
Sexualidade, ética e feminismos – velhos e novos dilemas

Alexnaldo Teixeira Rodrigues¹

Resumo

Este artigo reflete sobre a articulação entre sexualidade, ética e feminismos, no sentido de que esses campos convergem para definir comportamentos, atitudes e valores das pessoas em todo o mundo. A pesquisa é bibliográfica, realizada a partir de obras de cunho científico-filosófico no tocante à sexualidade. Decerto, a ética sexual possibilita às pessoas descobrir e ressignificar normas de conduta sexual satisfatórias para si, ao mesmo tempo em que se compromete com o respeito e a importância do universo partilhado. Como resultado, foi possível demarcar que a articulação desses campos contribui para a efetivação de práticas pedagógicas que atendam a demandas pessoais e sociais, na medida em que rompem com uma moral de imperativos heterônomos e cria condições para o enfrentamento de novos.

Palavras-chave: Sexualidade; Ética; Feminismos; Alteridade; Condutas.

Sexuality, ethics and feminisms – old and new dilemmas

Abstract

This article reflects on the articulation between sexuality, ethics and feminism, in the sense that these fields converge to define behaviors, attitudes and values of people all around the world. The research is bibliographical, carried out from works of a scientific-philosophical nature regarding the dimension of sexuality. Certainly, sexual ethics allows people to discover and reframe standards of sexual conduct that are satisfactory for themselves, while at the same time committing to respect and the importance of the shared universe. As a result, it was possible to demarcate that the articulation of these fields contributes to the realization of pedagogical practices that meet personal and social demands, as they break with a moral of heteronomous imperatives and create conditions to face new ones.

Keywords: Sexuality; Ethics; Feminisms; Otherness; Conduct.

Introdução

Sexualidade e Ética são dois constructos que perpassam a história e se fazem presentes incisivamente na educação das pessoas, em especial da juventude. Vivências da sexualidade com ética permitem o entendimento e a tomada de decisões sobre o que é desejado em contraposição ao que é permitido e possível, entre as experiências agradáveis e oportunas e as pouco ou nada afetivas e admissíveis.

Para o alcance do objetivo de articular sexualidade, ética e feminismo, de modo a

¹ Fundação Visconde de Cairu, Salvador, alexnaldotr@yahoo.com.br/ alexnaldo@cairu.br.

evidenciar, ou não, se esta articulação contribui para a efetivação de práticas pedagógicas que atendam a demandas pessoais e sociais, valemo-nos de teóricos como Freud (2016), Reich (1991), Foucault (1980), Platão (1995), Aristóteles (2009), Reale e Antiseri (1990), Wolf (2014), Soble (2016) e Green e Bigun (1995). Ademais, utilizamos como metodologia, uma pesquisa de natureza bibliográfica onde foram analisadas obras de cunho científico-filosófico sobre as ações humanas no tocante a dimensão da sexualidade. Os dados coletados conduziram à elaboração deste artigo comportando reflexões sobre sexualidade, integrando-a como campo teórico ao campo da ética, sobre o feminismo e seu olhar sobre a sexualidade.

Refletindo sobre sexualidade

A sexualidade é uma dimensão humana construída discursivamente, integrada ao sexo, e transcendendo-o. Pautada na matriz biológica (sexos: genético, gonadal, ductal, genital e somático) se efetiva sob a influência da mente e do psiquismo dos indivíduos, das tramas familiares e dos constructos sociais dos padrões de gêneros, dos costumes e rituais das culturas, dos caminhos percorridos por cada pessoa e das relações sociais e de poder de uma determinada sociedade.

Assim considerada, admitimos que a sexualidade humana resulte de uma construção social marcada pela história, situada na cultura e que vai além dos limites das manifestações do corpo, em especial, da genitalidade e da reprodução. Sexualidade “[...] é muito mais do que ter um corpo capaz de procriar e externar desejos sexuais; implica em intimidade, afeto, emoções, sentimentos e bem-estar individual, marcadamente resultantes, também, da história de vida de cada pessoa” (FAGUNDES, 2011, p.101).

Para chegarmos às atuais concepções de sexualidade humana, muito contribuíram os estudos de Sigmund Freud (1856 – 1939), Wilhelm Reich (1897 – 1957) e Michel Foucault (1926 – 1984).

As concepções de Freud sobre sexualidade foram evidenciadas no livro *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, editado primeiramente em 1905, onde ele teoriza sobre o desenvolvimento psicosssexual, afirmando que a sexualidade é uma disposição psíquica

universal, inerente à própria condição humana, que se manifesta desde a infância, em estágios sucessivos e crescentes em complexidade, muito importantes para o desenvolvimento da pessoa (FREUD, 2016). Nesta obra, Freud defende a superioridade da sexualidade genital em termos de desenvolvimento, sobre a sexualidade infantil, mais difusa e restrita; introduz, também, conceitos importantes como o complexo de Édipo, a inveja do pênis e a ansiedade da castração (FREUD, 2016).

A concepção de sexualidade de Freud é ampliada e radicalmente diferente da concepção naturalista predominante em séculos anteriores, em que este constructo não existia. Até então era considerado o sexo e a normalidade sexual, definidos pela vivência e erotismo da pessoa adulta e a consumação do ato sexual visando à reprodução.

