tarefa com uma atitude e um método analíticos; mas também, pelo menos foi a intenção, um livro que é teórico, prático e divertido.

As palavras podem ser sexuais; também podem ser sensuais. As palavras chocantes e fortes encontradas em alguns escritos feministas contra a pornografia são sexuais mas não, para mim, muito sensuais; provocam, mas não de uma maneira confortável ou agradável. Visto que eu analiso as teorias e afirmações sexuais dos

outros, o conteúdo sexual não sensual de suas palavras nem sempre fica ausente das minhas. Porém tenho tentado tornar sensuais algumas das palavras nas minhas próprias investigações sexuais. Utilizar palavras para instigar o prazer não é nada novo. Mas no caso da filosofia analítica? O problema desafiador é fazer com que a lógica fria das condições necessárias e suficientes seja prazerosamente provocante. Contudo, as palavras tendem a ser sexuais mesmo quando não queremos que sejam. Dar palestras sobre a atividade sexual, sua história, filosofia e mecânica é portanto inevitavelmente sexual. Circunlóquios e eufemismos somente tornam subliminal a provocação, mais dependentes de um ouvinte perceptivo e imaginativo; não erradicam a corrente sexual subjacente. Sem muito esforço da minha parte, portanto, as palavras nestes ensaios serão sexuais, mesmo se forem analíticas. Mas talvez eu tenha tido a felicidade de também as terem tornado prazerosamente pornográficas.

Um conceito que permeia o livro é o prazer; é apropriado que as próprias palavras que falam do prazer sexual também instigam o prazer. No primeiro capítulo, “Ética,” há uma crítica dos princípios da moralidade sexual na medida em que não reconhecem o suficiente o valor do prazer sexual quando buscado por si só. O cristianismo tradicional do tipo agostiniana-tomista é o principal culpado disso, embora, como surge em alguns dos capítulos seguintes, alguns aspectos do feminismo contemporâneo também foram tecidos no mesmo tear. Meu princípio norteador é que a atividade sexual deve ser justificada moralmente nos seus próprios termos e não em virtude de suas ligações contingentes, instrumentais, com outras coisas (reprodução, amor, dinheiro, vingança) que têm seu próprio valor, supostamente maior. No capítulo 2, “Masturbação,” surge que os inimigos do prazer sexual – em particular, os inimigos de um ato que não tem nada a falar de si se não o prazer – não são somente filósofos conservadores cristãos e seculares, como também liberacionistas masculinos liberais e esquerdistas. A masturbação, assim como o apocalíptico *snuff film*⁵⁰, é odiada por todos, independente de tendências metafísicas ou políticas, e portanto precisa ser defendida, mais uma vez, mas desta vez contra *todos*. No terceiro capítulo, “Análise,” a concessão do prazer sexual é argumentada

⁵⁰ Nota do tradutor: *snuff film* é um filme, às vezes pornográfico, que retrata um assassinato real, produzido para fins de entretenimento.

como sendo um ingrediente importante da natureza da atividade sexual; mesmo se a produção do prazer sexual não é necessária, mas apenas suficiente, para um ato ser um ato sexual, seu papel na atividade sexual é significativo o suficiente para ser um bom argumento (porém não geometricamente demonstrativo) contra a idéia do construtivismo social de que a sexualidade não tem essência.

Em “Saúde,” o quarto capítulo, eu argumento que o construtivismo social quase acertou em cheio no que diz respeito à saúde sexual e julgamentos normativos sobre a atividade sexual a ela relacionados, mesmo se está errado sobre a sexualidade em si. A sexualidade saudável é, essencialmente, a sexualidade prazerosa; para falar muito resumidamente. Mas os julgamentos substantivos adicionais muitas vezes acrescidos por vários profissionais do campo da sexualidade possuem tanto a marca como a fraqueza das normas sociais: “saudável” é definido facilmente demais em termos de valores suspeitos e convenções arbitrárias. No quinto capítulo, “Beleza,” indago se o prazer que os humanos derivam de estar na presença de pessoas fisicamente atraentes é um prazer sem culpa, e se o preferir associar-se ao atraente encontrado na amizade, no casamento, e no romance é culpável por ser erroneamente discriminatório. Argumento que a discriminação contra pessoas não atraentes em relacionamentos seria muito menos suspeito moralmente em uma sociedade mais igualitária, uma sociedade que de qualquer forma deveríamos tentar criar. O último capítulo, “Pornografia,” está saturado com a suposição de que representações sexuais sejam boas porque induzem à excitação e ao prazer. O que diz respeito à atividade sexual muitas vezes também diz respeito à pornografia, e portanto não é preciso defender a pornografia em si em termos outros que seu poder de produzir prazer, e não há justificativa para condená-la já que suas aspirações são tão restritas. Às vezes, porém, o ato sexual é estupro, e às vezes uma pessoa aproveita injustamente a situação de outra. Da mesma forma, se homens ou mulheres são coagidos a fazerem os atos sexuais representados na pornografia, ou se são motivados principalmente pela miséria, isto tornaria errada a produção de determinada pornografia. É possível dizer mais, condenando o conteúdo da pornografia como sendo degradante? Creio que não, ou pelo menos não tanto quanto afirmam as feministas “não modificadas”.

Outro tema que permeia o livro é a polissemia: o fato que significados múltiplos se acrescentam às nossas palavras (e às nossas frases), nossas ações, e às representações que construímos de nós mesmos e do mundo. Em particular, nossas palavras sexuais, nossos atos sexuais, e nossos quadros, pinturas e fotografias sexuais são polissêmicos, permitindo interpretações múltiplas que tanto apresentam perigo para a comunicação quanto acrescentam às nossas vidas algo lúdico e excitante. Se bem que palavras, atos e imagens sexuais possam ser discutidos separadamente, e de fato eu faço isto, deve-se observar que falar palavras sexuais também pode ser a realização de um ato sexual ou a representação e descrição de um evento sexual. Assim, a natureza polissêmica de palavras, atos, e representações faz parte de um todo. Espero ter demonstrado esta continuidade entre a fluidez das representações pornográficas, a ambigüidade da fala sexual e a natureza indeterminada de atos sexuais.

**ANEXO 3 – TRADUÇÃO DO CAPÍTULO “ÉTICA” DO LIVRO “SEXUAL
INVESTIGATIONS,” ESCRITO POR ALAN SOBLE**

INVESTIGAÇÕES SEXUAIS

Alan Soble

CAPÍTULO 1 - ÉTICA

O respeito é absolutamente essencial. Quando você faz sexo, trate seu parceiro como uma pessoa verdadeira que, como você, também tem sentimentos verdadeiros.

- John Stoltenburg, Recusando-se a ser um homem.

“Por que você nunca me pega com força?” ela perguntou. “Porque amar significa a renúncia da força,” disse Franz suavemente. Sabina percebeu duas coisas; primeira, que as palavras de Franz eram nobres e justas; segunda, que elas o desqualificaram de fazer parte de sua vida sexual.

- Milan Kundera, A Insustentável Leveza do Ser

A atividade sexual, mesmo quando monótona, é de grande significância. Os desejos sexuais fazem com que nos questionemos sobre como nossos anseios e necessidades são impulsionados e como se ligam aos corpos e às personalidades de outras pessoas, e até a coisas atraentes; a ausência do desejo sexual faz com que nos questionemos sobre a capacidade repugnante de nossos corpos e mentes, e os dos outros. Na atividade sexual, estamos duplamente vulneráveis ao toque sedutor e à força coerciva do outro. A carne é fraca, então somos, ao mesmo tempo, expostos e também estimulados pela inundação ou invasão dos nossos corpos pelos outros. Como se não bastasse ter que se preocupar com as conseqüências físicas, também há a suscetibilidade psicológica à traição, ao constrangimento, à vergonha, à perda da auto-estima. Os risos de um parceiro diante de nosso prazer podem significar a celebração de uma alegria compartilhada, ou ser a proclamação vitoriosa de nossa entrega, fracasso, nossa queda humilhante do estado de graça. O olhar questionador, julgador, do outro examina nosso comportamento e nossa situação, e ele sai da sala de encenação extasiado ou enojado. Ao fazer sexo, ficamos cara a cara com nossa relação ambígua diante da interação de Força e Respeito. Queremos ser iguais, porém somos movidos e provocados pelo poder – de dinheiro, status e beleza. Tais fatos acerca da sexualidade por si só já são um motivo para levar a sério a ética sexual, porém as conseqüências da atividade sexual também exigem atenção: a transmissão

de uma doença, a causa da morte, a existência de um filho *in útero* e um filho para criar; de um lado, prazer e felicidade extasiantes, do outro lado, ciúmes, angústia, inveja e ressentimento.

Cenários Sombrios

Juro que nunca mais vou descrever a sexualidade com termos tão piedosos e exagerados. E nem vou tolerar a visão adocicada de Gilbert Meilaender de que a atividade sexual (o coito heterossexual, especificamente) é “o ato no qual os seres humanos ficam o mais completamente presentes e se entregam o mais completamente ao outro,”¹ e nem o absurdo proferido por Robert Nozick de que a atividade sexual é “a exploração metafísica, o conhecimento do corpo e da pessoa de outro alguém como se fosse um mapa ou microcosmo da mais profunda realidade; uma indicação de sua natureza e de seu propósito.”² Mesmo rejeitando tais retratos grandiosos, ainda se pode insistir na significância da sexualidade na vida humana e argumentar que a avaliação moral do comportamento sexual é importante. Afinal, por mais que ter filhos seja um dos deleites supremos da vida, também dá trabalho. Não procede que a ética sexual há de ser altamente proibitiva. Contudo, dada a psicologia complexa e as conseqüências múltiplas da atividade sexual, pode-se argumentar que fazer sexo somente pode ser justificável a partir de ponderadas considerações não-sexuais, que a atividade sexual deve ser renunciada a não ser que certas condições severas sejam observadas. Inumeráveis teólogos, além da quitandeira da esquina e o esposo dela, concordam entre si que pelo fato de a procriação ter um significado ímpar enquanto contribuição de um casal para o trabalho contínuo de criação feito por Deus, a atividade sexual é profundamente importante e aceitável somente quando ocorre dentro de um casamento baseado em amor e compromisso. Enquanto argumento para convencer os filhos da quitandeira, este preceito está muito presente; de uma forma ou outra, aparece em quase tudo o que foi escrito a respeito da moralidade sexual. Embora alguns neguem este princípio de ética sexual e moldem alternativas, mesmo assim suas tentativas são influenciadas pela visão cristã, e sua onipresença forma o fundo conceitual e normativo.³ Na subcultura sadomasoquista, por exemplo, uma bofetada no rosto é considerada e justificada como a expressão do *amor* do parceiro

dominante.⁴ E o parceiro dominado “se entrega de forma tão total [que] requer... força e coragem”⁵ – esta é uma frase que poderia ter sido tirada da filosofia do amor do Papa João Paulo II.⁶

Visões austeras seculares da sexualidade também são abundantes, descrevendo a sexualidade em termos igualmente macabros. Vamos refletir sobre a idéia de Jean-Paul Sartre de que a encarnação recíproca que compreende nosso desejo sexual mútuo sempre ameaça se desmanchar, o que de fato muitas vezes acontece, nos afundando em uma brutalidade metafísica:

o sadismo e o masoquismo são os dois recifes nos quais o desejo pode naufragar – ou eu supero minha perturbação inquieta rumo à apropriação da carne do Outro, ou, embriagado pela minha própria inquietação, presto atenção somente à minha carne e não peço nada do Outro exceto que seja o olhar que me ajude a realizar minha carne. É por causa desta inconsistência por parte do desejo e sua oscilação perpétua entre estes dois perigos que a sexualidade “normal” é geralmente denominada “sádica-masoquista.”⁷

Também há a frase deprimente de Montaigne - “Desfrutar é perder,”⁸ a insensibilidade antiga de Petrónio – “Fazê-lo, é um prazer sujo, e curto também; e uma vez feito, logo nos arrependemos”⁹ – e a impiedade de Shakespeare (Soneto 129):

O espírito dispersado num abismo de vergonha
é o ato do prazer; e, enquanto ato, o prazer
fica perjurado, mortífero, infame, repleto de culpa,
selvagem, extremo, rude, cruel, não é confiável;
tão logo desfrutado, já é desprezado.

Não é de admirar que a atividade sexual é vista como não sendo apropriada para a pessoa de caráter virtuoso. A mesma mensagem já foi repassada por outros em termos menos poéticos porém não menos sombrios. A busca pelo prazer sexual não somente ameaça a integridade da pessoa, e a viabilidade da sociedade, como também insulta o espírito humano e Deus. O desejo sexual por sua própria natureza transforma o outro em objeto, de modo que vemos as pessoas que são os alvos de nossos desejos como meros objetos, e também nos compele a buscar o prazer sem ter muita sensibilidade para com nossos parceiros. Visto que há muito em jogo ao fazer

sexo, permeia a tentação de usar os outros; a atividade sexual gera ilusão, exploração, e manipulação. A ética precisa ser um cão de guarda meticulosamente vigilante.

Estes sentimentos incorporam um espírito sexualmente conservador, irmão da ética sexual cristã proibitiva, que continua sendo popular, apesar de sua austeridade. Consideremos a sugestão de Roger Scruton de que a sexualidade dos jovens seja freada, afastada com firmeza da licenciosidade da sociedade liberal, argumentando que “há hábitos sexuais que são viciosos, precisamente por neutralizar a capacidade de amar.”¹⁰ Scruton quer dizer que educar bem os filhos envolve impedir que partam para a pornografia, a promiscuidade do tipo Wilt Chamberlain, o sadomasoquismo, perversões, prostituição, até masturbação. Uma ética parecida é sugerida por Karen Green, que quer sustentar as “ligações psíquicas entre o desejo sexual, o amor e a auto-estima,”¹¹ Do ponto de vista de Green, ser um pai zeloso e amoroso significa prover o bem-estar e a auto-estima dos filhos. Para poder fazer isso, os pais precisam ter sua própria auto-estima. As atividades sexuais realizadas pelos pais no contexto de seu amor mútuo fazem com que cada um se sinta amado e reforça a auto-estima dos dois (529-30). Com base nesta psicologia popular, Green condena a prostituição como sendo “imoral,” visto que “envolve a supressão de uma estrutura de sentimentos morais” – a prostituta e o cliente separam o sexo do amor – “que tem seu valor moral na promoção do comportamento altruísta que é necessário para uma sociedade justa se reproduzir” (531). É bastante improvável que a carnalidade sem amor entre a prostituta e o João possa desestruturar a sociedade. Porém Green estende de maneira confiante seu argumento para também englobar a relação sexual casual: “a tendência de tratar a atividade sexual como uma arena de auto-satisfação, divorciada do amor ou dos deveres dos cuidados para com os outros, destrói a vida familiar, mesmo quando ocorre de forma moderada.”

Observa-se a semelhança entre os pensamentos do fim do século XX de Green e o argumento medieval de Aquino, construído para demonstrar que a relação sexual extraconjugal é contrária às leis da natureza:

é evidente que a educação de um filho requer a atenção de uma mãe que cuide dele, e requer ainda mais a atenção de um pai, sob cuja orientação e tutela são supridas suas necessidades mundanas e desenvolvido seu caráter. Portanto, ter relações sexuais de forma indiscriminada é contra a natureza humana. Postula-se a união entre um só homem e uma

só mulher, e ele permanece com ela, não só por pouco tempo, mas por bastante tempo, ou até por uma vida inteira.¹²

Eu acho curioso que este trecho, escrito há tanto tempo, pareça tão familiar. Vamos então rever Paulo, Agostinho e Aquino. Isto permitirá iluminar os debates atuais entre conservadores, liberais e feministas acerca da sexualidade.

Santo Agostinho

O desejo e a atividade sexuais, visto que produzem prazer, geralmente são considerados, pelo menos à primeira vista, como bons. Vários temas nas obras de Agostinho a respeito da atividade sexual implicam que para ele, ao contrário, são maus por natureza. Agostinho sempre descreve a atividade sexual em termos negativos: a concupiscência é uma “doença,” um “mal” e “produz vergonha.”¹³ Mesmo as relações sexuais conjugais envolvem “infinitos brejos de luxúria e desejo abominável.”¹⁴ Para Agostinho, as pessoas buscam “escuridão e ocultação” quando fazem sexo porque sexo é vergonhoso;¹⁵ “o mal da concupiscência ... evita ser visto em qualquer lugar, e na sua vergonha busca a privacidade.”¹⁶ A situação ideal seria procriar sem desejo ou paixão; o pênis, por meio de um ato de volição, ficaria ereto e entregaria esperma para a vagina.¹⁷ Efetivamente um homem geraria filhos somente por sua própria vontade, como Deus por Sua própria Vontade criou o céu e a terra. Vejam, neste estado feliz, a eficácia adorável do espírito: os seres humanos não ficariam praguejados pelas “perturbações” e os “desconfortos” do desejo corporal. De fato, para Agostinho, esta foi a situação de Adão antes de seu lapso. Se bem que Adão nunca teve relações sexuais com Eva, se tivesse, teria tido uma ereção voluntária, e não como reflexo de ter visto o corpo dela ou de seu cheiro.¹⁸ Mesmo se os homens, depois do Pecado Original, não conseguem regular voluntariamente o pênis, pelo menos podem tentar controlar o desejo sexual, se esforçando para que o ato seja feito para seu devido propósito de procriação:

Um homem faz bom uso do mal da concupiscência... quando reprime e contém sua fúria ... e nunca afrouxa seu domínio sobre ela exceto quando quer procriar, e portanto a controla e direciona para a geração carnal de filhos..., e não para a sujeição do espírito à carne numa servidão sórdida.¹⁹

Portanto, quando a relação sexual não é praticada pelo casal para fins de procriação e sim para prazer, é pecado, porém um pecado perdoável. “Esta satisfação... recebe perdão devido ao estado conjugal em que é praticada. Isso... deve ser incluído entre as virtudes do matrimônio; que, por si só, torna perdoável aquilo que essencialmente não faz parte dele.”²⁰

No que diz respeito à negatividade medonha em relação à atividade sexual, à denúncia da parte ardente, visceral, animal, involuntária da natureza humana, Agostinho é insuperável.²¹ Para ele a atividade sexual representava a revolta do homem contra Deus, a vitória nociva do corpo sobre o espírito. Então “a era depois de Cristo,” para Agostinho, “é uma era para a abstenção da atividade sexual, para a regeneração espiritual”²² em que o corpo finalmente recebe o devido desdém. Nem mesmo Aquino, que repete muita dessa negatividade em relação à atividade sexual, a condenou em si: “É impossível que a união carnal seja inerentemente má,” concluiu, porque o coito heterossexual resulta de uma inclinação natural implantada por Deus e nisso determinados órgãos cumprem seu propósito natural.²³ Contudo, estes motivos para julgar que o coito é irrepreensível deu a Aquino exatamente os axiomas que precisava para condenar todos os demais elementos do universo sexual, inclusive a masturbação e a homossexualidade.

Paulo e Kant

O antecessor de Agostinho, Paulo, acreditava que a vida cristã ideal será celibatária. (1 Coríntios, 7 : 1, vide também 1 Coríntios, 7 : 8):

¹É bom que o homem se abstenha da mulher

⁷Eu gostaria que todos os homens fossem como eu.

O outro extremo, a fornicação promíscua, também, não é apropriado para um cristão ou ser humano (1 Coríntios, 5 : 1; 9 : 11; 1 Coríntios, 6 : 9, 15, 18). Contudo é impossível para seres humanos comuns serem castos; são levados pelo desejo em direção à fornicação pecaminosa. Paulo, um sujeito astuto, aplicou a doutrina do justo meio de Aristóteles, oferecendo às pessoas uma maneira de se viver entre o extremo

do celibato e o extremo da promiscuidade. Decretou ser permissível (1 Coríntios, 7 : 6) mesmo não sendo ideal, fazer sexo tão somente dentro do matrimônio. “Para evitar a fornicação, que cada homem tenha a sua esposa, e cada mulher o seu esposo.” (1 Coríntios, 7 : 2). Não se tratava de um casamento qualquer; teve que seguir estes princípios:

³Que o marido cumpra o dever conjugal para com a esposa, e a esposa faça o mesmo com o marido.

⁴A esposa não é dona de seu próprio corpo, e sim o marido. Do mesmo modo, o marido não é dono do seu próprio corpo, e sim a esposa.

⁵Não se recusem um ao outro, a não ser que estejam de comum acordo e por algum tempo, para se entregarem ao jejum e à oração; depois disso, voltem a unir-se, a fim de que Satanás não os tente por não poderem dominar-se. (1 Coríntios, 7)²⁴

Se os dois componentes do casal estão acessíveis sexualmente um ao outro, se cedem o corpo e agem quando a vontade do outro assim requerer, o prazer sexual conjugal os manterá afastados da fornicação. Exceto por motivos espirituais ou religiosos, os parceiros não poderão se recusar sexualmente. O casamento *ad remedium concupiscentiae* não serviria para nada, não seria uma solução para o dilema sexual de Paulo, se o acesso ao corpo da esposa fosse limitado devido a dores de cabeça, desinteresse ou um programa de televisão.

O “acesso Paulino,” como solução para o dilema, é insustentável. Se, como alega Paulo, temos impulsos sexuais que nos levam à tentação de fornicar e, como resultado, o celibato torna-se difícil, então dentro da solução matrimonial de Paulo para este dilema, surge outro dilema: os mesmos impulsos tornarão difícil ser sexualmente fiel ao parceiro, e neste caso a opção é a fidelidade ressentida ou a fornicação pecaminosa. A solução de Paulo para o dilema original pressupõe que o acesso constante ao mesmo parceiro dará satisfação sexual e assim impedirá a fornicação. Porém, o acesso constante a um parceiro no matrimônio mata o desejo, torna tedioso o leito conjugal, e nos encaminha, de qualquer forma, para a fornicação.²⁵ O perigo do acesso Paulino, como afirma Lisa Cahill a respeito de relações sexuais de modo geral, é que “a relação sexual procurada com a *única* finalidade de se ter prazer físico... provavelmente se tornará um ato técnico,

despersonalizado, e por fim enfadonho.”²⁶ Aqui existe um elemento de verdade; contudo, a atividade sexual se torna enfadonha mesmo quando não é feita “unicamente” pelo prazer, e sim pela miríade de motivos que as pessoas têm para fazer sexo.²⁷ De fato, a própria filosofia tomística de Cahill sobre sexo, de que devemos reconhecer sua “realidade essencial total” (41), ou seja, o fato de que

as pessoas não são apenas indivíduos, e sim membros de uma espécie, e a procriação... é uma forma de sua ligação com a dignidade, os propósitos, e o bem-estar da espécie, e com a ecologia do universo (42).

evidentemente não revitaliza a atividade sexual, seja conjugal ou não. (Também não é justa em relação à homossexualidade). Pelo contrário, muitas vezes elogiamos a contracepção, a qual rompe a ligação de Cahill entre a atividade sexual e o bem-estar da espécie, pela sua contribuição para o prazer (mesmo se às vezes essa contribuição seja apenas temporária).