Os principais aspectos resultantes dos estudos de Freud são: 1. A sexualidade humana se manifesta desde o nascimento e não apenas a partir da puberdade como afirmavam as ideias dominantes da época; 2. As manifestações da sexualidade evoluem em estágios, até chegar à sexualidade adulta, quando as funções de reprodução e de obtenção de prazer podem estar ou não associadas, tanto na mulher como no homem. Esta concepção contradizia as ideias predominantes de que o sexo estava vinculado, exclusivamente, à reprodução; 3. Os instintos sexuais possuem uma energia a qual nomeou de “libido” - impulso vital do desejo e do prazer, que assegura a autopreservação da espécie humana.

Um colaborador de Freud, Wilhelm Reich (1991), rompeu com seu inspirador e deu prosseguimento à criação e ampliação de ideias próprias acerca do corpo, sexualidade e prazer. Para ele, a maturidade da pessoa humana decorre da experimentação da satisfação sexual ou seja, da vivência plena da sexualidade e sua potencialidade orgástica. Estabeleceu conexões entre corpo, linguagens, desejo, fixação / (in)satisfação libidinal, repressão sexual, formação do caráter. Ampliou, desta forma, as concepções sobre sexualidade até então dominantes (REICH, 1991).

Neste contexto de ampliação do conceito de sexualidade, referenciamo-nos agora a Michel Foucault para quem a sexualidade não é um dado da natureza, mas um dispositivo histórico, uma rede intrincada de práticas, discursos e técnicas de excitação dos corpos, energização dos prazeres e desenvolvimento de conhecimentos (FOUCAULT, 1980).

Em sua obra de destaque, a *História da sexualidade*, Foucault (1980) vê o sexo como resultante da aprendizagem e da cultura; e a sexualidade como um constructo que determina, reconstrói e transforma, o conceito abstrato de cultura em realidade, produzindo caminhos socialmente valorados que permeiam comportamentos, hábitos e atitudes dos grupos, fortalecendo identidades e valores individuais e, conseqüentemente, sociais.

Aprofundamentos ainda se fazem necessários para se ter uma visão mais abrangente da sexualidade humana. Contudo, para atender aos propósitos deste artigo, o significado que incorporamos da sexualidade humana na contemporaneidade, foi ratificado desde 1975 pela Organização Mundial da Saúde, para a qual a sexualidade é “[...] a integração dos aspectos somáticos, emocionais, intelectuais e sociais do ser sexual, de maneira enriquecedora e que fortaleça a personalidade, a comunicação e o amor”² (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 1975, p.6). Em uma consulta sobre sexualidade, convocada, igualmente, pela Organização Mundial da Saúde — Escritório Regional para a Europa —, em Copenhague, em novembro de 1983, a sexualidade foi definida como o móvel que impulsiona a busca pelo amor, contato, intimidade, e que se expressa na forma de sentir, nos movimentos das pessoas e como elas se tocam e se deixam tocar; o que reforça o entendimento de que a sexualidade influencia os pensamentos, ações e interações, e, dessa sorte, impacta a saúde física e mental das pessoas (LANGFELDT; PORTER, 1986). Este sentido, portanto, integra-se, perfeitamente, com o campo teórico da Ética, que trataremos a seguir.

Ética e sexualidade: integrando dois campos teóricos

A distinção que conta entre a vivência da potencialidade sexual de um animal e do ser humano é que no último transcende-se à determinação natural e instintiva da reprodução. Podemos asseverar que a dimensão biológica não é suficiente para explicar a sexualidade; é mister a função simbólica da linguagem que nos permite penetrar na complexa estrutura do relacionamento sexual, fortemente dependente de valores, mitos, credences e tabus

² “[...] is the integration of the somatic, emotional, intellectual, and social aspects of sexual being, in ways that are positively enriching and that enhance personality, communication, and love”.

(CARIDADE, 1995). É a ordem simbólica que nos introduz em um sistema de significados partilhados que permitem a cada pessoa perceber, interpretar e comunicar o que percebeu, de modo a transformar a si mesmos e o que está a seu redor.

“É a sexualidade [, neste âmbito simbólico,] que nos revela a desconcertante — ou inexistente — relação entre nosso corpo e nosso eu ou individualidade” (SOBLE, 2013, p.949). Entretanto, ela não é apenas a parte integrante e intercomunicante da pessoa consigo mesma, porém também com outrem. A dimensão social da existência e a anatomofisiologia do corpo humano apontam para o fato que a atividade sexual é seguida de uma dupla vulnerabilidade: a física — em razão do contato e/ou impacto de outrem e tendência a se deixar invadir —, e uma fragilidade psicológica diante do olhar, riso, aversão ou traição alheia (SOBLE, 2013). Nesse sentido, a sexualidade “[...] defronta-nos igualmente com nossos inexprimíveis fantasmas e medos, com as ambiguidades de nossa história e frágeis esperanças” (SOBLE, 2013, p.949); e dado que a sexualidade nos coloca, como mencionamos inicialmente, no domínio da relação com o outro, ela já impõe considerações de tipo moral. Além disso, pode trazer inúmeras consequências (vida de uma criança in útero e após o nascimento, a transmissão de doenças, alegrias extasiantes, mas também ciúme, angústia, desejos, rancor e tristeza) (WOLF, 2014; SOBLE, 2013).

Em verdade, há uma tendência de tomar a ética, em geral, como uma disciplina normativa de códigos e prescrições cheias de censuras, regras, interditos e ameaças de punição — o que é um tremendo equívoco. A ética, em uma evocação de sua definição clássica, apresentada por Valls (1999), consiste no estudo ou reflexão científico-filosófica sobre as ações humanas, que tem por princípio a distinção entre o bem e o mal. A ética sexual, em particular, diz respeito a uma desafiadora e exigente disposição de análise das considerações morais aplicadas aos relacionamentos, condutas e práticas sexuais humanas que dizem respeito não apenas aos padrões pessoais, mas também à comunidade; sem cair na categorização de condutas, elaboração de tipologias classificatórias, normatizações rígidas e, conseqüentemente, acusadoras de anomalias das práticas sexuais, frequentemente, consideradas como anormais, desviantes, marginais, ilegais e prejudiciais ao bem-estar pessoal e social. Ela não se circunscreve a estabelecer proibições nem mesmo a sugerir que a atividade sexual esteja fora

da alçada da moralidade a partir da implausibilidade das proibições ou quando a atividade sexual não envolva violação dos interditos morais genéricos concernentes à coerção, engodo, danos, insensibilidade e assim por diante. A ética sexual deve nos ajudar a operar com um “[...] registro moral em questões sexuais que vai além das proibições do convencionalismo conservador, mas que se dá em terreno próprio, e não no chão das ‘proibições morais genéricas’” (WOLF, 2014, p.732).

Ela consiste em auxiliar as pessoas na descoberta de normas de conduta sexual satisfatórias para si, ao mesmo tempo que comprometidas com o respeito e a dignidade da pessoa humana, frisando a importância do universo partilhado que é nossa sexualidade. Ela deve auxiliar a refletir sobre o que devemos uns aos outros no sentido de relações de cuidado e preocupação benevolente. Assim,

[...] independente de maiores compromissos filosóficos com quaisquer doutrinas, o próprio conteúdo do nosso desejo só é tornado explícito quando reconhecemos o que lhe dá sentido — o outro ser humano que é objeto de nosso desejo, porque é ser humano, do ponto de vista normativo, nunca pode ser tratado como mero objeto (WOLF, 2014, p.731).

É certo que as modificações dos padrões culturais inspiraram e inspiram tanto novas compreensões éticas quanto determinam, por sua vez, uma nova vivência da sexualidade (WOLF, 2014; JUNGES, 1995), e, por conseguinte, renovadas indagações sobre o comportamento sexual. Consoante Wolf (2014), a resposta às sutis e complexas questões sobre ética sexual são passíveis de serem refletidas mediante a conjunção de uma análise histórica e o exame das concepções e teorias éticas que “[...] acabaram por constituir a intrincada teia de valores, normas e práticas que determinou a condução da vida privada e social dos seres humanos ao longo dos séculos” (WOLF, 2014, p.712). O concurso da informação histórica e o escrutínio dos resíduos normativos nas questões da sexualidade humana nos oferecem, então, um instrumental para uma reflexão sobre o assunto.

Evidentemente, dada as dimensões deste trabalho, não pretendemos estabelecer, aqui, uma descrição exaustiva das diferentes concepções éticas e vivências sexuais ao longo da história. Mas, ressaltamos pontos considerados marcantes como, por exemplo, a tensão entre

puritanismo sexual e liberação sexual que se constitui num mero artifício teórico, não natural e nem com correspondente substrato na realidade (WOLF, 2014). A oscilação entre o *vigiar e proibir* e *tudo permitir* — bem como as gradações destes posicionamentos, e que também compõem este tensionamento —, não significa o aniquilamento de um dos polos, todavia a hegemonia de um deles ao longo de dado momento histórico-sociocultural.

Dadas as referidas explicações, podemos considerar que mais de cinco séculos antes de Cristo, os pitagóricos — com os estoicos e os epicuristas —, lançavam a base de uma das tendências da sexualidade do Ocidente, a saber: o ascetismo, ou seja, um estilo de vida virtuoso pautado na limitação e renúncia dos prazeres físicos e psicológicos, acreditando ser este o meio para atingir o equilíbrio moral e espiritual.

Os pitagóricos ensinavam um marcado dualismo entre o corpo humano mortal e a alma humana imortal. Eles tinham uma vívida crença na unidade de toda a vida; ensinavam que as almas individuais eram fragmentos da divina, da alma universal. Além da crença na imortalidade da alma, sustentavam a doutrina da *metempsicose*, isto é, “[...] a doutrina segundo a qual a alma, devido a uma culpa originária, é obrigada a reencarnar-se em sucessivas existências corpóreas [...] para expiar aquela culpa” (REALE; ANTISERI, 1990, p.45). O fim último da vida, na perspectiva pitagórica, era a preparação para voltar a viver entre os deuses através da pureza espiritual e da libertação da alma do corpo. A doutrina dos pitagóricos conduziu a um considerável desprezo e desconfiança em relação ao corpo e ao sensível, e uma ênfase na alma, no espiritual e no inteligível, influenciando, sobretudo, o pensamento filosófico de Platão (BELIOTTI, 2004).