Em Romanos, 7 : 23-25, Paulo sugere uma solução para o novo dilema:

Percebo em meus membros outra lei que luta contra a lei da minha razão e que me torna escravo da lei do pecado que está nos meus membros. Infeliz de mim! Quem me libertará? ... Jesus Cristo, nosso Senhor.

Mas se a resposta for recorrer para a força de Deus para nos ajudar a superar a tensão terrível entre querer ser fiel ao esposo (efetivamente, ser casto, visto que o desejo morre no casamento) e cometer adultério devido à frustração sexual, já o teríamos feito logo de início, em vez de nos casarmos, para poder superar a tensão entre tentar levar uma vida casta e ser tentado a fornicar. E se invocar Jesus tivesse ajudado nesta última situação, o novo dilema nunca teria surgido. Então, vamos imaginar que Paulo resolveu o novo dilema, de ficarmos oscilando entre a fidelidade frustrante e os prazeres da fornicação, de uma maneira que permanecesse em consonância com o pragmatismo de sua solução para o dilema original. Imaginemos que Paulo abençoasse a masturbação como sendo um meio aristotélico entre a fidelidade e o adultério; se bem que fazer sexo com nosso marido ou nossa mulher fosse o ideal, somente a masturbação é permissível para poder enganar a Satanás. Então, reescrevendo 1 Coríntios, 7 : 9, “É melhor bater uma punheta do que ficar fervendo.” Essa brincadeira não está sem sentido. Paulo, comparado a Agostinho, é

liberal sexualmente; porém depois dele tomar aquele primeiro passo brando, ao permitir a atividade sexual pelo prazer dentro do casamento a partir da justificativa de que uma situação pior, a fornicação pecaminosa, poderá assim ser evitada, chega-se à conclusão irresistível de que o sexo oral, o coito anal, a pornografia, os brinquedos infláveis, e os costumes são legítimos *dentro do casamento* desde que mantenham afastado o demônio que é o adultério.²⁸ Evidentemente, todas essas coisas também perdem seu poder erótico depois de um certo tempo, o que significa que o dilema de Paulo é basicamente insolúvel. Ficamos velhos e nossos corpos despencam. Alcançamos o ideal de Paulo, pelo menos em termos de atividade sexual, sem querer.

O acesso Paulino tem um mais um problema, de ordem moral: o acesso sexual onde cada parceiro detém o poder sobre o corpo do outro parece ter o efeito de desumanizar e transformá-lo em objeto. Aparentemente, a relação entre esposa e esposo vai bem: o casamento é igualitário, visto que a mulher detém poder igual sobre o corpo do marido.²⁹ O que poderia ser mais meigo que o compromisso conjugal mútuo eterno dos dois a fim de evitar o pecado? Se dois adultos entraram livremente no casamento, porque se queixar? Contudo, visto que um elemento significativo do casamento Paulino diz respeito à atividade sexual, os parceiros correm o risco de não gozarem mais de sua humanidade completa e se transformarem em fornecedores de prazer. Além disso, cada parceiro do casamento se consente uma única vez a uma vida subsequente de atos sexuais, e dali em diante tem o dever, o dever conjugal, de prestar alívio sexual. Portanto, o estupro no casamento é conceitualmente impossível – a não ser que a esposa obrigada prefira estar rezando. O fato de que o acesso Paulino ao parceiro causa tédio em vez de luxúria, atenuando o motivo por transformar o parceiro em um objeto, é a única consolação.

Neste sentido, a comparação da opinião de Paulo sobre atividades sexuais permissíveis com a de Immanuel Kant, muito nos ensina:

A única condição em que temos liberdade de fazer uso de nosso desejo sexual depende do direito de dispor da pessoa como um todo... Se eu tenho direito total sobre a pessoa, também tenho direito sobre parte dela e portanto tenho o direito de utilizar-me dos órgãos sexuais dela para a satisfação do desejo sexual. Mas de que forma vou obter estes direitos sobre a pessoa como um todo? Somente dando àquela pessoa os mesmos direitos sobre a minha pessoa como um todo. Isto somente acontece no casamento. O matrimônio é um acordo entre duas pessoas, por meio do qual se concedem direitos recíprocos iguais, onde

cada um se compromete a entregar toda sua pessoa ao outro, junto com o direito total de se dispor dela como queira.³⁰

Quando duas pessoas embarcam num casamento kantiano, cedendo-se direitos sobre o outro como um todo, acabam tendo poderes Paulinos sobre o corpo do outro; é isso o significado do direito de cada um *dispor* do outro. A pergunta permanece: considerando a fala de Paulo sobre o domínio e a posse da sexualidade do outro, e a fala de Kant sobre a obtenção de direitos sobre a genitália do outro - será que as noções de casamento tidas por Paulo e Kant não reduzem os parceiros do casamento a objetos sexuais, ou será que o acordo voluntário entre os parceiros basta para justificá-lo?

Ademais, é sustentável a argumentação de que a atividade sexual somente é permissível no casamento? Aquino tem uma resposta: fazer sexo apenas em um casamento monógamo é necessário para o bem-estar da prole e faz parte do esquema natural. Paulo, também, tem uma resposta: qualquer casamento que não seja para a vida toda e monógamo – digamos uma série de casamentos, seguidos de divórcios – *seria* a fornicção cujo remédio supostamente teria sido o casamento. Mas para Kant, essa questão é problemática: parece ser conceitualmente possível, e portanto moralmente admissível, que duas pessoas – homo ou heterossexuais – se cedam direitos recíprocos para dispor um do outro durante um período específico e delimitado de tempo, seja três anos num casamento contratual, ou algumas poucas horas durante um encontro casual. Aparentemente, nada contida na idéia de uma troca de direitos por si só significa que precisa ser para sempre e nem exclusiva.

São Tomás de Aquino

Fala-se com frequência que a ética sexual de São Tomás é “desumana.” Sobretudo, Aquino é culpado de “afirmar firmemente que como pecado a masturbação é pior que o estupro.”³¹ Vamos examinar sua ética sexual para descobrir como ele chegou a essa conclusão.

Um ato sexual pode ser moralmente errado de duas maneiras distintas (*Suma teológica*, 2a2ae, questão 154, artigo 1, 207). Primeiro, “quando o ato, de sua própria

natureza, é incompatível com o propósito do ato sexual [procriação]. Na medida em que a procriação fica impedida, temos um vício antinatural, que é qualquer ato sexual do qual, por sua natureza, a procriação não se segue.” Aquino quer dizer sexo anal, masturbação e bestialidade, que não levam à procriação. Segundo, “o conflito com a razão pode resultar da natureza do ato com relação à outra pessoa.” Aquino menciona incesto, estupro, sedução, e adultério. Se um homem seduz a filha solteira e virgem de outro homem para ter o coito, a sedução não é um vício antinatural; porém é errado moralmente por violar as relações corretas entre os homens. Tal sedução também seria antinatural se o ato praticado for o coito anal. Nesta parte da *Suma*, Aquino descreve apenas dois tipos de imoralidade; ele ainda não defendeu sua hierarquia em que atos do primeiro tipo (pecados mortais) são moralmente piores que atos do segundo tipo (pecados venais).³²

Mais adiante na *Suma*, Aquino menciona quatro exemplos (q. 154, a .11, 245) de atos sexuais que são vícios antinaturais porque não levam à procriação: primeiro, “o pecado do abuso de si mesmo”; seguido de, “coito com uma coisa de uma outra espécie”; terceiro, atos “com uma pessoa do mesmo sexo”, e, por último, atos nos quais “não se observa o estilo natural do coito, no que diz respeito ao órgão correto ou conforme outras técnicas bastante bestiais e monstruosas.” (Ele quer dizer atos sexuais anais e orais entre heterossexuais). No fim, Aquino coloca esses quatro atos dentro de uma hierarquia, na qual o moralmente pior (por ser o mais antinatural, e menos ligado à procriação) consta no início da lista (249):

- bestialidade: com a espécie errada,³³
- sodomia (homossexualidade): com a espécie certa, porém do sexo errado,
- perversões heterossexuais: com o sexo correto; porém nos buracos errados,
- masturbação: uso impróprio do órgão (o sêmen não entra em buraco nenhum).

A masturbação vem por último; é um vício antinatural, porém tênue.

Mas visto que “o vício antinatural despreza a natureza por transgredir seus princípios básicos de sexualidade, neste sentido é o mais grave dos pecados” (247). Aqui, Aquino responde para um interlocutor que argumenta que o vício antinatural *não* é o pior ato sexual moralmente. “Quanto mais o pecado for contra a caridade,” diz o interlocutor, “quanto pior é. Agora o adultério, a sedução e o estupro prejudicam [*sic*] o próximo, enquanto a luxúria antinatural não fere a mais ninguém, e portanto não é a pior forma de luxúria.” Aquino rejeita este pensamento, concluindo que o vício antinatural, inclusive a masturbação, é “o mais grave dos pecados” sendo pior que o estupro (mas o estupro de qualquer forma sempre é um pecado). Ele constrói uma outra hierarquia, desta vez *entre* o vício antinatural e o outro grupo de ofensas, utilizando-se do seguinte raciocínio: “os pecados antinaturais,” os piores deles, são uma “afronta a Deus,” porque violam o plano de Sua criação, enquanto a sedução, o estupro e o adultério violam apenas “o plano desenvolvido de se viver de acordo com a razão” (por exemplo, direitos de propriedade) que “derive do homem” (249). Em seguida, Aquino constrói uma hierarquia de coisas erradas *dentro* da categoria natural: estuprar a esposa é pior que o adultério, o adultério é pior que a sedução, e assim por diante.

Não é de admirar que a ética de Aquino tem uma má reputação. Do ponto de vista de Aquino, todo ato sexual – o coito anal homossexual, o sexo oral heterossexual, a masturbação – que normalmente seria praticado puramente para o prazer em si, visto que por sua natureza não seria capaz de cumprir o propósito de procriar, é o mais grave dos pecados. A ética pró-procriação segundo a lei natural de Aquino, é anti-prazer por assim querer. Não há muita diferença entre Aquino e Agostinho.

Contracepção

O tratamento dado à atividade sexual por Aquino na *Suma* não faz menção de contracepção. Por que, dentro de sua hierarquia do vício antinatural, ele não inclui explicitamente “o uso da contracepção” (com o sexo correto, no buraco certo, porém como se não tivesse um buraco) entre a felação (com o sexo correto, mas no buraco errado) e masturbação (nenhum buraco)?

O fato de não condenar nominalmente a contracepção é curioso porque ela é tautologicamente contra a procriação, o tipo de coisa que a ética segundo a lei natural de Aquino foi projetada para proibir. Num momento liberal, o Paulo de 1 Coríntios 7, não tão preocupado com a procriação, talvez permitiria a contracepção no casamento como uma forma de aumentar o prazer sexual e afastar o pecado (embora tal tática poderia ter o resultado contrário ao desejado, se os parceiros cedessem à tentação de usar o contraceptivo fora do casamento). Mas Agostinho denunciou com segurança a contracepção; se a concepção for impedida “pelo desejo incorreto ou um aparelho do mal” (coito anal ou dispositivos mecânicos), os parceiros não são “realmente” marido e mulher; sua “conduta criminal” na obstrução da concepção (ou mesmo o aborto de um feto) significa que “não se uniram tanto pelo casamento sagrado quanto pela devassidão abominável.”³⁴ Aquino, por outro lado, fala com ambigüidade:

cada emissão de sêmen, de tal modo que a geração não possa se seguir, é contrária ao bem do homem. E se isso for feito propositalmente, há de ser um pecado. Agora, estou falando a respeito de um modo de emissão de sêmen que, por si só, não resultaria na procriação; tal seria qualquer emissão de sêmen fora da união natural do macho e a fêmea. Motivo pelo qual pecados deste tipo são denominados *contrários à natureza*. Porém, se por acidente a geração não pode resultar da emissão de sêmen, então este não é um motivo para ela ser contra a natureza, ou ser um pecado; como, por exemplo, quando acontece da mulher ser estéril.³⁵

Vamos aplicar as primeiras duas frases dessa citação à contracepção: o coito heterossexual com dispositivos contraceptivos (azeite de oliva, goma de acácia, uma esponja molhada de vinagre)³⁶ envolve a emissão de sêmen de tal forma que a concepção não pode ocorrer, ou é menos provável, portanto é contrária ao bem do homem. E visto que um dispositivo está sendo usado propositalmente para impedir a concepção, há de ser um pecado. Ademais, a intenção de contracepção, realizada através do coito interrompido, seria antinatural e moralmente errado; como no caso da masturbação, haveria um jato de sêmen lançado aos quatro ventos. Agora, vamos aplicar a *última* frase da citação: se o coito estéril é permissível porque acidentalmente deixa de resultar em procriação, a contracepção, que não resulta em procriação propositalmente, é pecaminosa. Mas no *meio* do texto, aparentemente, Aquino diz que *todos* os atos de coito heterossexual são naturais. O coito, quando contraceptivo, não envolve a “emissão de sêmen fora da união natural do macho e a

fêmea,” já que pênis ocupa o devido lugar, e o sêmen é depositado nele, mesmo que aquele espaço também está ocupado por folhas ou látex. A pergunta é, Aquino pode falar significativamente a respeito do coito heterossexual em si como sendo um ato “por si só?” Caso contrário, se o coito contraceptivo é um ato distinto, a naturalidade do coito heterossexual em si não se transferiria automaticamente ao coito contraceptivo.³⁷

Duas autoridades católicas, os Papas Paulo VI e João Paulo II, têm tanta segurança quanto Agostinho de que a contracepção é errada. O primeiro afirmou que, pela lei natural, “todo ato conjugal ... deve permanecer aberto à transmissão da vida,” e portanto “atos conjugais praticados com a intenção de serem infecundos” são imorais.³⁸ Também argumentou, num estilo Kantiano, que o uso da contracepção pode fazer com que um marido “perca o respeito” por sua mulher (175). Visto que o uso da contracepção implica que o ato tem como objetivo o prazer,³⁹ o marido talvez possa ver na mulher “um mero instrumento de prazer egoísta.” João Paulo II expressou um pensamento parecido:

Quando a idéia de que ‘posso vir a ser pai’ / ‘posso vir a ser mãe’ for totalmente rejeitada pela mente e pela vontade do marido e da mulher, nada sobra da relação marital, falando em termos objetivos, a não ser o mero prazer sexual. Uma pessoa passa a ser um objeto a ser utilizado por outra.⁴⁰

João Paulo não esconde nada de nós: o “prazer,” para ele, é apenas “algo incidental que acompanha o ato sexual.”⁴¹ Pior ainda para a idéia de Paulo de que o raciocínio que fundamenta o casamento é o prazer provido pelo acesso mútuo; mais tarde outros cristãos, como foi nossa preocupação, interpretam o casamento Paulino como sendo uma escola onde se aprende a transformar o parceiro em um objeto sexual. Nesta “devassidão abominável” da relação sexual conjugal contraceptiva, escreve Agostinho, “a mulher é, para assim dizer, a meretriz do marido; e o homem, o adúltero da mulher.”⁴²

Assim, Agostinho ficaria chocado em saber que uma técnica contraceptiva utilizada pelos *Manichees*, redondamente condenada por ele, foi no final abençoada por um bando de papas.⁴³ Na obra “*Humanae Vitae*”, Paulo VI, retomando uma idéia expressada por Pio XI em sua encíclica “*Casti connubii*”, de 1930,⁴⁴ afirma que

regular o nascimento, restringindo a realização do ato conjugal para períodos infecundos é “lícito” (174). Porém, se for errada “cada ação que, seja na expectativa do ato conjugal, seja na sua realização, ou no desenvolvimento de suas conseqüências naturais, se propõe ... a tornar impossível a procriação” (173), então como é que evitar propositalmente fazer sexo durante períodos fecundos pode ser lícito? Fazer assim “na antecipação do ato conjugal” é uma “proposição” expressa de prevenção da concepção. Qual é, como tanto querem saber meus alunos, a diferença entre a freqüência inteligente do ato conjugal e o uso inteligente da contracepção, quando a intenção é a mesma: fazer sexo sem ter que se preocupar (tanto) com a concepção de um filho? A resposta de Paulo VI é breve: “no primeiro caso, o casal (casado) faz uso legítimo de uma disposição natural; no segundo caso, impedem o desenvolvimento de processos naturais” (175). A *intenção* de evitar a concepção aparentemente acabou sendo uma pista falsa; é lícito evitar a concepção quando se confia em processos naturais, e é ilícito evitá-la quando se interfere em processos naturais.

Porém, recusar-se a atender a uma vontade sexual durante períodos fecundos não seria *antinatural*? Até o próprio Aquino disse que a vontade é natural, por ter sido implantada por Deus. E se a natureza possui qualquer propósito sensato, a vontade sexual ficaria mais forte durante os períodos fecundos; isto é, a vontade voltada para a procriação deve ser seguida, e não pisoteada, quando a concepção for provável.⁴⁵ Abster-se do ato sexual em períodos fecundos é portanto interferir num processo natural, embora não seja uma interferência que se utilize de dispositivos *artificiais*. A diferença seria esta? O juiz e estudante de direito, Richard Posner, acha que não, e acredita que pode aprimorar a posição de Paulo VI:

A aprovação da tabelinha pela Igreja - pode até parecer desqualificar... a desaprovação [pela mesma] da contracepção artificial. Porém não o faz. A tabelinha pode ser caracterizada como sendo uma forma de abstinência (periódica). Então, não se trata de natureza versus artifício, se sim de abster-se da atividade sexual versus fazer sexo, o que distingue o método da tabelinha ... de outros métodos.⁴⁶

Nessa descrição do método da “tabelinha”, Posner faz o contraste (1) entre abster-se de fazer sexo durante períodos fecundos, e (2) fazer sexo nos dois períodos, e utilizar dispositivos contraceptivos para evitar a gravidez. Porém, até que ponto é

certo dizer que a distinção entre (1) e (2) trata-se de uma diferença entre a “abstinência” e a “realização” de um ato sexual? Vamos comparar duas pessoas, conforme a hipótese (1), que trepam loucamente nos períodos infecundos, após ter havido um aumento de tensão sexual durante o período fecundo, e mais outras duas pessoas, conforme a hipótese (2), que sempre façam sexo duas vezes por semana. Abster-se versus fazer? Onde há abstinência na abstinência? E se as pessoas preferem optar por (1) ou por (2), será que a intenção delas não é a mesma?⁴⁷

Posner está no rumo certo, porém omitiu o detalhe principal, o que demonstra que a abstinência por si só não é o que importa. João Paulo II resolve o problema assim: “a continência periódica enquanto meio de regular a concepção” é lícita quando o casal “está preparado para renunciar ao coito sexual por outros motivos (motivos religiosos, por exemplo), e não apenas para evitar ter filhos.”⁴⁸ Portanto, não é permitido abster-se de relações sexuais meramente para evitar a procriação; isto é abster-se pelo motivo errado. A abstinência periódica, assim como a castidade, é uma virtude a ser seguida em si e não meramente para fins de planejamento familiar; é, portanto, concebido erroneamente como um *método de controle da natalidade*. “Periódico” não significa “a cada duas semanas”, mais ou menos; períodos de abstinência religiosa podem durar seis meses, ou muito mais.⁴⁹ Os estudantes reclamam quando ouvem essa explicação: contribui para resolver o problema analítico, mas não o problema pastoral. Portanto, a distinção fica entre (1) ter relações sexuais, *em qualquer período*, procurando evitar a concepção, por meio de qualquer método que seja (o que é ilícito), e (2) abster-se de relações sexuais, *em qualquer período*, mesmo o período infecundo, em razão de motivos religiosos de peso (o que é permissível). Paulo, em Coríntios, orienta os casais a fazerem sexo por prazer, porque isto é o propósito da atividade sexual no casamento, e acrescenta que a abstenção é permissível quando tem a oração como finalidade; João Paulo orienta os casais a terem relações sexuais visando à procriação, porque *este* é o propósito das relações sexuais conjugais, e acrescenta que abster-se é permissível, realmente, quando a finalidade é a oração.

Re-erotização

Meus estudantes precisam de re-erotização, e não de pregação. “Re-erotização” significa renovar, acrescentando, tirando, ou modificando preferências e desejos sexuais, remodelando nosso inventário pessoal das coisas, pessoas, movimentos, pressões, sensações e pensamentos que despertam e nos trazem prazer (ou asco e dor). Ampliar o sexual reconquistando a capacidade de ter prazer de atos, parceiros e zonas tabus do corpo é um tipo de re-erotização.⁵⁰ Porém o que meus estudantes precisam, para agradar ao Vaticano, é gostar menos de atividades sexuais e entusiasmar-se mais pela idéia da copulação para fins de procriação. O uso da contracepção não é o justo meio aristotélico entre, de um lado, o casal não praticar sexo de qualquer forma e, do outro, ficar onerado por um número demasiado de filhos. O justo meio é a abstinência periódica.

A re-erotização tem suas utilidades; que podem ser, tanto quanto qualquer outra técnica, pelo Bem ou pelo Mal. Ela foi utilizada pela psiquiatria para lidar com a homossexualidade. A idéia é a de transformá-los de volta em heterossexuais. Estupradores e pedófilos já foram tratados através de “saciedade masturbatória,” um método voltado para a indução do desinteresse sexual: a interminável repetição pornográfica do estímulo durante surtos de masturbação, com a continuada apresentação do estímulo depois do orgasmo enquanto a masturbação continua.⁵¹ Se o acesso ilimitado ao parceiro no casamento Paulino é capaz de matar o desejo, por que não uma fartura de orgasmos juntos com um excesso de fotos de crianças posando nuas e de forma provocativa?

A re-erotização também é promovida por aqueles que defendem o sexo seguro: somos aconselhados a aprender a gostar de atividades seguras, mesmo se enjoam, ou não excitam nossa natureza erótica atual. Como seria maravilhoso poder superar a insipidez do sexo seguro, podendo se deliciar com a felação mesmo com o pênis coberto por um preservativo de látex, ou poder concentrar a energia mental no próprio preservativo, transformando-o de uma casca dessecada em uma camada gostosa de pele, um segundo prepúcio. Para o sexo ser realmente seguro, como seria ótimo concentrar a energia mental no cúbito ou na patela. Annie Sprinkle (uma verdadeira estudante de Diotima) acha que tudo pode ser eroticizado: “faça amor com

a terra e com os céus e eles farão amor com você,” ela promete. O prazer sexual deixará de ser um recurso escasso: “é possível chegar ao orgasmo só pela respiração, sem toque qualquer.”⁵² Quando o corpo inteiro e os componentes do sistema solar ficarem eroticizados, o conceito do sexual também deverá mudar: a re-erotização e a reconceituação andam juntas. Aprendemos a palavra “gato”, e aprendemos o que são os gatos, ao mesmo tempo.

Os defensores do sexo seguro pressupõem que a demanda por sexo seja inflexível; porém, visto que a atividade sexual é um prazer de primeira categoria, esperar que as pessoas vão abandonar totalmente a atividade sexual diante de uma doença, mesmo fatal, é irrealista. A re-erotização faz-se necessária: se as pessoas não vão deixar de fazer sexo, pelo menos vamos tentar fazer com que reformulem seus desejos com enfoque em atos seguros. Esta é uma estratégia Paulina; o sexo seguro é o justo meio aristotélico entre a fornicação mortífera e o celibato. (Alguns também argumentam que pedir que adolescentes se abstenham de relações sexuais é uma besteira; ao contrário, deve-se ensinar a respeitar e disponibilizar preservativos.) Mas, se o que é inflexível não é o desejo pelo prazer sexual, e sim o desejo pelo prazer sexual produzido de determinadas maneiras? Se os defensores do sexo seguro têm razão acerca da inflexibilidade geral das atividades sexuais, mas por outro lado estão errados acerca da maneira em que são inflexíveis, deve-se esperar que as pessoas se arrisquem ao ter relações sexuais porque não conseguem desistir de seus distintivos caminhos de prazer. Precisamos pegar todo mundo muito mais cedo na vida para que a respiração passe a ser orgástica, mais ou menos na idade em que estão aprendendo a falar “gato.” Enquanto isso, a permissão religiosa de Paulo para embarcar no casamento a fim de evitar o pecado pode se transformar em um conselho secular: casem-se ou juntem-se e façam tudo o que podem dentro daquele estado monógamo (hetero ou gay) para manter você e seu parceiro satisfeitos. Façam com que seus corpos estejam acessíveis um ao outro, não para escapar do pecado, mas para evitar a Aids.

Germaine Greer acredita que é irracional que nossa cultura se utiliza de drogas e dispositivos mecânicos para evitar a gravidez, já que temos meios tão naturais e eficazes como o sexo oral, o coito anal, a masturbação mútua, o coito

interrupto, e atos homossexuais.⁵³ Você quer ter prazer mas não quer ter prole? Não precisa se envolver com produtos químicos nocivos ou diafragmas de metal; experimente o sexo anal. Realmente, Greer tira uma lição cósmica do fato de que os seres humanos, ao contrário dos animais, praticam variações sexuais: “poderíamos nos perguntar para que serve toda essa versatilidade, senão para evitar a gravidez não planejada.” Esta é uma noção pouco convencional a que se recorrer para fazer planejamento familiar: a lei natural nos deu a sodomia, e não tabelinhas. Observem que a resposta desprezada por Greer, por ser restrita demais, é que o propósito da versatilidade é ser uma finalidade por si só, e que o prazer da variedade é sua própria justificação. Greer impulsiona a recuperação da nossa sexualidade não genital perdida, uma re-erotização daquilo que foi deseroticizado com a intenção de servir o propósito instrumental laudável de contracepção, virando de cabeça para baixo a deserotização da sexualidade não genital, motivada pela procriação. Que pena, entretanto, que vivemos num mundo em que essas zonas e esses atos devem ser re-erotizados, não por seu prazer intrínseco, mas pelo motivo brando e utilitário de que senão nossas famílias pudessem se formar cedo demais, tornar-se grande demais, ou que o planeta ficasse abarrotado de gente.

Amor

Felizmente para a ética católica, João Paulo II resolveu o quebra-cabeça de como tornar a abstinência periódica logicamente compatível com a proibição da contracepção, visto que a Igreja, uma vez que aceita a “tabelinha” como sendo controle de natalidade em perigo de se perder num terreno escorregadio vicioso. Se a tabelinha é lícita, e se não existe distinção significativa entre este método e os dispositivos contraceptivos, então a contracepção é lícita, desde que o ato exprima e reforce o amor conjugal e a busca pelo prazer sexual mútuo não leve o casal a se tratar como meios, e assim se desdobra para o casal todo um repertório de práticas sexuais não voltadas para a procriação, podendo eles regozijarem-se da versatilidade de Greer enquanto dádiva de Deus. E se esses atos forem considerados lícitos por *este* motivo, de que expressam e reforçam o amor, então a porta fica aberta para a homossexualidade, não somente porque atos não voltados para a criação deixam de

ser ilícitos e assim os atos sexuais de homossexuais não podem ser julgados intrinsecamente repreensíveis, como também porque quando o próprio amor desempenha um papel central na redenção do amor conjugal, o amor homossexual justifica igualmente as relações sexuais homossexuais.⁵⁴ De fato, a noção popular de que o amor entre X e Y não só é meramente necessário, como também suficiente, para que suas relações sexuais sejam lícitas, tem uma aplicação imediata à homossexualidade, se os homossexuais podem amar naquele sentido Shakespeariano admirado por nossa cultura: “De almas sinceras a união sincera nada há que impeça.” (Soneto 116). É claro que podem amar, e de fato amam, sendo que este fato é invocado com frequência para justificar atos sexuais homossexuais e para promover o casamento gay: “enquanto gays, não acreditamos que nosso amor seja de menor magnitude ou importância que o amor de qualquer outro casal dentro de um relacionamento duradouro e comprometido. Por este motivo, queremos o reconhecimento legal da nossa Santa União.”⁵⁵

O argumento crucial que facilita o caminho é que atos sexuais, incluindo atos que não resultam em procriação, expressam e reforçam o amor que cada parceiro do casamento tem para com outro; atos sexuais prazerosos tanto resultam no amor quanto contribuem para o mesmo. Se não queremos ir até o final deste argumento – ou seja, justificar o sexo por si só, como sendo intrinsecamente valioso devido ao prazer que proporciona – então uma vez que se admite que atos sexuais, para serem lícitos, não precisam ser instrumentalmente valiosos em termos de procriação, o valor instrumental da sexualidade em termos da expressão e concretização do amor deve ser afirmado no seu lugar. Não é mais incomum ouvir protestantes moderados ou católicos radicais colocando este argumento. Contudo, é assustador encontrar escritores gays e feministas que abraçam esta velha ligação entre o sexo e o amor.

Consideremos, por exemplo, as opiniões de Richard Mohr, um filósofo gay que fala o que pensa. Mohr não é avesso a reconhecer que o “prazer sexual é sua própria fundamentação” – se justifica por si só – porque “a atividade sexual como o mais intenso dos prazeres é um dos componentes independentes centrais da vida boa.”⁵⁶ Se a atividade sexual proporciona o prazer o mais intenso que podemos vivenciar, isto pareceria justificar o suficiente o ato sexual, e vale tanto para atos

homossexuais quanto heterossexuais. Além disso, porque uma pessoa precisaria ou quereria apelar para o poder da atividade sexual para segurar o amor? Surpreendentemente, Mohr passa a fazer isso: “Ademais, se o amor conjugal é central à boa vida, a atividade sexual também será central, pelo mesmo motivo.” Mohr oferece essa justificação da atividade sexual, num primeiro momento, àquelas pessoas para as quais a auto-justificação dela é inacreditável demais. Contudo, Mohr logo confessa que ele, também, encontra uma beleza especial na ligação sexo-amor: “a relação do sexo com o amor é como a relação de um contrabaixista com uma música escrita especificamente para um contrabaixista, ou ... a relação de partitura repetida da parte do contrabaixo numa passacaglia com a passacaglia como um todo” (114). A preocupação de Mohr não é meramente estética; mais importante, é jurídica. *Já que* a atividade sexual faz “uma contribuição necessária e positiva” para o amor, o Estado, “por impedir que os gays façam sexo,” como no caso de *Bowers v. Hardwick*, “também lhes negariam o amor.” No fundo é um motivo estratégico para a afirmação da ligação sexo-amor; Mohr utiliza como sua alavanca um valor dominante da população em geral, o amor, para afastar o código penal dos gays. É uma meta válida, porém uma que logicamente requer apenas a afirmação de que a atividade sexual em si é a sua própria fundamentação.

De fato, Mohr afirma a idéia de que a atividade sexual não precisa ter como defesa o amor ou o matrimônio, utilizando termos tão esmerados e enfáticos, de modo que se possa concluir – e isso mostra o quanto avançamos desde Agostinho – que temos um direito moral de fazer sexo. Mohr amplia a defesa instrumental da atividade sexual: “para aquelas pessoas que têm libido... apropriar [a atividade sexual] para si de alguma forma ou outra é provavelmente necessário para se ter uma vida realizada” (109). Todos nós precisamos de alimentação, a maioria precisa de sexo, não apenas para o amor como também para a vida em si. Porém, Mohr diz mais: “não é meramente como uma necessidade que o prazer sexual é central à vida humana” (113). A atividade sexual em si realmente é a sua própria fundamentação:

na sua intensidade e na sua natureza, é ímpar entre os prazeres humanos; para ele não há substituto superável nas outras esferas da vida. Para as pessoas comuns... a relação sexual com orgasmo é o único acesso que têm ao êxtase.

Ao elogiar o prazer sexual, Mohr despreza Platão a respeito do prazer proporcionado por idéias bonitas, bem como despreza Aristóteles e Montaigne a respeito da felicidade proporcionada pela amizade; também fica evidente que ele não joga xadrez, ou não joga bem. É curioso que este filósofo, que, como gay, deve tomar por certa a pluralidade dos interesses e das ambições humanos, homogenize de forma tão patente e pretenda falar pelas multidões de pessoas comuns que *gostam* de fazer sexo, mas que prefeririam, em vez de fazer sexo, colecionar porcelana, dançar, colecionar selos, tomar drogas, devido ao prazer extático que essas coisas tornam possível. Mesmo assim, Mohr tem razão que o prazer da atividade sexual pode ser enorme, especialmente se os atos são prolongados e variados, em vez de serem rápidos e repetitivos. Então, a atividade sexual, inclusive atos homossexuais, é justificável, e merecedor de admiração e proteção, pela razão que o prazer sexual pode ser divino. Mas para fundamentar este argumento, não precisa exagerar o prazer da atividade sexual e nem desmerecer os prazeres de outras atividades.

Necessidade

O elogio de Mohr em relação ao prazer sexual como sendo ímpar “na sua intensidade e na sua natureza” dificilmente é o único entre as filosofias hiperbólicas sobre a atividade sexual, e tem como grande rival as doces palavras de Janice Moulton: “o comportamento sexual difere de outros comportamentos em virtude de seus inigualáveis sentimentos e emoções e sua inigualável capacidade de criar a intimidade compartilhada.”⁵⁷ A atividade sexual aparenta ser maravilhosa; é excepcional em sua capacidade de fomentar coisas tão vitais, ainda que diferentes, como o amor e o prazer. Essa dupla qualidade boa da atividade sexual é a pedra fundamental da defesa de Ellen Willis a respeito do acesso das mulheres ao aborto.

Um eterno posicionamento antiaborto faz a seguinte afirmação: não há dúvida de que a escolha de uma mulher seja importante, porém a escolha já está valendo quando ela toma a decisão de fazer sexo. Ela sabe que se ela faz sexo, há alguma possibilidade de engravidar. Se ela não quer engravidar, então ela não deve fazer sexo, em vez de depender da saída do aborto. Mulheres que engravidam devido à coerção do estupro têm o direito de fazer o aborto. Nos demais casos, se uma

mulher não quer ter um filho, ela não deve tomar o primeiro passo na cadeia causal da procriação. Deve se abster até que esteja preparada para ser mãe.

Precisamos de uma noção mais ampla de estupro, ou de coerção, do que a normalmente tida por conservadores ou por aqueles que são contra o aborto. A saída do aborto é necessária no mínimo porque as mulheres são vulneráveis a um tipo de poder masculino (não apenas físico como também psicológico e econômico) que pode obrigá-las ao coito que legalmente talvez não se enquadre como estupro e talvez nem seja reconhecido como estupro pelas partes, uma pressão que os homens exercem sobre as mulheres não apenas no namoro estudantil, como também em guetos urbanos e nas periferias.⁵⁸ Willis não está preocupada com isso, pelo contrário, ela responde:

No ano 1979, é deprimente ter que insistir que ter relações sexuais não é ceder de forma moralmente duvidosa às inclinações e sim uma necessidade humana básica, tanto para mulheres quanto para homens. É claro que para mulheres heterossexuais, abrir mão de ter relações sexuais também significa ficar sem o amor e o companheirismo de um parceiro... A “liberdade” paga tão cara quase não é liberdade, e com certeza não é igualdade.⁵⁹

A réplica de Willis não se trata de mulheres que são pressionadas a fazerem sexo; ela está pensando em mulheres que fazem sexo livremente. Para Willis, ter relações sexuais é uma “necessidade humana básica”; e no cumprimento dessa necessidade as mulheres não deveriam ter que agüentar obstáculos tais como o acesso inadequado ao aborto. Ademais, para poder iniciar, desenvolver e sustentar relacionamentos amorosos significativos, as mulheres precisam ser livres sexualmente. Não devem ser impedidas por preocupações sobre a gravidez não planejada.

A réplica de Willis é uma variação da dupla afirmação feita por Mohr. “A necessidade humana básica” de fazer sexo por si só justifica a liberdade sexual das mulheres. Porém os motivos por causar a morte de um feto não podem ser puramente pelo prazer que se obtém da relação sexual, por mais extático que seja. O direito de homossexuais e outros a praticarem atos homossexuais é fácil de justificar, logicamente, mesmo se não politicamente, recorrendo-se ao valor intrínseco da atividade sexual; mas defender o fetocídio apenas com base no orgasmo seria

moralmente crasso, mesmo sendo a relação sexual “uma necessidade humana básica.” Willis vai mais longe do que isso, como também o fez Mohr, ao chegar à ligação sexo-amor. Agora o argumento dela a favor do fetocídio baseia-se em considerações mais pesadas: a atividade sexual é essencial para relacionamentos amorosos significativos, portanto, negar às mulheres a liberdade de ter relações sexuais é negar-lhes o amor, o companheirismo, e parceiros.

Mohr argumenta que quando o Estado proíbe atos homossexuais, também está proibindo ou interferindo no amor homossexual; Willis argumenta que quando o Estado interfere na liberdade sexual das mulheres, também está ameaçando os relacionamentos heterossexuais das mulheres. Se bem que Willis utilize a estratégia de Mohr, há uma diferença importante. Willis quer estabelecer mais do que a conclusão fraca de Mohr de que o Estado não deveria proibir as mulheres de terem relações sexuais; mais do que isso, o acesso ao aborto se faz necessário para que a liberdade de ter relações sexuais seja de verdade. Ou seja, para ser mais preciso, se as mulheres vão ter a mesma qualidade de liberdade de ter relações sexuais que os homens (ou que os próprios homens gostariam de ter), é preciso que as mulheres sejam libertadas da preocupação de engravidar. Portanto, o acesso ao aborto se justifica como uma forma de alcançar a igualdade entre as liberdades dos homens e das mulheres.

Porém, a afirmação de Willis de que o acesso ao aborto é necessário para a liberdade sexual das mulheres, e portanto para elas poderem manter relações sexuais heterossexuais íntimas, ou até casuais, pressupõe que os desejos de seus parceiros incluam uma preferência inflexível para o coito. Esta pressuposição pode ser questionada à moda de Greer: mulheres que praticam, durante períodos férteis (mesmo se isso requer re-erotização), o sexo oral, anal, aural, sexo com o cotovelo e masturbação mútua, deixando de lado o coito, estariam com tudo e mais um pouco. Evitariam a gravidez e *também* fariam a união entre a ligação com o parceiro e o prazer sexual variado. Ademais, para uma mulher se privar de ter relações sexuais dificilmente significa abrir mão do companheirismo ou perder a oportunidade de adquirir um parceiro; apenas significa ser privada de um certo tipo de parceiro. Precipitar-se a fazer sexo diante da pressão de formar um casal talvez seja ceder a

valores sexistas da população em geral. Para as mulheres e os homens tradicionais aos quais Willis procurava responder, abrir mão da atividade sexual é necessário para a obtenção de um bom parceiro, e não o contrário, e a tensão pré-conjugal induzida por abstinência poderia concretizar a ligação com o parceiro. Na visão deles, as mulheres podem combinar a relação sexual bem feita com a intimidade dentro de um casamento monógamo caracterizado por paternidade responsável e livre de aborto.⁶⁰ As mulheres podem ter tudo e mais um pouco.

Willis quer que as mulheres tenham a saída do aborto porque são as mulheres, e não os homens, que engravidam e portanto as mulheres precisam ter aliviados seus medos acerca da gravidez. Porém a igualdade entre as liberdades sexuais de homens e de mulheres desejada por Willis poderia ser alcançada de maneira outra que tornar possível que as mulheres se comportem mais como Willis acredita que os homens se comportem, ou tenham a liberdade para assim se comportarem. A igualdade da liberdade sexual poderia ser atingida, ao contrário, através da diminuição da liberdade sexual dos homens, ou ao inspirar os homens a agirem mais de acordo com uma ética sexual cristã. Como alternativa, a igualdade poderia ser alcançada ao aumentar as preocupações dos homens em relação à gravidez, em vez de diminuir as preocupações das mulheres a este respeito: os homens precisam ser avisados que têm responsabilidade em relação a filhos. Estas respostas para Willis são típicas dos conservadores, porém às vezes também típicas das feministas. Catherine MacKinnon, entre outras, escarnece o direito ao aborto porque torna as mulheres “disponíveis para serem fodidas irrestritamente”, já que elas, assim como os homens, ficam “livres de responsabilidade em relação a ter filhos.”⁶¹ Da mesma forma, Sidney Callahan acredita que:

as mulheres somente terão a vez delas quando houver uma feminilização da sexualidade, muito diferente da tendência cultural atual rumo à masculinização da sexualidade feminina... a educação sexual [dos homens] tem sido prejudicial às mulheres e às crianças. Contribuiu para nos trazer epidemias de doenças sexualmente transmissíveis, infertilidade, pornografia, abuso sexual, gravidez na adolescência.⁶²

O fato de que Willis fala mais em termos de liberdade (das mulheres, para serem como os homens) do que de responsabilidade (de ambos) demonstra a difícil

lacuna a ser transposta entre os pensamentos liberais e conservadores, especialmente quando se incluem questões de gênero e feminismo nesta mescla.

Ao colocar em discussão a dependência de Mohr e Willis em uma justificação da ligação sexo-amor, não pretendo questionar os avanços legislativos conquistados por homossexuais e mulheres e nem a ampliação de suas liberdades. Porém, penso, sim, que seguir estas metas adotando uma ligação tradicional de sexo-amor é traição intelectual a ambos os movimentos. Também não nego que a atividade sexual possa criar uma intimidade compartilhada, e nem que relacionamentos íntimos contribuam para uma vida realizada. A sexualidade é um mecanismo de formação de ligações que muitas vezes cria um interesse conjunto a partir de dois interesses separados, que às vezes, milagrosamente, nos permita resolver tensões morais e psicológicas entre o egoísmo e a benevolência. Quando a atividade sexual agrada aos dois, tais intercâmbios podem gerar gratidão e afeição. Porém, pensar que o prazer sexual é precioso por si só, e que buscá-lo requer não nenhuma reivindicação externa, é uma alternativa mais afirmativa à negatividade do cristianismo Paulino em relação à atividade sexual do que uma justificação instrumental da mesma em termos do amor. Não surge nenhuma contradição na pressuposição de que pessoas que demonstram todas as virtudes – sendo compassivas, corajosas, atenciosas, confiáveis, justas, honestas e tolerantes – possam levar, e de fato levam, vidas em que se busca o prazer sexual pelo próprio prazer. Nem o amor, nem o casamento, nem qualquer tipo de compromisso devem ser invocados para justificar a atividade sexual.⁶³

A sexualidade é significativa, não como uma influência corruptiva da carne sobre a psique, mas sim como uma afirmação cardinal da bondade da existência corporal. As oportunidades para se atingir o prazer sexual deveriam ser ampliadas – para os velhos e os jovens, as pessoas com necessidades especiais mentais ou físicas, as pessoas sãs, os heteros e os gays, os instruídos e os analfabetos, os homens e as mulheres, sem distinção – como também deveriam ser criados dispositivos sociais e legais para diminuir os efeitos nocivos dos encontros sexuais. A ética sexual ainda é um assunto sério; o que se segue, contudo, não é que haja necessidade de regras morais proibitivas, e sim regras pouco rigorosas. Isto não significa que temos um direito moral de fazer sexo. As razões por afirmar tal direito de fato existem: o valor

do prazer por si e seu papel na vida boa; a contribuição que o prazer compartilhado faz para a intimidade pessoal. Porém o argumento mais forte a favor de um direito seria de que “a necessidade humana básica” de fazer sexo, assim como o ato de alimentar-se ou respirar, requer que se faça o que já está programado dentro do ser humano. Porém este tipo de argumento é menosprezado, por muitos liberais, socialistas e feministas, por se ceder demais à Lei Natural.

O Perdão

Muitas vezes desculpamos atos incorretos motivados por fome, porque acreditamos que temos uma “necessidade humana básica” de alimentação; roubar maçãs quando se está com fome pode ser perdoado, desde que o ato não coloque os outros em perigo. Até podemos perdoar o João se ele rouba a droga da qual sua esposa depende. Então, por que não deveríamos perdoar aqueles que fazem coisas erradas na tentativa de satisfazer o que Willis denomina a “necessidade humana básica” de fazer sexo, sobretudo (para se ter a analogia a mais próxima possível), o estuprador frustrado que acredita que para ele não há outra opção? A resposta é que o estuprador, ao saciar sua sede sexual desta forma, faz isso em detrimento maior de outra pessoa. A não satisfação da necessidade de fazer sexo não representa uma ameaça à vida, portanto o estupro é uma espécie de roubo imperdoável ou, talvez melhor ainda, uma colonização imperialista. A atividade sexual não deveria ser tratada de forma diferente: fica sujeita, como qualquer outra coisa, a considerações sobre os danos e benefícios oriundos da mesma. Mesmo se existisse um direito à atividade sexual, não requereria que nós nos recusássemos a condenar a má conduta sexual (o estupro ou o adultério) ou comportamentos não sexuais que são sexualmente motivados (promover alguém no seu emprego porque é atraente). Haveria limites que restringiriam esse direito como acontece com qualquer outro.

Mesmo assim, às vezes perdoamos o comportamento sexual, ou o comportamento sexualmente motivado, aparentemente relaxando nossas normas, tratando o caso como se fosse um caso excepcional. Uma velha, porém desacreditada, teoria sobre a razão porque estaríamos dispostos a passar dos limites com relação a questões sexuais, afirma que de todas as paixões humanas, o desejo sexual possui a

maior capacidade de derrotar a lógica e perverter o cálculo racional que rege nossas vidas. O desejo sexual é uma doença Agostiniana que subjuga a vontade e domina a razão, uma enfermidade à qual os homens, mais que as mulheres, são suscetíveis aguda ou cronicamente, e que pode ser trazida à tona por um perfume, calça jeans apertada, ou um sorriso. Sob a influência de um desejo sexual “urgente”, diz Bertrand Russell, “todos os demais interesses desvanecem-se naquele momento, e podem ser realizadas ações que depois aparecem como insanas ao homem que as cometeu.”⁶⁴ O desejo e a excitação sexual nos invadem e nos ocupam, nos compelindo ou nos enganando a fazer coisas imprudentes. Então, homens e mulheres sob a pressão atordoante do desejo sexual talvez possam ser perdoados por rudemente desconsiderar, durante o coito sem fins contraceptivos, a possibilidade da progênie. Perdoar a má conduta sexual a partir da justificativa de que o descontrole é inerente à atividade sexual seria um perdão *interno* da mesma: por sua própria natureza, a atividade sexual se perdoaria. Não perdoamos, e nem deveríamos perdoar, atos sexuais questionáveis, alegando que foram irresistíveis, se bem que outras considerações possam ser encontradas para justificar a idéia de um perdão interno da atividade sexual.