Em Platão (1995) o dualismo psicofísico subjugava o amor sensível ao amor intelectual, ou em outros termos, as paixões à razão. No diálogo *O banquete* (PLATÃO, 1995), a beleza física, o amor e o erotismo são tematizados, de modo a revelar que na juventude a admiração pela beleza corpórea é algo predominante. Com o desenrolar do diálogo, Platão (1995), através da figura de Sócrates, enaltece o verdadeiro amante que, conforme a sua doutrina, é aquele que amadureceu na compreensão que a beleza da alma é mais preciosa do que a do corpo.

Reale e Antiseri (1990, p.152) acrescentam à compreensão do trinômio beleza, amor e erotismo que “[...] o tema da beleza não se liga ao tema da arte [...], mas vincula-se ao tema do

Eros e do amor entendido como a força mediadora entre o sensível e o supracensível, força que dá asas e eleva, através dos vários graus de beleza, à Beleza metaempírica existente em si”. E como é sabido que, para os gregos, o Belo coincide com o Sumo Bem, ou representa-lhe em algum aspecto, o Eros se constitui como a força que eleva ao Bem e a erótica se revela como o caminho alógico que dirige ao Absoluto (REALE; ANTISERI, 1990).

Um resumo sintético da análise do amor na doutrina de Platão — quanto ao que ele é, sua natureza, o patrocínio que proporciona ao trabalho do filósofo, bem como a descrição que promove a escalada do sensível ao inteligível —, é nos oferecida, também, por Reale e Antiseri (1990, p.152), e, aqui, vale uma menção textual, a saber:

O amor não é nem belo nem bom, mas a sede de beleza e de bondade. O Amor, portanto, não é Deus (somente Deus é belo e bom) nem homem. Não é mortal nem imortal. É daqueles seres demoníacos ‘intermediários’ entre o homem e Deus. Assim, o Amor é ‘filósofo’ no sentido mais denso do termo. A *sophia*, ou seja, a sabedoria, é algo que só Deus possui; a ignorância é propriedade do que está totalmente distante da sabedoria; A ‘filosofia’, ao contrário, é apanágio do que não é nem ignorante nem sábio, do que não possui o saber, mas o aspira, do que sempre busca alcançá-lo e, tendo alcançado, percebe que lhe foge novamente para que, como amante, continue a procurá-lo. O que os homens comumente denominam de amor: o verdadeiro amor é desejo do belo, do bem, da sabedoria, da felicidade, da imortalidade, do Absoluto. O amor dispõe de muitos caminhos que conduzem a vários degraus de bem (toda forma de amor é desejo de possuir o bem definitivamente). O verdadeiro amante, porém, é o que sabe percorrer esses caminhos até o fim, até chegar à visão suprema, ou seja, até chegar à visão do belo absoluto. O grau mais baixo na escala do amor é o amor físico que consiste no desejo de possuir o corpo belo para gerar no belo outro corpo. Esse amor físico já constitui desejo de imortalidade eternidade, ‘[...] porque a geração, realizada na criatura mortal, é perenidade e imortalidade’. Depois, existe o grau dos amantes que se mostraram fecundos, não quanto aos corpos, mas quanto às almas, portadores de germes que nascem e crescem na dimensão do espírito. Entre os amantes na dimensão do espírito se encontram, numa escala de progressão ascensional, os amantes das almas, os amantes da justiça, os amantes das ciências puras. Finalmente, no ápice da escala do amor, encontra-se a visão fulgurante da Ideia do Belo em si, do Absoluto (REALE; ANTISERI, 1990, p.152, 153).

Aristóteles é outro filósofo que “[...] faz uma espécie de síntese de toda sabedoria grega, desde os poetas, os sete sábios, até Pitágoras e Platão — nada em excesso —, colocando a

doutrina do meio termo, que é a ausência do excesso e da deficiência e é a justa medida, como regra suprema da ação moral” (SILVEIRA, 2000, p.15). Aristóteles em um colóquio com os seus predecessores — Sócrates e Platão — retoma a uma pergunta fundamental feita por eles: como se dá a plena realização do homem? Ou dito de outro modo, como podemos realizar o nosso modo de ser próprio, aquilo que somos, de sorte a sermos felizes e atingirmos plenamente nossa *bios*? A resposta do filósofo citado envolve a atividade virtuosa — o que não exclui o desfrute dos prazeres corpóreos (ARISTÓTELES, 2009).

Em *Ética a Nicômaco*, Livro III, Aristóteles (2009) se dedica a uma breve discussão sobre os prazeres corpóreos — em particular, o sexo —, contrapondo o modo como o homem virtuoso e o homem sem virtude desfrutam de tais deleites. No primeiro é notório o exercício da temperança (*sophrosyne*) que é o termo médio entre a devassidão e a insensibilidade; no segundo a ausência total de tal qualidade ou virtude. Para Aristóteles, os prazeres do sexo, assim como os prazeres corpóreos, devem ser satisfeitos evitando os excessos, sobretudo porque o sexo nos lembra da nossa parte animal. Diz-nos o filósofo de Estagira: “A devassidão existe em nós, não enquanto somos Humanos, mas enquanto somos animais. O gozo tido nestas coisas e a absoluta obsessão por eles é bestial” (ARISTÓTELES, 2009, p.77).

Ademais, há uma intrínseca afinidade entre a principal virtude dianoética ou intelectual, que é a prudência (*phrónêsis*), a verdadeira sabedoria prática, e as virtudes éticas como a temperança.

A filosofia prática exige, para ser aprendida com eficácia, certo domínio das paixões, e a *phrónêsis*, para poder subsistir, pressupõe a temperança (*sophrosyne*), pois salva (*sózei*) a *phrónêsis*. O prazer pode corromper os juízos referentes às ações, precisamente por poder induzir a escolher as ações que levem a ele [...]. (SILVEIRA, 2000, p.20-21).

Cortina e Martínez (2005, p.59) acrescentam que a prudência

[...] nos permite deliberar corretamente, mostrando-nos o mais conveniente em cada momento para a nossa vida (não o mais conveniente a curto prazo, mas o mais conveniente para a vida boa em sua totalidade). A prudência facilita-nos o discernimento na tomada das decisões, guiando-nos para a

obtenção de um equilíbrio entre o excesso e a falta [...].

O que é evidente no filósofo de Estagira, e não diferente em seus predecessores, é a defesa de que a razão pode educar a parte apetitiva da nossa alma, inclusive os desejos sexuais, de modo a termos uma vida moral reta (WOLF, 2014, p.716).

Posteriormente, os estoicos postularam que o sentido da vida consistia na obtenção da felicidade, a ser perseguida vivendo “segundo a natureza”. Viver “segundo a natureza” significa, nesta acepção, apropriar-se do próprio ser e de tudo o que é capaz de conservá-lo, evitar aquilo que lhe é contrário, bem como conciliar-se consigo mesmo e com as coisas que são conforme à sua própria essência. Posto que o ser humano não é simplesmente um ser vivente, como os vegetais e animais não-humanos, mas é ser racional, o viver conforme a natureza será um “[...] viver ‘conciliando-se’ com o próprio ser racional, conservando-o e atualizando-o plenamente” (REALE; ANTISERI, 1990, p.261). Assim, a felicidade consiste em viver segundo a razão — o *Logos*. O critério condutor do comportamento humano, por sua vez, seria a tranquilidade interior baseada na autodisciplina e na libertação das paixões; ideal conseguido parcialmente mediante o abandono das coisas materiais e das preocupações físicas por respeito aos interesses ascéticos; enquanto os epicuristas almejavam a imperturbabilidade da mente (*ataraxia*) forjada, em parte, pela supressão dos desejos físicos intensos. “A felicidade consistia apenas no prazer estável ou negativo, ‘no não sofrer e no não agitar-se e, é, portanto, definida como *ataraxia* (ausência de perturbação) e *aponia* (ausência de dor)” (ABBAGNANO, 2010, p.31).

O ideal ascético — no sentido de renúncia, mortificação dos apetites carnis e purgação dos vínculos com o corpo —, herdeiro do dualismo grego, tornou-se predominante no final do século III e início do século IV da era cristã (ABBAGNANO, 2010; GOMES, 2006). Há, justamente, neste período histórico, um estímulo a um controle da atividade sexual até à abstinência, o que, por sua vez, aludia a uma forte disposição para lutar contra a tentação carnal e fugir da luxúria, podendo se fazer uso de autoflagelo.

A sexualização do pecado e o controle da Igreja sobre o corpo havia chegado ao auge com o Maniqueísmo. Mani, seu fundador, teve aos doze anos de idade

em Ctésifon, às margens do Rio Tigre, em 228-229, a primeira de uma série de visões que dariam sustentação a sua doutrina. O cerne da sua doutrina é uma visão dualista radical: o Bem, representado pela luz, em luta permanente contra o Mal, representado pelas trevas. A aplicação do Maniqueísmo sobre o corpo afirma que o espírito é bom e o corpo é mau. Um número cada vez maior de cristãos acreditava que só o deserto era neutro e capaz de domar os desejos pecaminosos do corpo; para lá, portanto, afluíam. Nos lugares montanhosos fixavam suas moradas. Celas simples e parca alimentação, beirando à miséria, só com o necessário para manter a vida do corpo. O ideal do sofrimento e do sacrifício no Cristianismo foi levado ao extremo (GOMES, 2006, p.10).