Catharine Mackinnon parece estar convencida de que, na nossa cultura, a atividade sexual possui um poder perdoador interno. Conforme MacKinnon, o livro de Susan Brownmiller, de 1975, *Against Our Will*, representou um grande avanço no pensamento feminista, visto que (conforme a leitura de MacKinnon)⁶⁵ concebeu o estupro *não* como um ato sexual, e sim como um ato de violência.⁶⁶ Este foi um evento significativo, a partir do ponto de vista de MacKinnon, porque “rotular quase qualquer ato como sexual era considerado um meio de perdoar – como de fato continua sendo.”⁶⁷ O poder interno da atividade sexual de se perdoar se aplicava até ao estupro, mas a partir do momento que o estupro foi visto como violência, e não como um ato sexual, felizmente o perdão se dissipou. O relato de MacKinnon é singular, devido à sua afirmação de que “rotular quase qualquer ato como sexual” era naquele tempo, e continua sendo agora, por perdoá-lo, extravagante e irrefletida. Sempre fomos, na maioria das vezes, *menos* tolerantes nos nossos julgamentos da má conduta sexual, e não mais tolerantes. De fato, tratamos a atividade sexual como um

caso especial, porém no senso oposto, de modo que os atos sexuais ficam sujeitos a um escrutínio minucioso visando identificar possíveis vícios, e punimos atos sexuais quando ultrapassam os limites. Em nenhum momento perdoamos Clarence Thomas ou Robert Packwood pelo fato de seus atos serem sexuais ou sexualmente motivados. Pelo contrário, chamar a atenção para qualquer componente sexual imaginável de qualquer ação, seja do ato em si ou do motivo, é exatamente o meio de fazer o perpetrador parecer a pessoa mais mal intencionada possível, e não a melhor intencionada possível, na opinião pública. “Não há desgraça,” seja em 1946, 1976 ou 1996, “que seja mais temida que aquela que possa resultar do escândalo sexual.”⁶⁸ Somos, como também era Agostinho, desconfiantes do prazer sexual quando buscado por si só. Não perdoamos o sexo pelo sexo, da mesma forma que não reconhecemos a justificativa do sexo pelo sexo.

O fato de que a justificação da atividade sexual em nome do amor é mais efetiva do que a justificação do sexo pelo sexo sugere que o amor é o que desculpa a atividade sexual: o perdão procede interna e instrumentalmente, e não intrinsecamente. O perdão, se é que tem, deriva dos atos serem rotulados como atos de *amor*, talvez o amor extático, romântico. Os seres humanos podem ser perdoados caso sejam tentados a abandonarem seus deveres devido à expectativa de desfrutarem desta rara Beleza antes que se dissipe. Não é agora, e nunca foi na história recente, a relação sexual luxuosa, suada, masculina/Grega que perdoa; o encontro tem que ter algo edificante e feminino/Cristão, ou pelo menos o acusado há de ser capaz de fazer crer que uma ‘rapidinha’ sem graça fosse algo que aconteceu devido à inspiração divina, para poder conseguir mesmo o mínimo de desculpa. Se Clarence Thomas tivesse falado para o mundo que sentia um *amor* profundo por Anita Hill, e se tivesse imaginado estar unido com ela diante do Senhor, finalmente sentando juntos no Tribunal, e se tivesse esperado, do seu jeito de republicano negro, que suas provocações sexuais iniciariam a partitura repetida da parte do contrabaixo da passacaglia do amor deles, talvez teria conseguido mais lágrimas de compaixão do que conseguiu com seus relatos indignados de ter sido linchado. Thomas deveria ter se imaginado como sendo o amante descrito por Pausanias no *Simpósio*, tão encantado por Anita que ficou reduzido a “rezar pelo cumprimento de suas

solicitações, fazendo promessas sérias, acampando-se na frente de casas, e voluntariamente se submetendo a uma escravidão tal que nenhum escravo jamais conheceu,” porém com uma finalidade que era “supremamente nobre.”⁶⁹ Talvez ele tenha tido caráter demais, afinal, para apelar publicamente para a resposta certa de Mohr e Willis, de que todo aconteceu “em nome do amor.”

O perdão da má conduta sexual em nome do amor pode sair do controle. Bonnie Steinbock opina:

De fato as pessoas se apaixonam por outras e deixam de estar apaixonadas por seus esposos ou esposas. Deveriam elas abster-se de fazer amor enquanto ainda estão numa união legalmente constituída? Não vejo muito, ou nenhum, valor moral em permanecer fisicamente fiel, apenas por princípios, a um esposo ou uma esposa a quem não se ama mais.⁷⁰

Supõe-se que este julgamento também é apropriado quando *nunca* se amou o esposo ou a esposa (o Príncipe Charles). O pronunciamento de Steinbock não reconhece como significativa a possibilidade de o esposo rejeitado ainda amar a esposa adúltera (ou vice versa) que encontrou o amor alhures. Porém, se já é estranho achar que só porque X não ama mais Y, então X tem carta branca para dormir com o novo amado Z, é alarmante o julgamento de que quando Y ainda ama X, X pode fazer de maneira cavalheiresca o que bem entender. Ademais, além de X não amar mais Y, será que Y foi tão odioso com X a ponto de merecer tal tratamento? Em “*Faded Leaves*,”⁷¹ Matthew Arnold rejeita categoricamente o perdão do adultério em nome do amor:

Cada um na sua linha reta se move,
E alguns encontram a morte antes do amor;
Tão separadas suas vidas ficam
Da alma gêmea que é sua outra metade.

E às vezes, por um destino ainda mais cruel,
Os amantes se encontram, tarde demais.
- Teu coração é meu! – *Verdade, verdade! Ah, verdade!*
- Então, amor dê-me tua mão! *Ah, não! Adeus!*

Arnold diz que é triste já pertencer a alguém para depois surgir a pessoa certa; porém a tragédia não é devastadora, não é em si razão suficiente para descartar o parceiro atual. (E menos razão ainda quando o casal tem filhos.) Relembremos o

adultério na *Carta Escarlata* de Hawthorne. Mesmo o autor não tinha certeza do poder perdoador do amor, conforme indicado (no capítulo 17) pela declaração quase compadecedora de Hester Prynne para Arthur Dimmesdale: “o que fizemos teve sua própria consagração. Ah! sentimos tanto! Falamos isso um para o outro!” Escutemos um adúltero Steinbockiano defendendo seu caso: “era, ao contrário do meu casamento desgastado, o verdadeiro amor! Senti isso!” O adultério, ao ser justificado pelo amor, não é, neste tribunal superior, adultério, e sim sua antítese. Reflitamos sobre a declaração pomposa e ainda mais extrema de Victoria Woodhull:

o casamento consiste em uma união oriunda do amor... De acordo com este Amor Mais Alto, é certo que casamentos de conveniência, ainda mais, casamentos caracterizados por repugnância mútua ou parcial, são adúlteros.⁷²

É uma lógica estranha: o casamento é o adultério, o caso de amor é a união terna. A farisíaca Woodhull não permite uma pluralidade de possíveis razões pelo casamento. Qualquer motivo outro que o amor é pecaminoso.

Natureza

O sexo oral e anal, o sexo gay e lésbico, o sexo bissexual e grupal, o coito contraceptivo, a promiscuidade, a prostituição, o adultério, fazer ou assistir a pornografia, a masturbação, a bestialidade, e as várias parafilias: se às vezes é possível para adultos consentidos, que supostamente sabem o que querem e o que estão fazendo, realizarem essas atividades sem prejudicar os participantes ou outras pessoas, porque seriam erradas? Muitas vezes coloca-se a pergunta retoricamente, como afirmando que “não poderiam ser erradas,” porém a pergunta também pode ser feita de maneira séria. Aquino inicia seu tratamento da moralidade sexual em *Suma contra os Gentios* expressando um ponto parecido levantado por seu interlocutor:

Suponhamos que haja uma mulher que não é casada, e nem sob o controle de qualquer homem. Agora, se um homem realiza o ato sexual com ela, ele não faz mal a ela, porque ela é favorável ao ato, e tem controle sobre seu próprio corpo. Também não faz mal a qualquer outra pessoa, porque entende-se que a mulher não está sob o controle de outro alguém. Então, parece não ser um pecado.⁷³

Aquino rejeita este ponto de vista libertário, assim como rejeitou a asserção do seu interlocutor de que “quanto mais um pecado [sexual] for contra a caridade, pior é,” com base na lei natural.

A filosofia da lei natural é oposta ao ponto de vista liberal ou humanista que se deriva tanto de Kant quanto dos utilitaristas britânicos. O liberal sexual justifica a ética sexual permissiva ao apelar para os valores do prazer e da autonomia, enquanto o teórico da lei natural justifica a ética sexual proibitiva ao apelar ao desígnio da natureza ao qual o comportamento humano deveria obedecer. Se atos sexuais são *antinaturais*, (por exemplo, o coito anal ou a bestialidade), também são moralmente errados, dentro deste sistema de ética, exatamente por *esta* razão. A uma lista padrão de razões pelas quais atos sexuais poderiam ser errados – são desonestos, cruéis, injustos, manipuladores, coercivos, exploradores, egoístas, infiéis, ou negligentemente perigosos⁷⁴ – Aquino acrescenta “antinatural.” Também o faz Kant, o qual condena um sem-fim de atos sexuais como sendo *crimina carnis contra naturam*.⁷⁵ Ao contrário, para os kantianos utilitaristas e muitos kantianos contemporâneos, a felação e a cunilíngua, o coito anal, a masturbação mútua e, para os kantianos mais radicais, o sadomasoquismo consentido, podem ser realizados com “caridade” e respeito pleno entre os parceiros sexuais.

Um problema persistente na linha de pensamento de Aquino é a dificuldade de se formular uma noção coerente e inefutável do desígnio da natureza, uma noção que esclareça perceptivelmente a natureza *humana*. Eu acho que Aquino percebeu o problema. O coito heterossexual incestuoso seria natural, apenas uma afronta às relações sociais corretas, ou seria uma perversão da natureza e uma violação do desígnio de Deus, tanto quanto a homossexualidade? Se bem que Aquino, ao afirmar que o vício da atividade sexual antinatural é o pior, não inclua o incesto, ele coloca o incesto em primeiro lugar na lista dos pecados venais: o incesto “ofende o respeito inato que deveríamos demonstrar para aqueles com os quais temos laços familiares.”⁷⁶ As palavras que Aquino usa (respeito *inato*), e o fato de que o incesto é o pior dos pecados da segunda categoria, sugere que Aquino estava dividido entre julgar o incesto como sendo um grave pecado antinatural, ou como sendo uma afronta às relações corretas entre as pessoas. Talvez Aquino estivesse seguindo Agostinho, o

qual, na tentativa de compreender o incesto que teria ocorrido se Deus tivesse criado apenas Adão e Eva (o incesto entre todos os demais seres humanos oriundos deles), admitiu que o incesto de fato ocorreu, “ditado pela necessidade,” argumentando contudo que a subsequente proibição religiosa do incesto estava perfeitamente correta porque atendia propósitos sociais importantes (tais como a manutenção das relações pregadas por Aquino entre os homens).⁷⁷ É o social, e não o natural, que fica confuso quando X é tanto o pai quanto o avô de Y, ou quando Z é a mãe e a tia de Y.⁷⁸

Um ressurgimento da aplicação das ciências naturais à compreensão dos seres humanos tem contribuído tanto para a intratabilidade quanto para o fascínio deste problema. Se é que devemos acreditar na sóciobiologia recente, a promiscuidade dos homens e a tendência das mulheres serem monogâmicas têm suas raízes na genética. São o resultado de mecanismos evolucionários, sendo que este fato vira de cabeça para baixo a dependência de Aquino na natureza, quando argumenta que o macho também foi programado para ser monogâmico. Se Mary Jane Sherfey tem razão, Aquino fica ainda mais derrubado, quando ela coloca que a fêmea humana foi “biologicamente determinada” a ser sexualmente insaciável, e não “biologicamente programada” para o casamento monogâmico.⁷⁹ Ademais, novas pesquisas que apóiam a idéia de que a orientação homossexual deriva de uma base biológica nada trivial, implica que a Igreja poderia ter que reconhecer que o desejo, comportamento e prazer homossexual fazem parte do desígnio da natureza, sendo um aspecto do que Lisa Cahill chama “a ecologia do universo.”⁸⁰ Se ter desejos homossexuais não difere muito de ter olhos verdes, ficaria difícil para a Igreja negar a aceitabilidade moral das relações homossexuais amorosas.

Incompatível com a biologia de Aquino no que tange à função e ao uso correto dos órgãos sexuais é este comentário encontrado em *Amor e Responsabilidade*, de João Paulo II:

‘natureza’... não significa ‘natureza biológica’... [e sim] a natureza do homem no sentido mais profundo, que leva em conta e até valoriza aqueles elementos que não são e não podem ser abraçados pelo físico, e ainda menos pelas concepções fiscalistas do homem. (292, n. 22).

Se isso é verdade, nunca teremos um entendimento empírico seguro do humanamente natural, e este conceito será para sempre um brinqueado da política. O problema da idéia da “natureza [superbiológica] do homem no sentido mais profundo” é exatamente o contrário do problema de argumentar (quase de maneira equivalente) sobre a inevitavelmente vaga “natureza de Deus.” É por isso que a *maneira* da defesa cristã de Cristine Gudorf do prazer sexual,

Se a colocação do clitóris no corpo feminino reflete a vontade divina, então é a vontade de Deus que a atividade sexual não seja apenas orientada para a procriação, como também seja igualmente, se não mais, orientada para o prazer.⁸¹

muitas vezes suscita piadas em vez do ponto sério que ela quer levantar. Se Deus quisesse que fôssemos magros, ele teria tornado a pizza logicamente impossível.

A Necessidade do Consentimento

O consentimento é amplamente reconhecido como requisito moral para a realização de atividades sexuais. Com a exceção da filosofia sexual do Marquês de Sade – segundo a qual todos têm o direito à satisfação sexual, e ninguém tem o direito de recusar as investidas dos outros (que direito mais imponente à atividade sexual, não é?) – é consenso que a participação em atividades sexuais não deveria ser coagida através de força ou intimidação, e nem deveria depender de enganos, ignorância ou fraude. É fácil dizer isto, porém é mais difícil pôr em prática.

Raymond Belliotti julga “imoral” a relação sexual entre um ser vivo e um cadáver, com base no argumento que “envolve a participação involuntária de uma das partes.”⁸² Parece que pode haver cadáveres que consentem e outros que não consentem. (Um cadáver Stoltenbergiano exige que seja tratado com respeito, enquanto o Kunderaniano grita, com a voz de uma demoníaca Camille Paglia, “me possua, maldito!”) Embora haja *algo* questionável no que diz respeito a atos sexuais necrofílicos, a opinião de que são imorais *porque* o cadáver participa involuntariamente – não consentiu – é curiosa. Um cadáver, como um tapete, não tem vontade, não pode nem consentir e nem se recusar a consentir; se masturbar-se em cima do tapete não significa utilizar-se sexualmente do tapete involuntariamente,

contra a vontade dele, não podemos afirmar que masturbar-se sobre ou dentro de um cadáver envolve a “participação involuntária” dele. Portanto, há uma diferença entre masturbar-se sobre ou dentro de um cadáver, e masturbar-se, durante um ato de estupro, sobre ou dentro de um ser vivo. Apesar do que fala, Belliotti quer dizer que se a pessoa que é o futuro cadáver nunca consentiu previamente à relação sexual após a morte, então fazer um ato sexual com aquele cadáver representaria a utilização iníqua do mesmo; se antes de morrer uma pessoa consente a um ato sexual posterior, o uso do cadáver pelo beneficiário sexual não seria iníquo. Isto não significa que o cadáver participa voluntária *ou* involuntariamente; significa apenas que muito antes do evento, foi tomada uma decisão pelo futuro cadáver, e na medida que temos obrigação (*ceteris paribus*) a ser fiel às vontades expressadas antes da morte do defunto, conservaremos cuidadosamente, ou não, os restos mortais. Algo significativo surge portanto a partir de nossa contemplação deste comportamento curioso. A opinião de Belliotti parte de uma suposição, que recentemente vem sendo questionada, que uma pessoa pode – lógica e moralmente – consentir em fazer um ato sexual muito antes do mesmo ocorrer, mesmo não estando claro quando poderá ocorrer. O ponto de vista de Belliotti a respeito da moralidade de atos sexuais necrofílicos assemelha-se a um princípio do casamento Paulino: no dia do casamento a pessoa consente em fazer atos sexuais que ocorrerão em algum momento indefinido no futuro. E se o casamento é indissolúvel, o casal, como o cadáver, não tem nenhum poder de retratar seu consentimento.

Se o consentimento é necessário, não deveríamos concluir que relações sexuais entre adultos e crianças são erradas? As crianças são suscetíveis aos vários danos físicos e psicológicos que a atividade sexual pode provocar, e qualquer concordância verbal por parte da criança, se houver, não pode ser aceita como tal. As crianças, ingênuas ou crédulas por natureza, não são capazes de fazer uma seleção prudente do parceiro ou do ato, e também têm dificuldade em resistir à manipulação. Não são mental ou socialmente equipadas para dar ou recusar seu consentimento a atos significativos. Schopenhauer é inequívoco em sua condenação:

A pederastia... desrespeita a justiça, e o ditado *Volenti not fit injuria* não pode ser utilizado como argumento. Porque o errado consiste no aliciamento dos membros mais novos e

menos experientes da comunidade que assim passam a ser desvirtuados física e moralmente.⁸³

Este trecho é apenas um de milhares de exemplos de um dos pontos de vista mais comuns do mundo.

Contudo, o caso de relações sexuais entre adultos e crianças pode não ser tão simples assim. Robert Ehman argumenta que superestimamos a nocividade da atividade sexual para as crianças. Ademais, a incapacidade de as crianças consentirem em fazer um ato sexual não é necessariamente um argumento contra.⁸⁴ Fazemos muitas coisas com crianças, sem que elas consentam, ou nem sejam capazes de consentirem; assim o consentimento nem sempre deveria ser um requisito da relação sexual permissível, podendo ser dispensado pelo menos, digamos, quando a criança expressa o desejo de participar da atividade. Pat Califia argumenta que somos paternalistas com as crianças ao descartamos a iniciação de suas vidas sexuais. A partir da perspectiva libertária dela, o consentimento é um requisito, porém as crianças podem consentir: “qualquer criança com idade suficiente para decidir se quer ou não comer espinafre, brincar com caminhãozinhos ou usar sapatos também tem idade suficiente para decidir se quer brincar pelada no sol, masturbar-se, sentar no colo de alguém ou participar de atividades sexuais.”⁸⁵

Nada de paternalismo nisso. Do outro lado do espectro político, Ann Ferguson argumenta que em uma futura sociedade não-sexista, socialista, não-racista, não-homofóbica e democrática, “poderíamos esperar que a questão de relações sexuais entre adultos e crianças seja muito mais aberta para experimentação do que é hoje. Porém, somente quando as condições sociais estiverem igualitárias o suficiente para as próprias crianças organizarem um movimento pró-sexo para jovens é que as condições estarão certas para uma mudança desta natureza.”⁸⁶

Estes pontos de vista demonstram uma leveza inocente. Ehman não vê que relações sexuais entre adultos e crianças fazem mal, além dos sentimentos de culpa impostos nas crianças por pais fervorosamente negativos em relação ao sexo; Califia coloca o ato sexual na mesma categoria das atividades de recreio depois da aula na Califórnia, como bronzear-se, andar de *skate*, ir às compras; Ferguson prevê crianças fazendo uma manifestação com faixas, talvez no dia de São Patrick, exigindo o

reconhecimento legal de seu direito de fazer sexo. Então, para alguns, a discordância sombria de Marilyn Frye pode soar como um sopro de ar fresco:

Fazer sexo, ao contrário de fazer bolinhos, ir acampar, ou brincar de pega-pega, suscita algumas das nossas mais fortes emoções e necessidades mais afoitas em um empreendimento fortemente associado à dominação e subordinação, violência e vitimização, uma mitologia de damas e putas, veados e machos, idéias de “sujeira” e “nojeira”, e assim por diante.⁸⁷

Mas se as percepções demasiadamente sóbrias de Frye estão certas, e o mundo sexual inteiro está corrompido desta forma Agostiniana, me pergunto por que nos damos o trabalho de colocar filhos nesse mundo, através de relações sexuais, muito menos tentar ensinar-lhes que sexo não é “sujo.” Contudo, se temos a preocupação de que a concordância de mulheres em fazer atos de prostituição nem sempre significa consentimento de verdade, deveríamos nos preocupar também com a possibilidade de crianças serem exploradas por pessoas mais velhas. Mesmo se aquilo que algumas crianças são manipuladas a fazerem sexualmente – assim como algumas mulheres são pagas para fazer ao se prostituírem – não lhes faz mal física ou psiquicamente, a chantagem, o subterfúgio, por si só são desprezíveis. Se essa feiúra presente nas relações entre adultos e crianças desapareceria, conforme sugere Ferguson, em uma sociedade de plena igualdade é uma questão obscura que não temos condição nenhuma de responder. Teríamos que vivenciá-la.⁸⁸

O Consentimento é Suficiente?

Para o tomista, o fato de que adultos fazem sexo consensualmente não basta para o ato ser considerado lícito, porque mesmo quando terceiros não são prejudicados, se o ato é antinatural, logo é imoral. O fato de que um ato sexual obedece à lei humana e respeita as relações corretas entre os seres humanos não é justificativa suficiente, para Aquino. Da mesma forma, para um paternalista, é moralmente incorreto que X cause danos a Y, ou que Y permita que X lhe faça isso, mesmo se X e Y participam voluntariamente da atividade em questão, e portanto seu ato pode ser incorreto mesmo sem prejudicar terceiros. Qualquer pessoa preocupada com a transformação das pessoas em objetos sexuais resultante do acesso constante

embutido no casamento Paulino, também questiona a suficiência do consentimento. Por outro lado, um “libertário moderno” afirma que o fato de X e Y participarem consensualmente do ato sexual entre si significa que cada um está se utilizando do outro como um fim, e que não estão apenas sendo utilizados; quando a participação é voluntária, e não coagida, cada pessoa está respeitando a outra como agente autônomo capaz de decidir sozinho a respeito do valor da atividade. Portanto, o consentimento mútuo livre e informado é, na ausência de danos a terceiros, suficiente para que atos sexuais sejam morais. Nenhuma lei de Deus ou da natureza é suplementar a este princípio básico de relações corretas entre as pessoas.

Uma questão é se o consentimento é, *ceteris paribus*, moralmente suficiente. Outra questão distinta é o que é de fato o consentimento verdadeiro. Podemos afirmar as condições em que concordar verbalmente significa consentir? Todo tipo de pressão invalida o que aparentemente é consentimento? A interrelação dessas duas questões fica bem ilustrada na crítica de Igor Primoratz à opinião de Bertand Russell sobre prostituição.⁸⁹ Russell ofereceu o princípio de que

A moralidade nas relações sexuais... consiste essencialmente no respeito para com a outra pessoa, e a relutância de utilizar-se daquela pessoa apenas como um meio de satisfação pessoal sem se importar com os desejos dela.

e decidiu que a “prostituição peca contra este princípio.”⁹⁰ Primoratz responde para Russell que a prostituição “não transgride o princípio do respeito para os seres humanos em si, desde que [a prostituição] seja livre de coerção e fraude” (173); ou seja, “o consentimento informado e livre absolve a relação de qualquer acusação desta natureza e, da mesma forma, da acusação de degradação” (174). Primoratz, enquanto libertário moral, afirma que o consentimento é moralmente suficiente; mas não é evidente que as preocupações de Russell sobre a moralidade da prostituição sejam baseadas na incompletude do consentimento. Observa-se que Russell refletiu, ao mesmo tempo, sobre a atividade sexual de casais e concluiu que muito dela *também* pecou contra seu princípio: “a quantidade total de sexo indesejado que as mulheres agüentam é provavelmente maior no casamento do que na prostituição” (122). Isto sugere que Russell não impugnava o poder moral do

consentimento para justificar a atividade, e sim insistia a respeito de uma noção mais crítica do consentimento verdadeiro.

Parecido com uma feminista socialista contemporânea, Russell admoestou, “a intrusão do motivo econômico na atividade sexual é sempre ... desastrosa. As relações sexuais deveriam ser um deleite mútuo, mantidas apenas a partir do impulso espontâneo de ambas as partes” (121). As mulheres, observa Russell (como também o fez Woodhull), têm razões econômicas por aquiescer às exigências sexuais de seus maridos de papel passado. Portanto, *uma* maneira de se entender a discussão de Russell sobre a participação das mulheres no “sexo indesejado” é interpretar que ele reconhece que esposas concordam verbal ou silenciosamente em fazer sexo, porém assim fazem com relutância (não expressada) o suficiente para tornar seu consentimento questionável ou ausente. Russell entende a crítica feminista da atividade sexual conjugal com mais clareza que o Juiz Posner: “O estupro marital pode ser incomum, visto que são poucas as esposas que recusam a demanda de seus maridos para a relação sexual,” diz Posner.⁹¹ Porém, vamos *contextualizar* essa interpretação de Russell, o fato de que esposas não recusam essas demandas é prova de que essa relação sexual conjugal é, mais do que não é, estupro. Russell exprimia já nos anos 20 algo parecido com a visão de Robin Morgan a respeito do estupro: “quantas milhões de vezes mulheres já fizeram sexo ‘voluntariamente’ com homens com os quais não queriam fazer sexo? ... Quantas vezes essas mulheres só queriam dormir, ler ou assistir à TV? ... A maioria dos quartos de casais unidos pelo matrimônio nos Estados Unidos é palco de estupro noturno diário.”⁹²

A idéia fundamental de Russell é sólida: idealmente a participação consensual no ato sexual requer substancial igualdade econômica, social e psicológica entre aqueles envolvidos; ademais, uma sociedade onde há miséria é uma sociedade em que as pessoas ficam expostas à coerção econômica, por mais que pareça que estejam consentindo livremente aos atos sexuais. Porém, é implausível concluir que as mulheres que se prostituem, seja hoje ou num futuro igualitário, nunca realmente consentem somente porque têm motivos econômicos. A intrusão do dinheiro como motivo para fazer sexo, assim como a intrusão de motivos outros que o simples desejo de sentir deleite sensual (por exemplo, querer ter um filho, precisar

de exercício, vingar-se), nem sempre invalida o consentimento. Podemos ver isso, e aprender algo a respeito do consentimento na prostituição, ao refletirmos sobre a eutanásia eletiva.

A questão de voluntariedade é essencial com relação à eutanásia: as pessoas doentes que elegem a morte prematura (através de intervenção ativa no processo da vida, ou pela não realização de cirurgia ou aplicação de medicamentos) realmente consentem àquela opção? Existe a dor, e a noção de que vai haver ainda mais dor, que nem sempre pode ser aliviada por medicamentos, ou que não pode ser aliviada sem a perda de capacidade mental; existe o medo e a culpa de tornar-se um ônus para os entes queridos que já enfrentam seus próprios problemas, além da perspectiva amedrontadora de vegetar, de ter pena daquilo que se poderá vir a ser. Há boas razões para eleger a eutanásia; porém estes fatores também podem ser vistos como sendo coercivos, anulando a capacidade de consentir. Esta diferenciação não pode ser decidida, antes de examinar um determinado caso, a partir de considerações gerais segundo as quais os fatores são, por sua própria natureza, razões boas ou coercivas. Ao considerarmos a qualidade do consentimento no caso de uma proposta de eutanásia, pensamos a respeito da pessoa doente como um indivíduo com seus próprios desejos e valores, examinamos cuidadosamente seu estado mental, e investigamos as pressões específicas às quais está sujeita em seu contexto social e familiar. Nesta determinação personalizada da capacidade do paciente consentir à eutanásia, não permitimos que nos confundamos com tentativas de descobrir vastas e insidiosas influências sociais que desqualifiquem o consentimento de *todo e qualquer* paciente e que tornem toda a “instituição” da eutanásia indigna de confiança.

Em contraste, em assuntos relativos a sexo há uma tendência de levar a sério a idéia de que o consentimento da mulher é, em virtude do sistema social de dominância masculina, em grande parte quimérica: “nunca poderá haver relações [sexuais] objetivamente consensuais entre os membros de grupos de opressores e oprimidos.”⁹³ Se o consentimento das mulheres a atos heterossexuais dentro de um patriarcado não é verdadeiro, isto seria verdade especialmente em relação à prostituição, a qual pode ser interpretada como estupro perpetrado por homens utilizando-se do poder econômico, em vez de utilizarem-se de violação física ou

ameaçarem com uma faca.⁹⁴ Se as mulheres podem consentir aos atos sexuais praticados dentro da prostituição, parece ser tanto uma questão de seu estado mental, suas necessidades e seus valores particulares, e os detalhes de suas vidas, quanto do fato de pertencerem a uma classe vitimizada. A necessidade de ganhar dinheiro pode ser um bom motivo para se fazer algo; também pode ser coerciva. A partir de afirmações genéricas a respeito da opressão de gênero, não se pode estabelecer se trata-se da primeira ou da segunda situação; em vez disso, precisamos nos empenhar em buscar as minúsculas provas específicas. No caso de uma mulher sem instrução, sem qualificação profissional, desempregada e com baixa auto-estima, a possibilidade de conseguir dinheiro que tanto falta em troca de um ato sexual rápido e impessoal dentro de um carro é exploração coerciva que torna seu consentimento falso. Porém é implausível afirmar que uma mulher que estudou e se expressa bem, tem uma personalidade agradável e é atraente, e que seleciona a vida melhor remunerada de “acompanhante” em preferência a trabalhar no McDonald’s só pode ter sido coagida e que seu consentimento é falso. A resposta de Simone de Beauvoir não é totalmente convincente:

muitas vezes a prostituta poderia ganhar a vida de outras maneiras. Mas se a maneira que dela escolheu não lhe parece a pior, isto não comprova que o vício está no sangue dela; pelo contrário, condena a sociedade em que essa profissão é uma daquelas que para muitas mulheres parecem ser menos repugnantes.⁹⁵

Pode-se admitir que possa haver uma noção viável de “degradação” segundo a qual o consentimento de uma mulher a atos de prostituição por si só faz com que estes atos sejam degradantes, ou contribuam para a degradação, ou, em termos mais simples (ao contrário do libertarismo de Primoratz), segundo a qual o consentimento à degradação não possui o poder de suprimir a degradação.⁹⁶ E a escolha de uma mulher pela prostituição em preferência ao McDonald’s não comprova, e nem insinua, que ela seja má.

Contudo, por outro lado, há pouco motivo para concluir que a escolha da prostituição por uma mulher necessariamente seja uma crítica ferrenha de uma sociedade que oferece para ela a opção “McDonald’s ou prostituição.” Nem toda mulher, nem todo homem, tem condições de ser um neurocirurgião. E o fato de que

uma profissão (ser neurocirurgiã ou ser modelo) paga mais que outra (ser garçone) é uma justificativa fraca, por si só, por concluir que a pessoa não usou de sua “livre escolha” ao escolher a profissão que paga mais (ou menos). Muitas mulheres responderiam à pergunta de Robin Morgan, “Porque ser secretária quando poderia ganhar mais dinheiro tirando a roupa?” dizendo “Prefiro não fazer; escolho fazer outra coisa.”⁹⁷ Parece melhor, então, guardar a condenação para uma sociedade que não tem nenhum McDonald’s e oferece à mulher *apenas* a prostituição. (Para muitos homens se oferece “McDonald’s ou nada.”) Assim, quando a desigualdade econômica entre os sexos for erradicada e a pobreza coerciva abolida, algumas pessoas (não podemos prever, teremos que esperar para ver) ainda possam escolher a prostituição ou posar para publicações pornográficas como uma forma de ganhar dinheiro.

Paternalismo

A pergunta retórica – se pessoas de mente sana e conhecimento anterior adequado consentem a fazer sexo umas com as outras, e apenas fazem atos de mútuo acordo, e não prejudicam terceiros, como seus atos poderiam ser moralmente incorretos? – tem uma outra resposta séria e que não é tomista. O paternalista moral (muitas vezes acusado de tratar adultos como se fossem crianças) alega que uma pessoa que faz mal a outra – e talvez até a pessoa que permite que o mal lhe seja feito – está errada, mesmo quando os dois entram no ato de forma plenamente voluntária. O paternalismo tem sido utilizado para criticar o sadomasoquismo consensual, mas esse argumento perdeu seu poder de convencimento; pessoas da comunidade sadomasoquista têm enfatizado que suas atividades sexuais são totalmente consensuais e não envolvem brutalidade descontrolada. Mas pode-se recorrer ao paternalismo ao sustentar que muitos atos sexuais corriqueiros são moralmente questionáveis. Por exemplo, em vez de falarmos, assim como Morgan, que em virtude de pressão econômica ou outra forma de pressão as mulheres são rotineiramente estupradas por seus maridos, poderíamos fazer o ponto menos dramático de que se as mulheres consentem a fazer sexo nessas circunstâncias, a pressão à qual aquiescem não chega a ser coerção, porém visto que não desejam esta

atividade sexual, acabam sendo prejudicadas por ela. Se agora acrescentamos o princípio paternalista, chegamos a uma crítica diferente da prática sexual.

Este argumento tem sido levantado por Robin West, que acha que mulheres são prejudicadas quando consentem em fazer atos sexuais que não desejam.⁹⁸ Uma mulher pode consentir a fazer sexo sem assim desejar, segundo West, porque ela e seus filhos estão financeiramente dependentes de um homem; ou ela não quer passar pelo “mau humor,” raiva, ou abuso que possa resultar de uma recusa; ou ela faz sexo com ele a fim de ganhar proteção das investidas indesejadas de outros homens “mais perigosos;” ou devido a “*expectativas de seus pares*” (53). West não segue o caminho de Morgan que afirma que nestes casos a pressão sentida por mulheres é coerciva e portanto os atos sexuais efetivamente são estupros porque as mulheres não participam “voluntariamente.” West, ao contrário, afirma que a participação de uma mulher em atos sexuais nestas situações é racional e consensual.

Entretanto, a participação de mulheres em atos sexuais não desejados as prejudica; danifica “seu senso de si” (53). As mulheres “são feridas nas suas capacidades de asserção de si próprias”; elas “danificam seu senso de *auto-possessão*”; “elas danificam seu senso de autonomia”; e elas danificam “seu senso de integridade.” Não quero discutir se West descreveu quatro danos distintos sofridos por mulheres ou apenas um, a saber, o golpe contra a autonomia, que engloba os demais. Também não quero discutir sobre a natureza e a dimensão dos danos que as mulheres suportam ao fazer sexo consensual, exceto para dizer que fazer sexo não desejado apenas para silenciar um marido resmungão não é, ao contrário do que coloca Morgan, ser vítima de estupro, e nem, ao contrário do que coloca West, sofrer qualquer afronta à autonomia. O que é mais importante é a lição moral que West extrai da existência de danos vivenciados por mulheres em atos sexuais consensuais:

os danos consideráveis sofridos por mulheres em atos sexuais consensuais porém indesejados devem ser minimizados se o prazer considerável que os homens obtêm de transações heterossexuais é moralmente justificado – *qualquer* seja a teoria moral relevante. Os homens têm um interesse psicosssexual em insistir que a voluntariedade por si só deveria ser suficiente para afastar questionamentos morais ou políticos sérios sobre o valor de transações sexuais consensuais. (54)

Uma implicação é que a ética sexual libertária, que insiste que a voluntariedade é suficiente para justificar a atividade sexual, tem um viés masculino em sua aplicação a relações heterossexuais na nossa cultura: por ser cega *a princípio* aos danos sofridos por mulheres em atos sexuais consensuais, a ética sexual libertária abençoa, como sendo moralmente lícita, uma atividade que proporciona prazer aos homens em detrimento às mulheres. Outra implicação é uma resposta à pergunta, O que mais poderia ser necessário para a atividade sexual ser moralmente aceitável, além de consentimento? Visto que o defeito comum aos exemplos dados por West de atividade sexual moralmente suspeita é que é *indesejada*, a resposta há de ser que a mulher participa de atos sexuais somente quando seu próprio desejo, seu coração, estão envolvidos no ato.

O libertário tem três respostas. Primeira, a acusação do viés masculino não é correta se os homens, também, sofrem danos parecidos, mesmo se inesperados e menos freqüentes, em atos sexuais consensuais: o marido dedicado que tenta agradar sexualmente sua esposa por achar que tem obrigação, ou para despersuadi-la de deixá-lo. Se os homens sofrem algum dano devido à relação sexual consensual, a ética sexual libertária ficaria *igualmente cega* à existência do mesmo e portanto não teria viés a favor de qualquer gênero. No mínimo, um defensor da ética libertária poderia alegar que dentro do contexto de uma sociedade não-sexista, a insistência libertária na suficiência do consentimento não teria nenhuma aplicação enviesada, então o problema descoberto por West não elimina o libertarismo das fileiras de teorias morais viáveis. Segunda, um libertário reconstruído, dando crédito a Morgan, poderia dizer que os casos extremos descritos por West de fato envolvem coerção; nunca houve nenhum consentimento verdadeiro por parte da mulher. Nesse caso, a ética sexual libertária não é enviesada contra a mulher mesmo nessa cultura; o libertário não abençoa a aquisição por homens de prazer sexual através de atos que prejudicam mulheres.

Por último, um libertário poderia nos lembrar que o princípio alternativo abraçado por West trata-se de paternalismo moral: o consentimento de uma mulher não possui força o suficiente por si só para justificar a atividade sexual, porque *ela* vai sofrer danos ao participar voluntariamente da atividade. O libertário demonstrará

que o principal raciocínio por trás de sua rejeição tradicional do paternalismo moral é exatamente – desconstruindo o próprio argumento de West – que o paternalismo moral é uma ameaça à *autonomia*. Alegar que a escolha racional e consensual de uma mulher é prejudicial para ela, e portanto uma questão de nosso “questionamento moral sério” situado externamente, é declarar que as mulheres precisam ser protegidas de suas próprias escolhas racionais e que os homens que respeitam as decisões racionais e consensuais de mulheres adultas as tratam de forma moralmente suspeita. Exigir, a fim de que a atividade sexual possa ser lícita moralmente, que além de consentir a mulher também deve estar motivada exatamente por seu próprio desejo sexual para o ato em si, é colocar um limite intrometido sobre o que é um motivo razoável para fazer sexo, da mesma forma que a crítica da prostituição feita por Russell não reconheceu o suficiente a multiplicidade de razões pelas quais as pessoas fazem sexo, e o conceito de casamento de Woodhull proporcionou apenas uma só razão aceitável para fazê-lo.

Além do Consentimento

A opinião de Alan Goldman é que parceiros sexuais têm a capacidade de satisfazer a Segunda Formulação de Kant – tratando-se um e outro como fins e não como meros meios – ao reconhecerem a “subjetividade” um do outro. Como isso acontece?

Mesmo num ato que por sua própria natureza faz do outro um “objeto”, reconhece-se no parceiro um sujeito que tem demandas e desejos ao entregar-se a esses desejos, permitindo a si mesmo ser um objeto sexual também, ao dar prazer ou garantir que os prazeres do ato são mútuos.⁹⁹

Para Goldman, os esforços de cada pessoa em dar prazer para o outro são o que é necessário, além do consentimento, para tornar encontros sexuais moralmente legítimos. Mas se proporcionar prazer mútuo está incluído nos termos do acordo – se aquilo consentido é que enquanto fazem sexo vão tentar dar prazer um ao outro, além do prazer que cada um sente sozinho – não avançamos além do consentimento enquanto aquilo que justifica moralmente a atividade sexual. O princípio de Goldman pode ser interpretado, isto é, como uma extensão lógica ou embelezamento da ética

libertária de Primoratz: o consentimento mútuo a fazer sexo, quando isso envolve a intenção de dar prazer recíproco, constitui respeito moral e invalida a possibilidade das pessoas meramente se utilizarem.

Todavia, a expressão curiosa de Goldman, “permitir a si mesmo ser um objeto sexual,” levanta a questão de se a presença do consentimento a ser utilizado sexualmente por outra pessoa possa não garantir que não se está sendo meramente utilizado como um objeto. Por outro lado, se X assim permite, e Y se utiliza de X, isto não necessariamente significa que X se vê como um mero brinquedo ou a ferramenta do prazer de Y. Afinal, X está insistindo em seu próprio prazer também, então X não necessariamente está deixando de se auto-respeitar. (Chama a atenção que X, ao interessar-se egoisticamente em seu próprio prazer, impede que o encontro se torne um caso onde ele mesmo se transforme em objeto). Por outro lado, contudo, se duas pessoas permitem que sejam utilizadas como objetos sexuais uma pela outra, parece que a instrumentalidade de sua relação se multiplica, em vez de diminuir. Já foi sugerido que “ao entregar-se [a um outro], de corpo e alma, se está demonstrando respeito para o outro enquanto fim.”¹⁰⁰ Isto pode muito bem ser verdade. Ao satisfazer os desejos do outro, trato você e seus objetivos como sendo intrinsecamente valorosos; ao oferecer-me a você, reconheço você como pessoa. Porém esta afirmação também tem características de um paradoxo. Ao entregar-me a você, ao dedicar-me a seus objetivos, será que não estou me tratando como um meio ou um objeto? Parece que precisa de mais alguma coisa, além do entregar-se, para poder evitar a multiplicação da transformação do outro em objeto.

Se o consentimento mútuo dos parceiros em serem utilizados sexualmente um pelo outro não invalida que sejam meramente utilizados, podemos afirmar *ou* que o valor moral da natureza voluntária do ato supera o fato de que envolve o uso mútuo, de modo que a atividade permanece sendo moralmente lícita (na prática, este é um ponto de vista indistinguível do libertarismo de Primoratz); *ou* que dois usos mútuos nunca podem se combinar para se transformarem em um ato virtuoso, visto que utilizar-se de outra pessoa é um defeito moral significativo e a voluntariedade do ato não conta para nada. Kant e o Papa João Paulo II seguem o segundo caminho. Conforme eles, sempre é errado duas pessoas se utilizarem como objetos sexuais, ou

para uma pessoa permitir que seja utilizada, mesmo quando este uso têm como objetivo seu prazer mútuo e igual. É necessário mais do que o consentimento de Goldman. Sobre o sadomasoquismo lésbico, Claudia Card fala, do lado positivo, que “as participantes geralmente querem o bem uma da outra e respeitam as escolhas uma da outra.” Todavia, ela continua, expressando uma preocupação perplexa e talvez paternalista: as únicas coisas que distinguem o comportamento [da parte dominadora] de agressão física e outras formas de abuso podem ser as motivações das partes e o consentimento [da parte dominada].¹⁰¹ Mas o que *mais* Card poderia querer na distinção entre sadomasoquismo com respeito e agressão física, senão a motivação e o consentimento das partes em vivenciar prazer mútuo? Falar, junto com Kant e o Papa, que precisa mais alguma coisa para pôr em perigo todo tipo de sexo não convencional, e não apenas o sadomasoquismo consensual.

Se eliminamos os elementos adicionais nos quais insistem um paternalista ou um teórico da lei natural, o que mais poderia ser necessário além de consentimento? Neste ponto, depois de ter feito o fácil trabalho negativo de argumentar que o consentimento por si só nem sempre seja o suficiente, fica difícil encontrar opiniões positivas e claras sobre o ingrediente mágico. Segundo João Paulo II, o amor resignado, paciente, perdoador, altruísta, comprometido, que somente pode existir no casamento, justifica as relações sexuais. “Apenas o amor pode evitar que uma pessoa use outra,” porque o amor é a união de duas pessoas em uma só, através da dádiva mútua que elas próprias se dão.¹⁰² Kant, também, argumenta que a atividade sexual evita o mero uso mútuo apenas quando ocorre no casamento, visto que lá as pessoas se cercaram de si próprias e aceitaram uma “unidade de vontade” através de propriedade recíproca.¹⁰³ A filósofa contemporânea, Onora O’Neill, oferece uma opinião sobre o que mais precisa, um ponto de vista que relembra o de Karen Green, e que é quase tão vaga:

Evitar o engano e a coerção é apenas o cerne do tratamento de outrem como pessoas em relações sexuais. Ao evitá-los evitamos... formas evidentes de utilizar as pessoas como (meros) meios. Mas tratar o outro como pessoa em uma relação íntima, especialmente numa relação íntima sexual, requer muito mais. Esses requisitos adicionais refletem a intimidade mais do que o caráter especificamente sexual de uma relação. Contudo, se é difícil para as relações sexuais serem meramente relações entre adultos consentidos, é

provável que requisitos adicionais sobre o trato do outro como pessoa vão surgir em qualquer relação sexual. Corpos íntimos dificilmente podem ter vidas separadas.¹⁰⁴

Seu argumento, que fala de “intimidade” em vez do “amor” de Green, é o seguinte. Nas relações íntimas somos capazes de tratar o outro como uma pessoa individual: “a intimidade... oferece as melhores chances de tratar os outros como as pessoas que são” (272), visto que numa relação íntima e constante, adquirimos o conhecimento daquilo que faz da outra pessoa aquilo que é. Ademais, a atividade sexual requer este tipo de intimidade; “dificilmente pode ser” um caso eventual. Por isso o consentimento mútuo, a única característica moral significativa de encontros sexuais casuais, não é suficiente para resultar no tratamento do outro como indivíduo. Mas o argumento de O’Neill desmorona na sua dependência na afirmação que as relações sexuais “dificilmente podem ser” casos eventuais; o argumento corresponde à tautologia que o consentimento não é o suficiente quando não é o suficiente (ou não é o suficiente para aquelas pessoas para quem não é o suficiente), ou que tratar o outro como pessoa na atividade sexual requer que haja uma relação de intimidade, a não ser, é claro, que para você *seja* fácil fazer sexo casual. A equivocação do “íntimo” na citação é sintomática deste defeito: “corpos íntimos” com certeza têm vidas separadas, se com isso queremos dizer a intimidade física que ocorre em relações sexuais casuais.