No quarto século, o pensamento de Santo Agostinho, Bispo de Hipona, reformula as reverberações entre o corpo e a alma, que datam dos tempos pré-cristãos, de uma forma eminentemente nova: não se anima o indivíduo a superar o precário e rebaixado mundo corpóreo (Platão); tampouco a desfrutar do prazer conforme os ditames da razão (Aristóteles); mas, invita o indivíduo a submeter-se ao Deus Todo-Poderoso da Cristandade, a seu Reino e a vida eterna por Ele oferecida (WOLF, 2014). Conforme Gomes (2006, p.11): “Em Agostinho, o corpo deixa de ocupar o lugar de ‘lobo mau’ da espécie, onde o tinham colocado as concepções gnósticas e maniqueístas, para tornar-se parte indissolúvel e importante da pessoa humana”. O Bispo de Hipona, nesse sentido, rompe com a tradição cristã antecedente e postula a sexualidade como natural, inerente ao corpo, e sujeita às leis biológicas próprias. Há de se destacar que:

Agostinho foi o primeiro a formular uma psicologia sexual da libido quando escreveu sobre a autonomia psíquica da libido como causa da impotência e da frigidez. Com esta proposição, a sexualidade foi efetivamente retirada do eixo puramente espiritual da literatura teológica e posta no âmbito dos fenômenos psicossomáticos (GOMES, 2006, p.13).

Ademais, ele desvincula o sexo do pecado original, coloca a vontade humana como móvel da rebelião contra Deus e desloca o foco da abstinência sexual obrigatória para a abstinência voluntária, própria da vocação religiosa (GOMES, 2006). Os reformadores, Martinho Lutero (1483 – 1546) e João Calvino (1509 – 1564), tanto elegeram quanto fundamentaram suas reflexões teológicas no pensamento agostiniano e no pensamento paulino, sobretudo no

que concerne ao corpo e a sexualidade.

Em Lutero a reflexão sobre o corpo e a sexualidade pode ser encontrada em seus sermões e em suas cartas pastorais. Dentre os avanços trazidos por Lutero, contudo a partir de uma cosmovisão religiosa, é possível mencionar: a valorização do corpo como morada de Deus e, juntamente com o espírito, elemento constitutivo da unicidade e indivisibilidade do ser humano; a práxis sexual como algo a ser resolvida pelo casal; apreciação da sexualidade como inerente à identidade do ser humano e decorrente da vontade de Deus; o dever recíproco de homens e de mulheres honrarem a pessoa e o corpo do outro como obra de Deus; a igualdade de mulheres e homens quanto a direitos e privilégios sexuais (GOMES, 2006).

Em contraposição, João Calvino, pertencente à segunda geração do protestantismo, pouco escreveu sobre o corpo e a sexualidade. A tese central de sua teologia consiste no entendimento da providência divina, da predestinação absoluta (HELFERICH, 2006). “Calvino não fala mais, como os ‘filósofos’, da providência entendida como uma postura ‘genérica’, contemplativa, de Deus diante do mundo. ‘Não, ele [Deus] carrega, alimenta e se preocupa com cada indivíduo que criou, até o mais insignificante pardal’ (Livro I, cap.16)” (HELFERICH, 2006, p.125). A natureza humana é observada pelo teólogo francês como mais vil do que para Lutero, e pouco importa as virtudes humanas ante a escolha soberana de Deus e de sua graça salvífica que predestinou algumas pessoas para a vida eterna e outras para a danação; é só na condição de eleito e de eleita de Deus que o corpo se transforma em templo do Espírito Santo. Gomes (2006) assevera que a teologia calvinista, neste sentido, longe de resolver o problema do corpo cria um paradoxo maior: “[...] como resolver o conflito gerado pelos instintos de um corpo naturalmente animal com a necessidade de preservar este corpo como morada de Deus?” (GOMES, 2006, p.16). Helferich (2006, p.126), igualmente, indaga: “Mas como o devoto vai saber se é escolhido pela insondável providência divina e se encontra em estado de graça?”.

Logo no início da *Institutio* encontra-se a frase ‘O conhecimento de Deus e o nosso autoconhecimento [...] estão de muitas maneiras interligados’. Trata-se de uma das frases mais profundas dessa obra. Interpretando-a ironicamente, surge a resposta para nossa pergunta. O devoto que se consagra, mediante estilo de vida piedoso e incansável dedicação, ao cumprimento da vontade de Deus pode confiar que Deus reconheça e abençoe seu trabalho (HELFERICH,

2006, p.126).

É notório que o/a devoto/a evidencia sua predestinação e eleição pela rejeição dos prazeres corpóreos e mundanos: “O sinal da sua santificação é a clausura em seu próprio corpo, pois seu corpo é seu mosteiro” (GOMES, 2006, p.17); a saída para o paradoxo instaurado pela teologia calvinista é a ética negativa, ou seja, a observância daquilo que não se deve praticar. A sexualidade se torna apenas um aspecto secundário na vida do homem e da mulher, e o sexo, permitido exclusivamente no âmbito do matrimônio, é uma concessão divina contra a luxúria e um véu que cobre os corpos inflamados pelo desejo, de forma que Deus não os veja (GOMES, 2006).

No que concerne ao fluxo do nosso pensamento e dirigindo-nos, diretamente, ao desfecho do esclarecimento sobre o puritanismo sexual, é importante demarcar que, historicamente, o calvinismo é levado de Genebra para a Escócia e, posteriormente, à Inglaterra. E o rei Henrique VIII, como sabemos, aderiu ao movimento protestante para resolver os seus problemas sexuais e políticos: “Este percebeu no movimento reformado a oportunidade que lhe faltava para se livrar do domínio de Roma e legitimar suas atrocidades sexuais contra as mulheres, suas esposas” (GOMES, 2006, p.17).