Talvez o consentimento mútuo das partes não seja suficiente para tornar sua atividade sexual permissível, e também é necessário que se amem; o amor garante, na presença do consentimento, que não meramente se usem. Mas vamos, em vez disso, examinar uma questão diferente: se os parceiros se amam e isso *não* é o suficiente para justificar seus atos sexuais, isto seria porque o consentimento é necessário? Suponhamos que o amor (com desejo sexual mútuo) por si só justifica moralmente a atividade sexual.¹⁰⁵ Então a única maneira que o consentimento *também* poderia ser importante para a qualidade moral do ato sexual é se o amor (ou o desejo mútuo) incorpora o consentimento: mesmo se o fato de os amantes se amarem e se desejarem nunca resulte em uma solicitação verbal explícita para fazer sexo ou no consentimento em fazer mesmo (meu Deus, nem sempre resulta uma declaração explícita de amor), quando os amantes se abraçam e vivenciam a doçura de toques

amorosos, ambos sabem que o outro está disposto e que já deu todo o consentimento necessário. A afirmação libertária de que o consentimento necessitaria de algo tão díspar como o respeito acaba não sendo tão improvável, se o amor e o desejo necessitariam de algo tão díspar como o consentimento. Esta idéia encontra resistência por parte daqueles que pensam que o consentimento deve ser explicitado verbalmente.

Palavras Polissêmicas

O quão *específico* deveria ser o consentimento? Aqui surge o problema da imprecisão. Quando X concorda em “fazer sexo” com Y, será que X está consentindo em aceitar qualquer carícia desejada por Y, ou a qualquer posição sexual escolhida por Y? O quão *específico* deveria ser o consentimento? Poderia ser implicado por sinais não verbais?

A fim de obter algum entendimento dessas questões, talvez a consideração de outro julgamento moral emitido por Belliotti possa ajudar:

é imoral “provocar” sem a intenção de cumprir aquilo que se possa razoavelmente esperar que o outro acha que foi oferecido, visto que envolve o não cumprimento daquilo que o outro poderia razoavelmente esperar como tendo sido concordado.¹⁰⁶

Isto parece correto. Olhares demorados flertadores *às vezes* podem razoavelmente ser interpretados como um convite para fazer sexo. Portanto, namorar sem cumprir o que é implicado, ou nunca ter a intenção de cumpri-lo, é, igual a não cumprir outras promessas, um defeito moral *ceteris paribus*. (Porém não é um pecado mortal; para Aquino o falso namoro não é antinatural.) Todavia, não está claro de imediato como devemos entender a frase “se possa *razoavelmente* esperar.” Um olhar curioso de uma mulher poderia ser interpretado por um homem incrivelmente otimista como sendo um convite para fazer sexo, e ele e seus pares talvez possam julgar “razoável” sua percepção. É por isso que Catherine MacKinnon diz que usar a “convicção razoável como norma” pode ser “unilateral: enviesado para o masculino.”¹⁰⁷ (Todavia um olhar inocente de um homem pode ser interpretado como malicioso por uma mulher ansiosa ou sensível, e tanto ela quanto outras

mulheres talvez possam julgar “razoável” sua percepção.) Belliotti escreve como se não houvesse nada questionável na palavra “razoável”:

Se bem que os contratos sexuais não sejam tão formais ou explícitos quanto os acordos empresariais, a regra geral deveria ser o conceito da expectativa razoável. Se uma mulher sorri para mim e concorda em tomar uma bebida comigo, não posso razoavelmente supor... que ela concordou em passar o final de semana comigo. (9)

Creio que não. Mas por que não? Não temos em nossa cultura uma convenção como a da exibição de lenços coloridos, na qual um sorriso antes de aceitar uma bebida tem esse significado. Mas nada intrínseco a essa ação evite que tenha, nas circunstâncias certas, exatamente esse significado. E um homem otimista poderia achar que o sorriso *especial* que recebeu dela, ou dele, constituiu-se em um convite sexual. Belliotti retoma seu exemplo:

Por outro lado, se de fato ela concordou em dividir um quarto e uma cama comigo durante um fim de semana, eu poderia razoavelmente supor que ela concordou em ter relações sexuais comigo.

Ah é? Isso não é verdade para muitas pessoas que viajam juntas. Ou talvez ela só concordou em abraçar. O problema é que sinais indicando interesse sexual, bem como o tipo de interesse sexual, são fluidos e vagos; em determinada época no passado, se uma mulher convidou um homem a entrar no seu apartamento ou quarto, o convite tinha um significado mais sexual do que tem hoje em dia, mesmo se esse significado ainda esteja presente nos *campi* universitários.¹⁰⁸ Visando antecipar-se a tais objeções, Belliotti oferece essas instruções:

Se há alguma dúvida se alguém concordou ou não em fazer determinado ato sexual com outra pessoa, eu sugeriria que a parte que está com dúvidas simplesmente perguntasse para a outra e deixasse o contrato mais explícito... Na dúvida, não suponha nada até que uma proposta mais explícita tiver sido feita.

Há algo mais de bom senso do que isso? Mesmo assim, está errado. O homem que acha razoável supor que uma mulher concordou em fazer sexo não terá dúvida nenhuma, e portanto não terá motivo para pedir mais explicitamente o que ela quer. O fato dele não duvidar que ela consentiu em fazer sexo ocorre devido aos mesmos fatores que resultam, para ele, na razoabilidade dele acreditar no

consentimento dela. É simplório sugerir “na dúvida, pergunte,” porque o problema é que já não há dúvida suficiente, e que o olhar rápido e curioso já foi interpretado prontamente demais como sendo uma prova conclusiva do interesse sexual.¹⁰⁹

Susan Estrich argumenta que um homem que faz sexo com uma mulher, por acreditar - sem razão - que ela consentiu, deveria ser passível de ser acusado de estupro culposo; somente se realmente acredita razoavelmente no consentimento dela é que o acusado de estupro deveria ser perdoado. Ela gostaria que fosse legalmente impossível para um homem acusado de estupro alegar que acreditou que a mulher consentiu, quando acreditar assim não era razoável, mesmo quando ele pensava que fosse. Será que existe uma noção tão forte de “razoável”? Estrich percebe que “acreditar razoavelmente” é um terreno escorregadio. Ela propõe heroicamente que “o homem razoável dos anos 80 deveria ser aquele que entende que a palavra de uma mulher merece respeito, seja ela uma desconhecida total ou sua própria esposa.” O homem razoável –e, podemos extrapolar, o homem que trata a mulher com respeito kantiano – “é aquele que ... entende que ‘não significa não’.”¹¹⁰ O homem que passa a mão no braço de uma mulher que por sua vez se afasta abruptamente – o equivalente físico de “não” – deveria duvidar de imediato da qualidade de sua crença que ela esteja interessada sexualmente nele. No nível cognitivo ou psicológico pode ser que este homem não duvide que ela esteja interessada; a proposta normativa de Estrich é que ele deveria ser responsabilizado de qualquer maneira, visto que ele *deveria* duvidar. Para além desse caso pouco desenvolvido, acredito que Estrich quer dizer que para o homem razoável, a locução qualificada de uma mulher (“Por favor, hoje não, eu preferia não fazer,” “eu não sei, simplesmente não estou a fim”) não é um convite para ele continuar tentando. Significa “não” mesmo. Seu desejo se expressa delicadamente porque ela é delicada ou está com medo. Para o homem razoável, a frase polissêmica “acho que não quero” é um “não” delicado ou uma solicitação de ir com calma, deixar de pressionar, enquanto ela decide com autonomia.

Por mais agradável que seja a proposta de Estrich, ela [a autora] confunde com um argumento lógico provocativo (102):

Muitas feministas argumentariam que enquanto as mulheres forem impotentes em relação ao homem, interpretar “sim” como um sinal de verdadeiro consentimento é equivocado. Eu

pessoalmente tenho absoluta certeza que muitas mulheres que dizem sim a homens que conhecem, seja num encontro ou no trabalho, diriam não se pudessem. Não tenho dúvida que o silêncio das mulheres é o produto não da paixão ou do desejo mas da pressão e do medo. Mas se ‘sim’ pode muitas vezes significar ‘não’, pelo menos a partir da perspectiva da mulher, não parece que é exigir muito pedir que os homens, e a lei, respeitem a coragem da mulher que de fato diz não, e que aceitem que ela quer dizer não mesmo.

O raciocínio de Estrich parece ser o seguinte: se “sim”, que é a antítese de “não”, pode significar “não”, então algo tão compatível com “não” quanto o próprio “não”, significa de fato “não.” Este argumento tem uma conseqüência curiosa. Se “sim” pode significar “não,” pelo menos a partir da *própria* perspectiva de uma mulher (a mulher que consente por motivos financeiros ou de obrigação, mas cujo coração e desejo não estão envolvidos no ato),¹¹¹ então será difícil negar que o “não” de algumas mulheres pode significar “talvez,” “tente me convencer mais,” ou “me mostre o quanto você é homem.” A partir da própria perspectiva tradicional delas, “não” é maravilhosamente ambíguo. De fato, Charlene Muehlenhard e Lisa Hollabaugh relataram em 1988 que de vez em quando algumas mulheres dizem “não” quando não é isso que querem dizer; 39,3% das 610 estudantes universitárias entrevistadas indicaram que ofereceram “resistência simbólica” a sexo “mesmo tendo a intenção e a disposição de fazer sexo.”¹¹² Como explicação parcial, Susan Rae Peterson sugere que o “envolvimento sexual típico inclui alguma resistência por parte das mulheres... ou porque lhes foi ensinado a fazer assim, ou porque não querem passar por ‘fáceis’ ou ‘oferecidas’.”¹¹³ Assim, tanto “sim” quanto “não” acabam sendo polissêmicos – de modo bastante perigoso.

Os homens nem sempre conseguem perceber se a resistência de uma mulher é verdadeira, simbólica, ou provocativa; ademais muitas vezes os homens são insensíveis em relação àquilo que uma mulher realmente pretende comunicar; e, afinal, eram apenas 39% e não 99%, e daquelas 39%, muitas ofereceram resistência falsa apenas algumas poucas vezes. Por todas essas razões, a proposta de Estrich de que para o homem razoável “não” significa “não,” deveria ser entendida como uma sagaz sugestão de que os homens e os tribunais sempre deveriam supor, para ter segurança cognitiva, moral e legal, que o “não” de uma mulher significa “não” mesmo naqueles casos em que talvez não o signifique. Aconselha-se que o homem que aceita “não” como “não,” mesmo suspeitando que a mulher está testando sua

masculinidade com resistência simbólica, prefira não ter prazer sexual e ter seu ego rebaixado, a fim de garantir o bem maior, para ambos, qual seja: evitar o estupro. Uma convenção normativa precisa ser estabelecida para poder superar a polissemia inerente mesmo em pequenas palavras; “não,” é claro pode até significar “sim,” porém nunca devemos interpretar assim.

Mas se os homens sempre devem supor que “não” quer dizer “não,” mesmo tendo uma possibilidade significativa que quer dizer “sim” ou “continue tentando,” então Estrich deveria permitir que os homens possam supor que o “sim” de uma mulher sempre quer dizer “sim”¹¹⁴ – mesmo se, do ponto de vista dela, o “sim” de uma mulher às vezes quer dizer “não.” Se, em vez disso, Estrich quer que os homens adivinhem quando o “sim de uma mulher significa “sim” e quando significa “não,” para poder decidir se é para continuar ou desistir, ela deveria propor algum procedimento factível. Contudo, sua descrição do homem razoável somente menciona o que deveria ser a resposta dele ao “não,” e não o que deveria ser a resposta dele ao “sim.” Incentivar as mulheres a abandonarem a manobra da resistência simbólica, de pararem de dizer não quando querem dizer “sim,”¹¹⁵ é correto e útil, mas não ajudará os teóricos da sexualidade, e nem homens na presença de mulheres que aparentemente estão consentindo, a entenderem quando o “sim” polissêmico significa “não.”

A Política de Antioch

Proponho que procuremos entender a bem conhecida e até infame “Política de Ofensas Sexuais” da Universidade de Antioch numa tentativa rudimentar de examinar e resolver os problemas expostos na nossa discussão sobre Belliotti e Estrich. As asserções da política de Antioch são:¹¹⁶

A1. “O consentimento deverá ser obtido verbalmente antes que se tenha qualquer contato sexual.”

A2. “A obtenção do consentimento é um processo contínuo em qualquer interação sexual.”

A3. “Se o grau de intimidade sexual aumentar durante uma interação... as pessoas envolvidas precisarão expressar claramente seu consentimento verbal antes de passar para o próximo nível de intimidade.”

A4. “A solicitação de consentimento deverá ser específica para cada ato.”

A5. “Mesmo se você já teve um determinado grau de intimidade sexual com alguém, você deverá solicitar [o consentimento] a cada vez sucessiva.”

A6. “Se alguém consentiu inicialmente, mas deixar de consentir durante uma interação sexual, ela/ele deveria comunicar sua retratação verbalmente e/ou através de resistência física. O outro indivíduo deverá parar imediatamente.”

A7. “Nunca faça suposições acerca de consentimento.”

Em uma população étnica, religiosa, econômica, social e sexualmente diversa, pode não existir nenhum entendimento comum e compreensivo do que diversos elementos de comportamento significam em termos de expressar interesse em sexo. Na ausência de convenções rígidas e de uma comunidade homogênea, um olhar, seja breve ou prolongado, é indefinido demais para poder transmitir informação com confiança; um convite para entrar no quarto de uma pessoa, ou dividir um quarto, ou uma cama, durante uma viagem pode não ter algum significado fixo; roupas e cosméticos em uma cultura pluralista trazem dúvidas. (Homens jovens, mais do que mulheres jovens, entendem que quem anda com calça jeans apertada e sem sutiã já está assinalando interesse em fazer sexo.)¹¹⁷ Visto que movimentos físicos e sinais de vários tipos podem ser interpretados de maneiras diferentes, é provável que partir para a relação sexual com base neste tipo de (des)informação vá violar os direitos de alguém, ou ser visto como indecente ou ofensivo. A política de Antioch insiste que o consentimento à atividade sexual seja verbal (A1) em vez de comportamental.¹¹⁸ O seguimento deste procedimento minimizará a comunicação incorreta e os danos que possa provocar; também incentivará as pessoas a se tratarem com respeito enquanto agentes autônomos. Ademais, movimentos corporais de natureza sexual que ocorrem no início de um possível encontro sexual também podem ser ambíguos ou indefinidos, e não necessariamente indicam uma disposição de aumentar a intensidade, ou prolongar, o encontro (por isso A2 e A3).

Supostamente, a comunicação verbal prolongada evita mal-entendidos provocados por linguagem corporal indefinida e polissêmica: não devemos supor que exista consentimento com base em expressões de desejo (gemidos, lubrificação) ou porque a pessoa não rejeitou um abraço (A1). Nem reagir com excitação sexual a um toque, nem afastar-se quando se é tocado intimamente significa que a pessoa tocada esteja recebendo o toque com agrado ou que queira que continue. Às vezes o próprio corpo responde com prazer a um toque enquanto a mente discorda do julgamento do corpo; a insistência da política de Antioch no consentimento verbal após discussão e deliberação pretende deixar que a decisão e a autonomia da mente prevaleçam. De forma parecida, a solicitação verbal para o consentimento ao contato sexual deve ser não somente explícita quanto específica (A4). Consentir a um beijo e depois beijar não implica em consentimento a qualquer outro ato. Os movimentos corporais que acompanham a excitação sexual provocada pelo beijo também não assinalam permissão para ir mais longe e fazer outro ato sexual que ainda não foi discutido.

Um dos dispositivos (A7) refuta o conselho de Belliotti, “na dúvida, pergunte.” A política de Antioch exige, com mais rigor que isso, que os parceiros tenham dúvidas *universais* e portanto que *sempre* perguntem. A dúvida sobre o consentimento do outro deve ser categórica em vez de hipotética: não se trata de “na dúvida, não suponha nada” de Belliotti. Trata-se de “duvide!” e “não suponha nada!” à cartesiana. Para ficar do lado cognitivo, moral, legal e seguro, para evitar erros acerca de intenções ou desejos, deve-se sempre supor que se está diante de um “não,” a não ser que haja um “sim” claro, verbal e explícito (A1, A3, A4). Os homens não precisam mais se preocupar em distinguir entre o comportamento levemente sedutor de uma mulher e sua “estratégia de rejeição total,” que muitas vezes os deixa confusos;¹¹⁹ na ausência de um “sim” explícito por parte dela, ele deve supor que se trate de um “não” respeitoso. Ainda há a questão de como um homem pode saber, quando faltam fatores claros de negação de consentimento (por exemplo, ela bebeu demais), se o “sim” de uma mulher de fato significa “sim.” A solução da política de Antioch é depender da comunicação verbal sondadora que deve ocorrer não somente antes mas também durante um encontro sexual (A3, A5). O diálogo constante, o “processo contínuo” (A2) da obtenção do consentimento durante o que Lois Pineau

chama de “sexualidade comunicativa,”¹²⁰ tem o propósito de proporcionar a um homem uma oportunidade para avaliar se o “sim” de uma mulher de fato significa “sim,” e para dar a ela a oportunidade de falar “não” de forma delicada, e para esclarecer incertezas criadas por silêncio ou aquiescência passiva. Assim, para a política de Antioch, o consentimento simples não é suficiente por si só, ao contrário do ponto de vista dos libertários; apenas o consentimento *sondado* é suficiente. Ao mesmo tempo, em consonância com Estrich, fica descartado um homem poder importunar uma mulher em resposta ao “não” dela. Se o homem questiona se o “não” da mulher significa “não” de fato, ele está desrespeitando o “não” dela e não está reconhecendo sua autonomia. Também significa seguir um rumo que pode vir a constituir coerção verbal.¹²¹

É esclarecedor considerar a política de Antioch a partir da perspectiva da subcultura sadomasoquista, em particular no seu uso de palavras seguras.¹²² Um conjunto de palavras seguras é uma linguagem, um entendimento comum, uma convenção criada em conjunto anteriormente ao ato sexual pelos parceiros, a ser utilizado durante um encontro, sendo um meio para dizer definitivamente “sim, quero mais,” ou “não,” uma forma de transmitir detalhes sobre desejos e aversões, sem estragar o clima erótico. O uso de palavras seguras, que é um tipo de fundamento cartesiano, procura atingir algumas das metas da política de Antioch sem o mecanismo incômodo do consentimento verbal explícito a cada nível de interação sexual. E uma palavra segura delicada pode conseguir sutilmente a retratação antioquiana do consentimento ao ato sexual (A6). Porém, observa-se uma grande diferença entre o sadomasoquismo e a atividade sexual antioquiana: o casal sadomasoquista quer que as atividades prossigam tranquilamente, espontaneamente, realisticamente, de modo que uma das partes concede à outra o direito de continuar agindo como queira, sujeito ao veto de palavras seguras, as quais são utilizadas economicamente, somente quando necessário, em último caso; o casal evita o diálogo constante da política de Antioch. Ao descartar o palavrório incessante do consentimento contínuo a níveis cada vez mais altos de interação sexual, o casal sadomasoquista infringe mais um dispositivo, o A7: supõe-se que haja consentimento

durante todo o encontro em virtude da concessão inicial de direitos. A política de Antioch não admite tal consentimento prévio em relação a um futuro indefinido.

Será que a política de Antioch torna a relação sexual menos excitante por insistir no uso de palavras seguras intrusas? Obriga o casal a ir mais devagar, a saborear cada dedo e dente, quando os dois prefeririam se entregar apaixonadamente? Julia Reidhead responde à crítica de que a política de Antioch torne a relação sexual enfadonha.¹²³ Afirma que a política dá aos parceiros uma chance de serem criativos com a linguagem, brincar lingüisticamente com uma solicitação de “beijar sua nuca,” “reinventar [a relação sexual] em privado.” Mas a política de Antioch afirma que a linguagem sexual precisa ser menos, e não mais privada; mais específica, não menos.¹²⁴ Daí é que o elogio por Reidhead da política de Antioch mostra que ela não compreendeu: não se pode supor que em uma população heterogênea haja entendimentos lingüísticos comuns. Incentivar o uso criativo e poético da linguagem na formulação de solicitações de passar para um novo nível de interação é provocar os mal-entendidos, oriundos de palavras e atos polissêmicos, que a política foi projetada justamente para evitar. Portanto, quando Reidhead indaga, “Que mulher ou homem no campus de Antioch, ou alhures, não receberia com bom agrado as palavras ... ‘Posso beijar sua nuca?’,” sua frase homogeneizadora e universalizadora “ou alhures” revela uma insensibilidade a diferenças culturais e seus acompanhantes lingüísticos.

Reidhead também defende a política de Antioch, argumentando que vocalizar criativamente a respeito de atividades sexuais antes de realizá-las mistura os prazeres da linguagem com os prazeres do corpo. De fato, os prazeres da fala são sensuais por si só. “O mandato sutil e imaginativo da política de Antioch é um ganho erótico inesperado: uma oportunidade para os estudantes descobrirem que pode-se fazer uma mistura feliz de jogos de palavras e jogos sexuais preliminares.” Reidhead tem razão quando afirma que falar sobre sexo pode ser excitante, porém está errada em afirmar que este fato está em consonância com a política de Antioch e que seria uma de suas vantagens. A percepção de Reidhead da comunicação verbal como sendo sensual quase joga os procedimentos da política de Antioch dentro de um retrocesso vicioso: se nenhuma atividade sexual é permissível sem consentimento prévio e

falado, então se uma solicitação de sexo é entendida como uma locução sexualmente estimulante, já passaria a ser um ato sexual e portanto também não seria permissível, a não ser que também tivesse sido consentido especificamente. Então, o consentimento não verbal de Y à relação sexual deve ser precedido pela solicitação de sexo por parte de X *bem como* a solicitação de X de que se fale esta solicitação. Além disso, conseguir o consentimento para o ato sexual de beijar na nuca falando sensualmente sobre o beijo na nuca é utilizar o prazer induzido por um ato sexual para fazer acontecer outro. Mas obter o consentimento a um ato sexual por ter causado prazer e desejo sexual através de uma solicitação sedutora interfere com a deliberação calma e racional – tanto quanto uma dose de whisky. É por isso que a política de Antioch insiste que entre os níveis deve ocorrer um intervalo sexual que permita que aconteçam três coisas: (1) um ato sensato e verbal de solicitação, (2) deliberações sobre a continuação, e (3) o consentimento ou a recusa. Um hiato oportuno respeitado por ambas as partes é o *remedium miscommunicati*. Como em Agostinho, as perturbações corporais devem ser controladas enquanto a mente reflete a respeito.

Porém, o corpo não deveria ser totalmente descartado. Duas pessoas se abraçando fortemente, olhos fixos nos olhos, corpos pulsando, muitas vezes sabem, sem verbalização, pela maneira como se tocam e respondem que ambos querem o ato sexual que logo vai ocorrer. Outros casos de comunicação bem-sucedida, dentro e fora de contextos sexuais, são explícitos e específicos, sem serem verbais. Então, mesmo se fica rejeitada a idéia de que a boca pode falar “não” enquanto o corpo grita “sim,” o ponto principal, de que o corpo às vezes fala uma linguagem clara, parece ser pacífico. Talvez seja por isso que a política de Antioch, mesmo exigindo um “sim” verbal para poder continuar com as atividades sexuais, permite um “não” não verbal para a retirada do consentimento (A6); atos não verbais podem ter um significado claro que ultrapassa divisões de etnia e gênero. Certas ações voluntárias, e até alguns movimentos corporais impulsivos e reflexivos, de fato significam “não,” e sobre isso não *deveria* haver engano (como no caso de Estrich). Contudo, se supõe-se ou exige-se que o entendimento de tais movimentos há de ser livre de ambigüidade –

afastar-se ao ser tocado significa “não” – então alguns atos e movimentos corporais involuntários precisam assinalar “sim” de forma confiável.

Há uma outra razão para renovar nosso respeito pelo o corpo. Segundo a política de Antioch, um “sim” verbal substitui qualquer movimento corporal possível e passa a ser o único sinal confiável de que é permissível prosseguir com o ato sexual. Se eu pergunto, “posso te beijar?” Não posso prosseguir na base de sua resposta corporal – gemendo, você aproxima sua boca da minha, abrindo-a de modo convidativo – porque mesmo que parece evidente para mim que esses atos significam (“sim”), posso estar enganado: percebo sua boca aberta apresentada de modo “convidativo” porque eu, com otimismo indevido, me iludi até o ponto de pensar que você pretendia aparecer convidativa. Portanto, devo esperar as palavras, “sim, beija-me,”¹²⁵ acerca das quais incertezas de interpretação não deveriam surgir, caso contrário o problema que a política de Antioch colocou para si mesma fica sem solução. Um “sim” verbal *em seguida* a sondagem adequada é o fundamento cartesiano da política de Antioch. Mas será que as ambigüidades do verbal podem ser esclarecidas utilizando a própria linguagem polissêmica? O quanto precisa sondar para que seja o *suficiente*? Esta pergunta gera um círculo hermenêutico que não dá saída para a política de Antioch. O “sim” de uma mulher repetido várias vezes sob a interrogação de terceiro grau da sondagem comunicativa pode sempre sofrer mais sondagem visando averiguar sua veracidade, caso *realmente* se queira ter certeza. Porém, perdendo a paciência, ela *demonstrará* que seu “sim” é verdadeiro quando finalmente ela me prende nos braços. O corpo se reafirma como seu próprio fundamento.

O fato de eu continuar a sondar o “sim” dela repetidas vezes, a fim de ter certeza que seu coração e seu desejo estão envolvidos no ato ao qual aparentemente ela está consentindo, é igual ao paternalismo que o libertário achou detestável na opinião de West sobre os danos de atos sexuais consensuais. O forte respeito que a política de Antioch gera em torno do “não” de uma mulher é contrabalanceado pelo respeito mais fraco que gera em torno do “sim” dela, e portanto parece mais preciso conceber a política não como uma tentativa de incentivar a autonomia e sim de impedir comportamentos nocivos (estupro). Uma estudante de Antioch, Suzy Martin,

defendeu a política dizendo, “me fez perceber que *tenho* uma voz. Eu não estava ciente disso antes.”¹²⁶ É espantoso este depoimento, feito em meados dos anos 90, por uma jovem mulher universitária, ou seja, o tipo de pessoa que esperamos ser esclarecida. Efetivamente, ela está admitindo que o que a política de Antioch está fazendo para ela, já tarde na vida, é aquilo que seus pais e as escolas que frequentou quando mais jovem já deveriam ter feito: ensinar-lhe que tem uma voz. A fim de aplicar esta lição, a política de Antioch emprega um princípio no seu tratamento de adultos jovens – *in loco parentis* – que a minha geração lutou para eliminar, em busca da autonomia. A única justificativa para a política de Antioch fazer isso é que outras pessoas deixaram de cumprir suas responsabilidades. Assim, a relação entre a política e a autonomia é, na melhor das hipóteses, paradoxal.

Justiça Orgástica

Devemos insistir, como questão de moralidade, que quando duas pessoas fazem sexo, seus orgasmos devem ser simultâneos? (Não importa se os orgasmos são provocados pelo coito, por masturbação mútua, ou por sexo oral.) Seria fascinante descobrir um argumento que fizesse da simultaneidade orgástica um dever moral. Mas mesmo se a ética não exige o orgasmo simultâneo, talvez a natureza do ato sexual entre duas pessoas, ou o fato de que duas pessoas concordam em fazer sexo, implique que cada uma tem o direito ao orgasmo em algum momento durante uma relação sexual. Mesmo se não existe o direito de fazer sexo, talvez possa haver um direito ao orgasmo *caso* tenhamos concordado em fazer sexo. Parece que este é o ponto de vista de Janice Moulton:

Se uma mulher gasta tempo e esforço para levar outra pessoa ao orgasmo, ... é apenas justo que seu parceiro faça a mesma coisa para ela. Se ela deve se satisfazer com solidariedade e compreensão apenas, então seu parceiro deve se satisfazer da mesma forma.¹²⁷

É básico demais o critério moral do igual por igual. Seria desigual se, durante uma só penetração, a mulher goza duas vezes e o homem apenas uma? Talvez não, se os dois orgasmos dela eram de tamanho médio enquanto o dele era grande, ou se, alternativamente, a igualdade se mede em termos de cada pessoa atingir seu potencial orgástico. De qualquer forma, o critério de Moulton é tão demasiado rígido

quanto exigir que os orgasmos sejam simultâneos. De fato, qualquer consideração que nos leve a pensar que os orgasmos não precisam acontecer ao mesmo tempo também nos levará a pensar que não precisam ocorrer na mesma relação sexual. Afinal, “durante a mesma relação sexual” é um dos significados de “ao mesmo tempo,” e se os orgasmos possam ser separados por minutos, também deve ser lícito que possam ser separados por horas, ou por dias, isto é, depois de uma relação sexual acabar e outra começar. A justiça não é violada se João tem um orgasmo durante a relação sexual de hoje, e seu parceiro, Pedro ou Maria, tem seu orgasmo amanhã, desde que o número ou a intensidade de seus orgasmos ao longo do tempo sejam distribuídos de forma igual ou de outra maneira moralmente ordenada. A partir desta ótica, as micro-desigualdades – por exemplo, numa só relação sexual somente uma pessoa goza – são eliminadas, moralmente satisfeitas, através de uma macro-igualdade que se torna possível pelas relações sexuais futuras.

Visto que há pessoas que não insistem em ter orgasmo, poderia-se propor que as duas pessoas do casal teriam o direito à satisfação sexual num sentido físico e psicológico mais difuso. Ou talvez a satisfação seja, mais restritamente, um orgasmo produzido de uma maneira específica. Mesmo assim, a mesma pergunta se levanta: cada sessão de sexo há de resultar em igualdade de satisfação (independente do sentido), ou será que desigualdades em sessões individuais possam ser apagadas moralmente através de uma distribuição justa de satisfação num prazo mais longo? Temos as seguintes opções:

(I) Em todo ato sexual entre duas pessoas, estas devem ter a verdadeira intenção de satisfazer-se uma à outra, e cada ato sexual deve ficar aberto para a satisfação igual,

e

(II) Os parceiros devem se esforçar para tornar sua relação sexual sexualmente satisfatória como um todo, mesmo se pela própria natureza as sessões individuais não são iguais,

estes princípios poderíamos denominar Católico Vaticano e Protestante Moderado, com base em uma analogia com suas respectivas opiniões sobre as relações sexuais conjugais e a procriação. De forma simples, segue dos dois

princípios que se o encontro sexual em que as duas partes estão envolvidas é o único que terão entre si, não se trata da inauguração de uma série de sessões sexuais e sim da série completa, então este encontro deve demonstrar igualdade de satisfação.

Conforme (II), a norma de moralidade que se aplica a sessões sexuais que não fazem parte de uma série, sendo eventos isolados, é mais rígida que aquela que se aplica a sessões sexuais que fazem parte de uma série. É claro que não esperamos que toda desconhecida seja uma Madre Teresa do Quarto; não medimos nossos parceiros sexuais de relações casuais a partir de ideais tão elevados. Afinal são meros desconhecidos. Mesmo assim, talvez por se tratar de um desconhecido, talvez seja apropriado (para *swingers* cristãos?) que regras mais rígidas sejam seguidas. Isto não significa, o que seria um alto paradoxo do perdão, que dentro de uma relação fixa podemos fazer o que bem entendemos sem sermos cobrados, muitas vezes ou até caprichosamente não cumprindo um dever de proporcionar prazer em troca, enquanto nos comportamos exemplarmente com um desconhecido num relacionamento sexual passageiro. Mas a folga ou a liberdade que temos dentro de uma relação fixa, pelo menos em princípio (II) – o luxo de cometer micro-desigualdades que serão erradicadas por recompensa posterior – falta em atos de sexo casual. Visto que, num relacionamento sexual passageiro, nunca teremos a chance de apagar a micro-desigualdade, devemos garantir que esta injustiça não ocorra.

Kant requer uma troca recíproca de direitos, para que a atividade sexual possa ser permissível, mas insiste que a troca de direitos há de ser para a vida inteira e existir dentro da união do casamento. Por que não poderia haver uma troca de direitos para uma noite só, justificada por consentimento? Talvez Kant tenha raciocinado que o alcance da micro-justiça em uma só sessão de sexo casual não possa ser garantido, dado o egoísmo da natureza humana; numa relação tão breve a falsidade e a manipulação são tentadoras ou fáceis demais. Dadas as nossas naturezas, não existe nenhuma garantia de reciprocidade plena em uma relação de uma única noite, e sim apenas no longo decorrer do casamento comprometido. Precisamos de tempo para ser morais. E somente em um relacionamento de compromisso é que a ansiedade sobre justiça sexual possa ser aliviada. Para Kant, então, argumentar que em atos de sexo casual devemos cumprir uma regra rígida visando alcançar a justiça significa que não

se entendeu o ponto em questão, porque não teremos a oportunidade de recompensa posterior. O fato de não termos nenhuma chance de remediar um defeito que muito provavelmente vai ocorrer é, pelo contrário, exatamente a razão para não termos relações sexuais casuais.

A política de Antioch é, em essência, mais próximo de (I), ao não reconhecer uma diferença entre a moralidade de sessões isoladas e únicas de sexo e sessões que ocorrem ao longo de relacionamentos duradouros. A política afirma que sessões anteriores de sexo entre duas pessoas não dão margem para afrouxar as regras a serem seguidas durante sessões posteriores (A5). Assim, as atividades sexuais casuais que ocorrem numa relação passageira e as relações sexuais que ocorrem em relacionamentos de longa duração são regidas pelas mesmas normas. E a biografia sexual da pessoa também não conta para nada. Nenhum fato histórico nos permite fazer “suposições acerca de consentimento” (A7). De fato, ao exigir o consentimento a cada nível de uma só sessão de sexo, a política de Antioch aplica um princípio de justiça a cada sub-ato dentro da sessão. O consentimento anterior a um sub-ato dentro de uma única sessão não cria nenhuma suposição de que se possa prosseguir, sem repetir o procedimento de obtenção de consentimento, para sub-atos posteriores durante a mesma sessão, da mesma forma que uma sessão de sexo tida ontem não significa que se possa supor que o consentimento já está dado para a sessão de hoje. A história do relacionamento, muito menos a história da noite, não conta para nada: não se pode consentir antecipadamente em uma noite inteira de sexo, e sim apenas a atos individuais e atomísticos, pedaços pequenos de um encontro. Ao negar a relevância da história, a política de Antioch também torna impossível o casamento Paulino. Não se pode consentir antecipadamente a toda uma série de atos sexuais que podem compor o resto da vida sexual da pessoa, então fica descartado qualquer casamento em que se supõe o consentimento à atividade sexual após uma troca de votos maritais. Ao rejeitar este arranjo, mesmo sendo contratado voluntariamente, a política de Antioch diminui um poder tradicional de consentimento. Para a política de Antioch o consentimento tem vida curta; morre facilmente e sempre há de ser substituído por uma nova geração de consentimentos.

Da mesma forma, a política de Antioch também diminui o poder do consentimento ao permitir que não precisa ser cumprido: a pessoa pode retirar seu consentimento a qualquer momento durante qualquer ato ou sub-ato (A6). Nada na política indica que o direito de retirar-se fica limitado pela satisfação sexual do outro ou por outras expectativas (mesmo sendo razoáveis) do parceiro; qualquer qualificação igualadora à moda de Moulton seria contrária ao espírito da política. Esta é uma diferença entre a política de Antioch e o libertarismo de Belliotti, segundo o qual o não cumprimento de uma promessa sexual é moralmente incorreto à primeira vista. Também é contrária à indissolubilidade do casamento Paulino e à troca recíproca de direitos sobre a pessoa dentro do casamento Kantiano. Mas faz sentido que a política de Antioch seria indulgente acerca da retratação de consentimento, dada a desconfiança que a política de Antioch tem da história. O consentimento é um ato que se situa discretamente, tanto em termos do local quanto do tempo; é um evento histórico, e só o fato de ter ocorrido já é um fato histórico; portanto o consentimento é exatamente o tipo de coisa cujo peso a política de Antioch descarta. Para a política de Antioch, consentir em fazer um ato sexual não implica que se deve realizar o ato, e nem que à primeira vista se tem o dever de assim fazer; o ato consentido não necessariamente precisa ocorrer, porque a única justificção para que ocorra é um ato de consentimento que já desapareceu no passado e tornou-se um mero pedaço de história impotente. Quando se descarta o consentimento a um ato futuro, de hoje para amanhã, também se descarta o consentimento a um ato futuro, daqui a dois segundos. Como o consentimento poderia ter o poder de legitimar qualquer ato sexual? A política está cercada pelo que parece ser um paradoxo: transforma o consentimento na peça central da conduta válida, porém seu conceito de consentimento fica debilitado. É claro que “a não ser que a recusa ou a retirada do consentimento sejam possibilidades reais, não podemos mais falar de ‘consentimento’ como tendo qualquer sentido verdadeiro.”¹²⁸ Mas o fato de que a retirada do consentimento deve ser possível não implica que temos carta branca para retirá-lo. É minha opinião que Belliotti tem razão, quando coloca que retirar o consentimento a um ato ao qual já se consentiu é incorreto à primeira vista. A possibilidade lógica de

que o consentimento nos obriga desta forma é necessária para levá-lo a sério enquanto algo que legitima a atividade sexual.

Se X prometeu fazer um ato sexual com Y, mas retira seu consentimento e assim rompe com o combinado, dentro do libertarismo não segue que Y tem direito a obrigar X a cumprir.¹²⁹ Este direito também não segue a partir dos termos do casamento Paulino ou Kantiano. Nem o fato de que cada pessoa tem um dever, o dever do casamento, de proporcionar satisfação sexual à outra sempre que a outra queira, nem o fato de que no casamento um só ato de consentimento faz com que o estupro seja conceitualmente impossível, não implicam que um(a) esposo(a) rejeitado(a) possa ter o direito de se impor ao outro. Na prática patriarcal, contudo, às vezes um homem espera ter acesso sexual à sua esposa em troca do apoio econômico que ele proporciona, e mesmo se o estupro é conceitualmente impossível pode ser que ele arranque o dever matrimonial dela: “se ela demonstra que não está disposta ou propensa a fazer sexo com ele, ele pode querer relembrar a ela a natureza do acordo que fizeram. O ato de estupro pode servir... como um veículo de comunicação para fazer com que ela se lembre.”¹³⁰ A violência não é legitimada pelos princípios do casamento Paulino, mas o fato de que é possível talvez possa explicar porque Paulo adverte que o casal deve demonstrar a “devida benevolência” um ao outro (1 Cor. 7:3).

A política de Antioch também proíbe o “metaconsentimento,” ou o consentimento acerca (da necessidade) de consentimento. O consentimento, em princípio, deve ser capaz de alterar a suposição de fundo, no relacionamento entre duas pessoas, *de* “suponha que seja um ‘não’ a menos que ouça um ‘sim’ explícito” *para* “suponha que seja um ‘sim’ a menos que ouça um ‘não’ explícito.” Este poder de consentimento fica abolido pela posição anistórica da política de Antioch; o consentimento a atos já ocorridos não cria nenhuma suposição a favor do “sim” hoje. Além disso, dar consentimento para o futuro permite que o parceiro possa fazer uma suposição injustificada (A7). A política não dá ao casal o poder de alijar a política por consentimento livre e mútuo; aqui é mais um exemplo de como a política não foi elaborada visando especificamente ao incentivo à autonomia. Em contraste, tanto Paulo como Kant permitem que um ato de consentimento, o voto matrimonial, tem o

poder de transformar suposições, do “não” para o “sim” contínuo do acesso constante. Assim, para Paulo e Kant, a moralidade de uma série de atos sexuais não é somente uma função da moralidade dos atos individuais que a compõem; a série inteira poderia ser justa, se ambos os parceiros consentiram livremente com antecedência. Para Paulo e Kant, tanto é o poder do consentimento, que o mesmo se aplica ao futuro e obriga: nossos atos nos prendem. A noção antioquiana de consentimento nos livra de tais preocupações indigestas.

Prazer Solitário

Simone e seu amante estavam agarrados num forte e molhado abraço na grama. Alguém se aproximava na sombra. Pararam de respirar. O amante pensa:

A bunda de Simone, levantada ao alto, me pareceu uma súplica toda poderosa, perfeita como era, com suas duas nádegas finas e delicadas e seu rego profundo; e não tive nenhuma dúvida de que o desconhecido, homem ou mulher, logo cederia e se sentiria compelido a tocar uma punheta sem fim olhando para aquela bunda.¹³¹

Sem fim? Essa idéia provocante nos relembra que deixamos de falar de masturbação, nunca paramos para perguntar se a justiça exigiu que a mão esquerda tivesse acesso igual à direita, ou por quanto tempo. Mencionou-se a masturbação apenas de passagem: para Aquino, a masturbação é moralmente pior que o estupro; para Greer é um método anticoncepcional; masturbar-se sobre um tapete, eu argumentei, é pouco diferente de se masturbar sobre um cadáver. Agora nos deparamos com a idéia da masturbação como uma fonte infinita de prazer. Gastamos nossos esforços investigando o prazer do casal, tentando distinguir entre bons e maus atos sexuais, ou entre atos sexuais corretos e incorretos. Está na hora de restabelecer o desequilíbrio. Afinal, você, o leitor, lê sozinho, e não enquanto casal. E eu, o escritor, escrevo sozinho, e não enquanto casal. Se é que nós nos encontramos, o leitor e o escritor, é dentro do mesmo estranho espaço e tempo no qual o masturbador encontra as modelos do produtor de pornografia, ou no qual a desconhecida Marcelle examina, *lê*, a bunda polissêmica de Simone.

NOTAS DA TRADUÇÃO DO CAPÍTULO “ÉTICA”

¹ *The limits of Love*, 47.

² “Sexuality,” In. *The Examined Life*, 67.

³ Mais precisamente, Judaico-cristã. Para uma defesa mais recente da parte judaica (contra a homossexualidade), vide Dennis Prager, “Homosexuality, the Bible and Us.” Relembra o que o Senhor disse para Moisés em Levítico 20:13.

⁴ Susan Farr, “The Art of Discipline,” 184.

⁵ Diane Vera, “Temporary Consensual ‘Slave Contract,’” 76.

⁶ Karol Wojtyła, *Love and Responsibility*, 126, 129.

⁷ *Being and Nothingness*, parte 3, capítulo 3, seção 2, 404.

⁸ “On Affectionate Relationships,” 209.

⁹ Tradução por Ben Johnson das duas primeiras linhas de “Foeda est in coitu voluptas,” 83. O ponto de Petrônio no restante, depois de condenar o *fazer* (coito), é que a atividade sexual fica melhor quando os parceiros se encostam, se lambem, e se investigam *ad libitum*, sem se preocuparem em fazer o sol de Marvel correr.

¹⁰ *Sexual Desire*, 338.

¹¹ “Prostitution, Exploitation and Taboo,” 533-34.

¹² *Summa theologiae*, 2a2ae, q. 154, a. 2, 213. vide *Suma contra os gentios*, livro 3, parte, 2, capítulo 122, 144-46.

¹³ *On Marriage and Concupiscence*, livro 1, capítulo 1, 99, 106-7.

¹⁴ *Contra Julianum*, 3, 14; citado em *Adam, Eve and the Serpent*, p. 140-42, por Elaine Pagel.

¹⁵ *The City of God*, livro 14, no. 18, 466.

¹⁶ *On Marriage*, livro 1, capítulo 1, 106.

¹⁷ *City of God*, livro 14, no. 16, 464-65; no. 24, 473.

¹⁸ *City of God*, livro 14, no. 10, 457; no. 26, 474-75. Vide Pierre J. Payer, *The Bridling of Desire*, 23-25, 39-40, 203 n. 67.

¹⁹ *On Marriage*, livro 1, capítulo 9, 107, vide capítulo 13, 112; e capítulo 16, 115.

²⁰ *On Marriage*, livro 1, capítulo 16, 115.

²¹ Vide Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, 110-11, 140-41. Payer argumenta que porque, para Agostinho (“que é muitas vezes o bode expiatório para aquilo percebido como opiniões incorretas sobre a atividade sexual”), teria ocorrido o coito no Paraíso se Adão e Eva não tivessem caído. Agostinho admitiu “a bondade natural” da atividade sexual (*Bridling of Desire*, 24). Não estou convencido. Poderia ter havido o coito sexual porém sem excitação corporal, concupiscência, ou acessos de desejo, então Agostinho acaba reconhecendo como bom e natural nada sexualmente valoroso para nós. Continua merecendo ser o bode expiatório.

²² W. M. Alexander, “Sex and Philosophy in Augustine,” 208; *On Marriage*, livro 1, capítulo 14, 113.

²³ “Que nem todo o coito sexual é pecado,” In. *Suma contra os gentios*, livro, 3, parte 2, capítulo 126, 155-56.

²⁴ Esta é a versão *King James* da Bíblia. A versão *New International* é mais explícita: ³O marido deve cumprir seu dever conjugal para com sua mulher; assim como a mulher deve cumprir seu dever conjugal para com seu marido. ⁴O corpo da mulher não pertence somente a ela, mas também ao seu marido. Da mesma forma, o corpo do marido não pertence somente a ele, mas também à sua mulher. ⁵Não vos priveis do outro exceto com consentimento mútuo e por um determinado período, para que possais vos dedicar à oração. Depois, juntai-vos novamente para que o Satanás não vos tente por causa de vossa falta de controle de vós mesmos.

²⁵ Sócrates: “não se deseja aquilo que falta” (Platão, *o Simpósio* 200b; Hamilton, 76). A inocência de João Paulo é divertida: “A continência conjugal é muito mais difícil do que a continência fora do casamento, porque os parceiros se acostumam com o coito... Uma vez que o coito se torna um hábito,

e cria-se uma inclinação constante, surge uma necessidade mútua de praticar o coito” (*Amor e Responsabilidade*, 237).

²⁶ “On the Connection of Sex to Reproduction,” 40.

²⁷ Margaret A. Farley conclui seu ensaio “Ética Sexual” com a afirmação moralista e triunfante de que “cada vez mais teóricos estão chegando à conclusão de que o desejo sexual sem amor interpessoal leva à decepção e ... à insignificância” (1587). Finalmente alguém está conseguindo alcançar aqueles teóricos que já concluíram que o desejo sexual *com* amor leva à decepção e à insignificância.