Em decorrência da implementação da vertente escocesa do Calvinismo na Inglaterra, surgiu, no século XVII, a versão mais radical do protestantismo: o Puritanismo. As doutrinas calvinistas foram fundamentais para o movimento puritano, notadamente no que se refere à soberania divina, a depravação humana e a graça divina e sua aplicação na obra redentora da humanidade. Acrescenta-se, também, a crença na necessidade de conversão de cada ser humano, isto é, o abandono do mundo e a volta para Deus —, o que deu origem as missões modernas —, bem como a busca por um relacionamento pessoal e experiencial com Deus e a perspectiva de uma vida voltada à santificação, dado que a vida cristã, e a vida em geral, era tida como uma peregrinação que envolve conflito e esforço. Cabe explicitar que o puritanismo se constituiu como um sistema de vida, uma cosmovisão, cuja pretensão era reformar todos os setores da vida cotidiana. E, nesse sentido, há uma exaltação da vida profissional, do labor, como parte da devoção a Deus, de modo mais marcante do que no calvinismo que o

engendrou. O entrelaçamento entre os componentes doutrinários do movimento puritano e a questão do corpo e da sexualidade são sintetizados assim por Gomes (2006):

[...] o Protestantismo puritano criou raízes e produziu seus frutos: o corpo como templo do Espírito Santo de São Paulo, Santo Agostinho, Martinho Lutero e João Calvino se transforma pelo espírito puritano em mero instrumento de trabalho; a mente humana, centro de atuação do Espírito Santo na vontade do cristão, transmuta-se em oficina de Satanás; a sexualidade como expressão da identidade humana e das bênçãos de Deus converte-se em um mal necessário, perigoso, a ser purificado pelo trabalho e o mundo, palco da atuação de Deus, vira o lugar privilegiado de atuação do demônio. A santificação já não mais significa viver para Deus e sim fugir do demônio e do mundo, o lugar da sua habitação. Evitar o demônio é deixar para trás todos os prazeres mundanos e buscar somente aqueles prazeres espirituais permitidos pela pregação puritana: o serviço divino, o jejum, a oração, a evangelização e, é claro, o trabalho, como observou Max Weber, em a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (GOMES, 2006, p.18).

Ao explicitar as representações sociais sobre o corpo e sexualidade veiculados no protestantismo hegemônico brasileiro — através da literatura publicada sobre o tema para o consumo dos/as fiéis —, o psicólogo e teólogo, Antônio Gomes (2006) observa a reprodução das crenças do protestantismo puritano, em que “[...] o corpo é fragmentado, dissociado do espírito e da identidade humana. A sexualidade é mecânica. O *fazer sexual* sobrepuja-se ao *ser sexual*” (GOMES, 2006, p.33). Para além, o autor atesta, também, a presença das representações de algumas correntes dissidentes do Cristianismo que surgiram entre os séculos II e IV, Gnosticismo e Maniqueísmo, na pedagogia sexual do protestantismo hegemônico brasileiro. Dessa sorte, só resta às pessoas fiéis, que não se enquadram a esse modelo de pedagogia sexual, a clandestinidade como preço da felicidade, da sanidade e da democratização da libido, assim como aos que não são religiosos. Deveras, o puritanismo e o moralismo, e suas implicações, na esfera sexual, vigoram hegemonicamente até meados de 1960.

A década de 1950 representou o início do que se convencionou denominar de *revolução sexual* ou *liberação sexual*, isto é, de uma profunda e generalizada transformação dos códigos tradicionais relacionados aos princípios éticos, comportamento sexual humano e relações

sexuais, e que terá seu máximo desenvolvimento entre a década de 1960 e de 1980, com implicações e ampla extensão, bem como acréscimos, até os dias atuais.

As manifestações estudantis que ocorreram em maio de 1968, na França e se propagaram pelo mundo, rapidamente adquiriram uma conotação revolucionária, bem como representaram o ensejo para a contestação dos valores sociais “caducos”, contrapondo-os com ideias progressistas na educação, na sexualidade e no prazer. A dupla moral sexual foi censurada, assim como o moralismo hipócrita; a atividade sexual passou a ser exercida de maneira autônoma da reprodução e sem a necessidade de sua legitimação no âmbito do matrimônio. Constata-se, também, mudanças nas estruturas familiares e o progressivo reconhecimento social e jurídico de certas relações sexuais antes silenciadas.

As considerações tecidas até então tentaram colocar em contraposição um conjunto de práticas e concepções acerca da vida sexual de cunho mais moralista e puritano — que se esforça por criar uma imagem do ser humano que nega a sexualidade e o erotismo por considerá-los vergonhosos —, com um conjunto de práticas e concepções de cunho progressista — que não apenas aceita o erotismo e a sexualidade explícita, mas os tornam propulsores de suas ações —, visto que este entendimento nos dará subsídios para refletir/questionar sobre a convergência da sexualidade, da ética e do feminismo, e a contribuição para a educação da juventude; sobretudo, porque o movimento feminista emergiu como um dos movimentos libertários da década de 1960 e permanece marcante até a atualidade.

Feminismo – um novo olhar sobre a sexualidade

O feminismo pode ser conceituado como um movimento ético/político que aponta para o estabelecimento de modelos de relação entre homens e mulheres que não sejam hierárquicos, baseados na exploração/subordinação de um pelo outro, e, assim, se propõe a nortear a construção de uma sociedade mais democrática e equânime para os sexos — isto é, dar a cada qual o que lhe pertence e, ao mesmo tempo, potencializar as capacidades e habilidades, redefinir direitos e atender as necessidades e circunstâncias, conforme as

características específicas da pessoa a quem se dirige à ação, sem qualquer preconceito ou discriminação). Desde essa mesma dimensão, o feminismo trava uma batalha moral contra as estruturas mentais e valorativas, no nível ideológico e simbólico, que justificam a assimetria entre homens e mulheres, e que acabam alienando o sexo feminino de suas reais potencialidades, da capacidade da mulher de tomar decisões e decidir sobre a sua vida (RODRIGUES, 2011).

Quanto à dimensão política, o **feminismo** é uma *práxis*, pois articula a militância pela igualdade de gênero com a investigação e teorização das causas e dos mecanismos que reproduzem a dominação masculina. A ação do movimento feminista não seria possível sem uma teoria, pois o ímpeto de mudar o mundo coloca a necessidade de conceitos explicativos que o elucidem (RODRIGUES, 2011).

O movimento feminista original³, surgido no contexto das ideias iluministas e das ideias transformadoras da Revolução Francesa e da Americana, foi predominantemente intelectual, branco e de classe média. Demandava direitos sociais e políticos e pressupunha a existência de

[...] um pacto intergênero explícito, entre seres livres, para poder iniciar e conseguir em todos os âmbitos da sociedade a igualdade de oportunidades e de tratamento para as mulheres. Sua ideia central poderia ser explicada como ‘se você quer, deve poder’, porque não se nega a si nenhuma das escolhas à que tens direito como ser humano de igual categoria como um homem⁴ (RODRÍGUEZ, 1999, p.166).

Este feminismo original reivindicava para as mulheres seus direitos na qualidade de seres humanos, e por consequência, a igualdade jurídica entre elas e os homens e o direito à

³ Entende-se por “feminismo original” aquele de matriz europeia e anglo-saxã que corresponde ao feminismo de primeira onda, também denominado de “feminismo da igualdade” cujas raízes e pretensões reivindicativas remontam ao Iluminismo do século XVIII. Desde uma orientação liberal, o referido feminismo, demandava/demanda o reconhecimento das mulheres como sujeitos racionais e autônomos, naturalmente dotadas dos mesmos direitos e privilégios fundamentais dos homens, e poderiam ser donas de suas vidas. Estabelece uma ampla crítica aos preconceitos e discriminações baseadas no sexo, tidos como resultantes da educação diferenciada, bem como da socialização para o desempenho de papéis sociais de gênero (BELTRÁN; MAQUIEIRA; ÁLVAREZ; SÁNCHEZ, 2001).

⁴ “[...] un pacto intergéneros explícito, entre seres libres, para poder arrancar y conseguir en todos los ámbitos de la sociedad la igualdad de oportunidades y de trato para las mujeres. Su idea central podría ser explicada como ‘si quieres, debes poder’, porque no se te niegue ninguna de las elecciones a las que tienes derecho como ser humano de igual categoría que un hombre”.

autodeterminação na busca de liberdade e felicidade (WOLLSTONECRAFT, 2016). A exclusão das mulheres da cidadania, emergente no século XVIII, era percebida, pelo menos para algumas delas, como irracional e ilegítima. E foi a partir da apropriação das formulações abstratas de caráter universal e da própria linguagem revolucionária, utilizadas para deslegitimar o Antigo Regime, que as mulheres questionaram a irracionalidade do sistema patriarcal (EGGERT; RODRIGUES, 2018). Mary Wollstonecraft (2016), por exemplo, acreditava que os argumentos com os quais o pensamento liberal iluminista se opunha à tirania dos reis e da aristocracia deveriam ser usados por analogia contra a submissão das mulheres aos homens. Em suas palavras, indaga e argumenta:

Quem fez do homem o juiz exclusivo, se a mulher compartilha com ele o dom da razão? Esse é o tipo de argumentação dos tiranos de qualquer espécie, do fraco rei ao fraco pai de família; estão todos ávidos por esmagar a razão, no entanto sempre afirmam usurpar seu trono somente para ser úteis. Não agem vocês de maneira similar quando *forçam*, todas as mulheres, ao negar-lhes os direitos civis e políticos, a permanecer confinadas na família, tateando no escuro? (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.19).

A alegada inferioridade das mulheres, sobre a qual o domínio masculino sobre elas estava fundado, deveria ser questionada, portanto (WOLLSTONECRAFT, 2016). Para Wollstonecraft, somente a educação racional destinada para as mulheres possibilitaria a real autonomia e independência para participarem igualmente das oportunidades sociais com os homens. Peta Bowden e Jane Mummery (2020) nos lembra que o filósofo liberal John Stuart Mill, setenta e três anos depois, na obra