²⁸ Este foi meu argumento durante um café da manhã para discutir “Uma Defesa Católica da Pornografia,” na Saint John’s University and College of Saint Benedict, 4 a 5 de dezembro de 1985.

²⁹ Compare o conteúdo igualitário de 1 Coríntios, Cap. 7, vers. 4 com o conteúdo patriarcal de Efésios, Cap. 5, vers. 22-33.

³⁰ *Lectures on Ethics*, 166-67.

³¹ C. H. Whiteley e Winifred N. Whiteley, *Sex and Morals*, 80, vide H. Tristram Engelhardt, Jr., “*Having Sex and Making Love*,” 64 n. 2. Susan T. Nicholson escreve que Aquino “não hesite em chegar à conclusão de que o estupro (no qual o esperma é depositado) é um pecado menor que o “sexo anti-natural com a esposa” (*Abortion and the Roman Catholic Church*, 8).

³² Aqui (q. 154, a. 1) Aquino se refere ao adultério como sendo moralmente errado, não porque viola as relações entre os homens. Porém, se a monogamia faz parte do desígnio natural, então o adultério não seria anti-natural e portanto moralmente errado pelos dois motivos? Com efeito, o adultério poderia ser errado por *três* motivos, como do caso de X e Y estarem casados com outras pessoas e terem relações homossexuais entre si. Em contraste, um homem solteiro que tem relações heterossexuais com uma mulher casada está apenas cometendo um ato incorreto – ele está ofendendo o marido dela. Ela, contudo, está cometendo dois atos incorretos – ofendendo o marido dela e a natureza. Caso houvesse coito anal, o escore de imoralidade dele pularia para dois e o dela para três.

Visto que tem tipos diferentes de adultério, não fica claro se Aquino está se contradizendo (conforme alegado por John Boswell, em *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, 324) quando afirma, de um lado, que o matrimônio sexualmente monógamo faz parte do desígnio natural (e portanto a fornicação adúltera é anti-natural e um pecado mortal; *Summa theologiae*, 2a2ae, q. 154, a. 2, 213) e, por outro lado, que o adultério é apenas uma violação das relações corretas entre os homens (e, por ser natural, é apenas um pecado venal). Para Aquino, isto é, pode existir uma diferença entre o adultério de um homem casado *antes* dele ter filhos com a esposa dele (um pecado venal que viola as relações corretas entre os homens) e *depois* de ter filhos com ela (acrescenta-se o pecado mortal de violar a naturalidade de uma monogamia divinamente designada para fins de procriação).

³³ Sobre “bestialidade” e “bestial” em Aquino, vide John T. Noonan, *Contraception*, 225, 241; e Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, 323 n. 69.

³⁴ *On Marriage*, livro 1, capítulo 17, 116.

³⁵ *Suma contra os gentios*, livro 3, parte 2, capítulo 122, 144.

³⁶ Vern L. Bullough e Bonnie Bullough, *Sexual Attitudes*, 128.

³⁷ Nicholson acha que Aquino estendeu sua análise da relação sexual estéril para abranger a contracepção: ambas são permissíveis (*Abortion*, 8-9); Farley afirma que Aquino se opôs à contracepção ... porque não tinha como propósito a procriação” (“Sexual Ethics,” 1580); Paul Simmons acha que a contracepção não é, para Aquino, anti-natural porém ainda é errada, visto cai na mesma categoria de mau que o incesto e o estupro (“Theological Approaches to Sexuality,” 202); Noonan depende no trecho que citei de *Suma contra os gentios* para argumentar que, para Aquino, a relação sexual com contraceptivo é anti-natural (*Contraception*, 242).

³⁸ “*Humanae vitae*” in Baker e Elliston, autores, *Philosophy and Sex*, 2ª ed., 172-173.

³⁹ O médico Joseph Glenmullen tinha um paciente chamado David que perdia a ereção sempre que colocava um preservativo, “porque,” dizia David, “isto exporia a carnalidade do ato sexual” (*The Pornographer’s Grief*, 77). O problema dele é uma variação do problema da mulher que resiste a levar camisinhas na bolsa.

⁴⁰ *Love and Responsibility*, 239; vide 228, 236-36.

⁴¹ *Love and Responsibility*, 235. Robert Solomon expressa uma opinião semelhante em “Sexual Paradigms,” In. Soble, autor, *Philosophy of Sex*, 2ª ed., 55, 58.

⁴² *On Marriage*, livro 1, capítulo 17, 116. Noonan chama este trecho “fundamental” de “veemente” (*Contraception*, 120).

⁴³ Vide Noonan, *Contraception*, 120, 447.

⁴⁴ “On Christian Marriage,” 37, 39.

⁴⁵ *Love and Responsibility*, 283.

⁴⁶ *Sex and Reason*, 269.

⁴⁷ Esta comparação sugere que um casal poderia se abster periodicamente das relações sexuais e fim de torná-las excitantes novamente ao contrariar o acesso paulino. Será que o método da tabelinha realmente foi proposto como solução para o dilema de Paulo?

⁴⁸ *Love and Responsibility*, 241; vide 242. Antes de apresentar esta solução, João Paulo reconheceu as objeções a outras formulações que mencionei (235, 240).

⁴⁹ Em sua encíclica “*Evangelium vitae*” de 1995, João Paulo desconsidera a solução cândida (e até brilhante) apresentada em *Love and Responsibility* e volta para uma versão insustentável de “métodos naturais de se regular a fertilidade.” Agora elogia a ciência médica por tornar possível que o marido e a mulher saibam com maior precisão em que momento durante o ciclo dela podem ter relações sexuais sem correr o risco de engravidar (722).

⁵⁰ Os adúlteros Drenka e Mickey, de Philip Roth “eram capazes de eroticizar tudo... menos seus esposos” (“*The Ultimatum*,” 126).

⁵¹ Sylvère Lotringer, *Overexposed*, 88-89, 122. Para técnicas de condicionamento utilizadas para criar excitação com relação a atos ou coisas que antes não excitavam (por exemplo, botas de couro preto utilizadas por mulheres), vide Edward C. Nelson, “*Pornography and Sexual Aggression*,” 183-87; Dolf Zillmann, *Connections between Sex and Aggression*, 183. Para técnicas utilizadas para ajudar gays “insatisfeitos” a conseguir atingir a heterossexualidade, vide Mark F. Schwartz e William H. Masters, “*The Masters and Johnson Treatment Program*.”

⁵² “*Beyond Bisexual*,” 512 (itálicos omitidos). A “orgia em Pasadena” de Guy Sircello é uma rival à exuberância de Sprinkle (“*Beauty and Sex*,” In. Soble, autor., *Philosophy of Sex*, 2ª ed., 117-118). (Uma fotografia provocante de Sra. Sprinkle se encontra In. Kate Ellis et al., autores, *Caught Looking*, 93). Para uma filosofia sexual pluralista, vide Irving Singer, *The Goals of Human Sexuality*.

⁵³ *Sex and Destiny*, 140-147.

⁵⁴ Joseph A. Diorio, “*Sex, Love and Justice*,” In. Soble, autor, *Eros, Agape and Philia*. 276. Dois estudos recentes sobre a sexualidade sob a ótica cristã que levam o amor muito a sério, e portanto acabam abençoando uniões homossexuais, foram feitos por Patrícia Jung e Ralph Smith, *Heterosexism*; e Christine E. Gudorf, *Body, Sex and Pleasure*.

⁵⁵ Craig R. Dean, “*Fighting for Same Sex Marriage*,” 276. In. Idem, “*Gay Marriage*,” os benefícios econômicos parecem ser mais importantes que o “direito de amar” (113).

⁵⁶ *Gays/Justice*, 113.

⁵⁷ “*Sexual Behavior*,” In. Soble, autor., *Philosophy of Sex*, 2ª ed., 70.

⁵⁸ Abaixo discuto sobre as opiniões de Robin Morgan and Robin West a respeito de coerção. Para um posicionamento extremo, vide Charlene L. Muehlenhard e Jennifer L. Schrag, “*Nonviolent Sexual Coercion*,” no qual as autoras descrevem formas como “as mulheres são coagidas a fazerem sexo sem querer” que são “mais sutis” que o estupro violento (115). Entre estas são a heterossexualidade compulsória (116-17), o status social (119), pressão verbal (122-23), e a “discriminação contra lésbicas” (121).

⁵⁹ “*Abortion: Is a Woman a Person?*” In. *Beginning to See the Light*, 209. Na versão revisada deste ensaio publicada em Ann Snitow et al., autores., *Powers of Desire*, “Em 1979” foi substituído por “Cento e cinquenta anos depois de Freud” (474). Isto é errado; Freud viveu de 1856 a 1939, então 150 anos depois de Freud abrange o período de 2006 a 2089. O erro se repete em Janet A. Kourany et al., autores, *Feminist Philosophies*, 85.

⁶⁰ Sidney Callaghan, “*Abortion and the Sexual Agenda*,” 238.

⁶¹ *Feminism Unmodified*, 144-45; vide *Toward a Feminist Theory of the State*, 190, e “*Liberalism and the Death of Feminism*,” 6-7. Andréa Dworkin relata solidariamente que as mulheres conservadoras acham que o aborto “reduz as mulheres a uma foda” (*Right-Wing Women*, 103).

- ⁶² “Abortion and the Sexual Agenda,” 237-38.
- ⁶³ Russell Vannoy, *Sex without Love*.
- ⁶⁴ *Marriage and Morals*, 227-28.
- ⁶⁵ Brownmiller, contudo, fala do estupro como sendo tanto um ato violento como um ato sexual; vide *Against our Will*, capítulo 12.
- ⁶⁶ *Feminism Unmodified*, 233; vide *Toward a Feminist Theory of the State*, 132, 286 n. 63. Porém MacKinnon alega que comparar sexo e violência também dá a idéia errada: fazer isso oculta a violência e a natureza coerciva da sexualidade “normal” no patriarcado (*Sexual Harassment of Working Women*, 218-19; *Feminism Unmodified*, 160; *Toward a Feminist Theory*, 127, 137, 140, 150, 172-74, 211). A distinção entre o estupro e o intercurso sexual consentido é “difícil de sustentar” (*Toward a Feminist Theory*, 146).
- ⁶⁷ John Stoltenberg concorda com MacKinnon, e acrescenta mais um ponto: “hoje está na moda presumir que um ato esteja mais ou menos fora dos confins da investigação ética se em qualquer momento do mesmo tiver ereção ou ejaculação” (*Refusing to be a Man*, 47), isto é, sobretudo se o prazer sexual masculino está envolvido.
- ⁶⁸ Alfred Kinsey et al., *Sexual Behavior in the Human Male*, In. Martin S. Weinberg, autor, *Sex Research*, 75.
- ⁶⁹ *Symposium*, 183a-b; Hamilton, 49.
- ⁷⁰ “Adultery,” In. Soble, autor, *Philosophy of Sex*, 2^a ed., 192.
- ⁷¹ In. Mariam Allott and Robert H. Super, autores, *Matthew Arnold*, 132.
- ⁷² “The Principals of Social Freedom,” 17.
- ⁷³ Livro 3, parte 2, capítulo 122, 142.
- ⁷⁴ J. F. M. Hunter, *Thinking about Sex and Love*, 28, 111-12.
- ⁷⁵ *Lectures on Ethics*, 169-71.
- ⁷⁶ *Summa theologiae*, q. 154, a. 12, 248.
- ⁷⁷ *City of God*, livro 15, nº 16, 500-501, Vide Jerome Neu, “What is Wrong with Incest?”
- ⁷⁸ Vide Timo Airaksinen, “The Style of Sade.”
- ⁷⁹ *The Nature and Evolution of Female Sexuality*, 137-39.
- ⁸⁰ Simon LeVay, *The Sexual Brain*, 105-30; Dean Hamer e Peter Copeland, *The Science of Desire*; Chandler Burr, “Homosexuality and Biology”; David Nimmons, “Sex and the Brain”; *Scientific American* (may 1994); vide também as notas do capítulo 4, abaixo, e Edward Stein, “The Relevance of Scientific Research about Sexual Orientation to Lesbian and Gay Rights” (que argumenta que não tem relevância nenhuma).
- ⁸¹ *Body, Sex and Pleasure*, 65. Porém, um Deus genuinamente bom segundo o autor de *Deep Throat*, o teria colocado alhures.
- ⁸² “A Philosophical Analysis of Sexual Ethics,” 9-10. Belliotti repete isso em *Good Sex*, 233-42.
- ⁸³ *On the Basis of Morality*, 60.
- ⁸⁴ “Adult-Child Sex.”
- ⁸⁵ “A Thorny Issue,” 20.
- ⁸⁶ *Sexual Democracy*, 233; vide minha crítica.
- ⁸⁷ “Critique,” 454; “Not-Knowing,” 48.
- ⁸⁸ Vide a discussão sensitiva de Jeffrey Weeks sobre o sexo entre adultos e crianças, *Sexuality and its Discontents*, 223-31. O tratamento auto-intitulado “pós moderno” e “pragmático” por Steven Seidman (*Embattled Eros*, 200-205) é pomposo e prosaico.
- ⁸⁹ “What’s Wrong with Prostitution?”
- ⁹⁰ *Marriage and Morals*, 122.
- ⁹¹ *Sex and Reason*, 389.
- ⁹² *Going too far*, 166. Em 1874 Victoria Woodhull havia escrito, “Noite após noite... milhões de mulheres casadas pobres, desgostosas e sofridas são compelidas a servir a lascívia de maridos insaciáveis, mesmo quando cada instinto do corpo e cada sentimento da alma se revoltam em repugnância e ódio” (“Tried as by Fire,” 8).
- ⁹³ Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?* 126.
- ⁹⁴ Alison Jaggar, “Prostitution,” In. Soble, autor, *Philosophy of Sex*, 2^a ed., 272; Kathleen Barry, *The Prostitution of Sexuality*, 37.

⁹⁵ *The Second Sex*, 525. Vide MacKinnon, *Feminism Unmodified*, 180.

⁹⁶ Hilda Hein acha que a degradação é errada mesmo quando consensual (“Sadomasochism and the Liberal Tradition,” 77):

Degradar alguém, mesmo com... o consentimento daquela pessoa, é *endossar* a degradação das pessoas. É afirmar que o abuso das pessoas é *aceitável*. Porque se algumas pessoas podem ser humilhadas... todos podem ser... Fazer de si uma vítima voluntariamente é endossar o estado de vitimização implicitamente para os outros.

Se a degradação consensual de fato endossa, o que exatamente está sendo endossado? O beijo consensual não endossa o beijo não consentido, então a degradação consensual endossa apenas a degradação consensual. Ademais, a degradação consensual pode até não endossar nada. Duas pessoas podem se entregar à degradação consensual sem endossá-la diante de outras pessoas, visto que o mero fato de fazer algo não necessariamente é uma recomendação para os outros assim fazerem. Posso mastigar um lápis sem recomendar que os outros também façam isso e também sem endossar que se enfiem lápis não solicitados nas bocas de outras pessoas.

⁹⁷ *Going Too Far*, 168.

⁹⁸ “The Harms of Consensual Sex.”

⁹⁹ “Plain Sex,” In. Soble, autor, *Philosophy of Sex*, 2^a ed., 87. Vide princípios parecidos em Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 31; e Bernard Baumrin, “Sexual Immorality Delineated,” In. Baker e Elliston, autores, *Philosophy and Sex*, 2^a ed., 303-4.

¹⁰⁰ Michael Ruse, *Homosexuality*, 185.

¹⁰¹ *Lesbian Choices*, 221.

¹⁰² *Love and Responsibility*, 30; vide 84.

¹⁰³ Vide Alan Soble, “Union, Autonomy and Concern.”

¹⁰⁴ “Between Consenting Adults,” 269-70.

¹⁰⁵ Woodhull, “Principles of Social Freedom”; e idem, “Tried as by Fire.”

¹⁰⁶ “A Philosophical Analysis,” 11.

¹⁰⁷ *Toward a Feminist Theory*, 183, vide 181.

¹⁰⁸ Vide Timothy Perper e David L. Weis, “Proceptive and Rejective Strategies,” 462.

¹⁰⁹ Belliotti repete seu conselho “na dúvida, pergunte” em *Good Sex*, 106-7.

¹¹⁰ *Real Rape*, 97-98.

¹¹¹ Não estou convencido que estes exemplos captam o significado do comentário de Estrich, de que algumas mulheres que dizem sim diriam não *se elas pudessem*. Ela faz o ponto em outra obra: “muitas mulheres que dizem ‘sim’ na verdade não estão escolhendo livremente, estão se submetendo porque sentem que lhes falta o poder de dizer ‘não’” (“*Rape*,” 177). Stephen J. Schulhofer (“The Gender Question,” 308-9) discute casos em que “sim” não significa “sim”: o homem obtém o consentimento com base em fraude e engano. Parece que Estrich não tem estes casos em mente.

¹¹² “Do Women Sometimes Say No When They Mean Yes?” 872. Vide Neil Gilbert, “Realities and Mythologies of Rape,” 9.

¹¹³ “Coercion and Rape,” 365.

¹¹⁴ Carole Pateman (“Women and Consent,” 162) argumenta pelo contrário, colocando que se os homens não aceitam que “não” significa “não,” não têm o direito de supor que “sim” signifique “sim.”

¹¹⁵ Muehlenhard e Hollabaugh, “Do Women Sometimes Say No,” 878.

¹¹⁶ Cito a partir de um exemplar da “Política de Ofensas Sexuais” e a introdução à mesma, enviados para mim em 1994 do gabinete do reitor da Universidade de Antioch. A numeração e a seqüência das cláusulas foram feitas por mim. A política tem a intenção de ser neutra no que diz respeito a gênero, permitindo a possibilidade de estupro homossexual e o estupro de um homem por uma mulher.

¹¹⁷ Jacqueline D. Goodchilds e Gail L. Zellman, “Sexual Signaling,” 236. “Os homens têm uma visão mais sexualizada do mundo que as mulheres, atribuindo mais significado sexual a um amplo leque de comportamentos” (239). Vide Antonio Abbey, “Sex Differences in Attributions.”

¹¹⁸ Pelo menos sete vezes na política e na introdução à mesma, consta que o consentimento à atividade sexual deve ser verbal. A política desvia apenas uma vez desta fórmula: “a pessoa com

quem se inicia contato/condução sexual tem a responsabilidade de expressar verbal e/ou fisicamente sua disposição, ou indisposição, sempre que razoavelmente possível.” Visto que a grande maioria da política insiste que o consentimento seja verbal, descarto esta única frase inepta e possivelmente contraditória. Além disso, o uso da palavra “razoavelmente” quase destrói o poder da política de solucionar nossos problemas *acerca* da razoabilidade.

A política também afirma, “Se o contato sexual... *não* for mútua e simultaneamente iniciado, então a pessoa que inicia o contato sexual... é responsável por obter o consentimento verbal do(s) outro(s) indivíduo(s) envolvido(s)” (grifo meu). A partir da afirmação de que quando a iniciação mútua e simultânea está ausente, faz-se necessário o consentimento verbal, não segue (e a política não assevera) que quando a iniciação mútua e simultânea está presente, pode-se descartar o consentimento verbal. Alegar o contrário – isto é, negar com base *nisso* que a política de Antioch sempre requer o consentimento verbal – é cometer um equívoco lógico elementar. De qualquer forma, se de fato vamos entender que a política de Antioch representa uma abordagem nova e interessante dos problemas que estamos discutindo, não devemos interpretá-la como afirmando que algo como “iniciação mútua e simultânea” possa cancelar a necessidade de se ter o consentimento verbal. A pessoa que subjetivamente não tem dúvidas de que a outra pessoa esteja consentindo, embora esteja enganada a este respeito, é a pessoa que supõe que sua iniciação está sendo retribuída mútua e simultaneamente pela outra pessoa, e novamente está enganada. Assim, as boas intenções da política de Antioch se tornariam vítimas das mesmas ilusões psicológicas e morais que solaparam o princípio de Belliotti, “na dúvida, pergunte.” Com efeito, a política de Antioch ficaria simplesmente diminuída à tolice enfadonha deste velho e gasto conselho.

¹¹⁹ Perper e Weis, “Proceptive and Rejective Strategies,” 476.

¹²⁰ “Date Rape,” 239.

¹²¹ Ser insistente é igual a “coerção”? Morgan diria que sim, West diria que não. A categoria de “homens sexualmente coercivos” assim definida por Mary Koss inclui aqueles que conseguem uma relação sexual “depois de discussões contínuas” ou através de declarações falsas de amor (Mary P. Koss e Kenneth E. Leonard, “Sexually Aggressive Men,” 216; vide Gilbert, “Realities and Mythologies,” 7).

¹²² Vide Patrick D. Hopkins, “Rethinking Sadoomasochism.”

¹²³ “Good Sex.”

¹²⁴ A política de Antioch pouco faz para tornar específica a “solicitação específica” da cláusula A4, então a política fica vulnerável a gracejos, do tipo:

X: Posso te beijar?

Y: É claro.

[Y disponibiliza sua boca; X introduz sua língua profundamente na cavidade oral de Y. Y se afasta repentinamente]

Y: Não falei que poderia me dar um beijo de *língua*!

Outra piada, a epígrafe do capítulo 9 do livro de Susan Haack, *Evidence and Inquiry* (182), trata de uma troca de palavras entre os atores Jane Russell e Fred Astaire:

Jane: Pela última vez, você me ama, ou não?

Fred: EU NÃO TE AMO!

Jane: Pare de enrolar, eu quero uma resposta *direta*.

A professora Haack dá os créditos a David Stove por este relato.

¹²⁵ Assim afirma a política: “o consentimento deverá ser claro e verbal (isto é, é preciso dizer: sim eu também quero beijar você).”

¹²⁶ Jennifer Wolf, “Sex by the Rules,” 258.

¹²⁷ “Sex and Reference,” 42.

¹²⁸ Pateman, “Women and Consent,” 150.

¹²⁹ Alguns adolescentes (de ambos os sexos) acham que a raiva e a agressão masculinas se justificam se uma moça dá para trás num acordo sexual (Goodchilds e Zellman, "Sexual Signaling," 237, 241-42.

¹³⁰ Carolyn M. Shafer e Marilyn Frye, "Rape and Respect," 342.

¹³¹ George Bataille, *Story of the Eye*, 8.

UNIVERSIDADE GAMA FILHO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

“SEXUALIDADE, ÉTICA E O PRINCÍPIO DO CONSENTIMENTO EM ALAN SOBLE” Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada por **Antonio Luiz Martins dos Reis** em 22 de setembro de 2006 ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UGF-RJ, e aprovada pela Comissão Julgadora formada pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Maria da Penha Felício dos Santos de Carvalho
(Orientadora)
Universidade Gama Filho – UGF

Prof. Dr. Filipe Ceppas de Carvalho e Faria
Universidade Gama Filho – UGF

Profa. Dra. Araci Asinelli da Luz
Setor de Educação/UFPR

Rio de Janeiro, 22 de setembro de 2006

Prof. Dr. Edson Peixoto de Resende Filho
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia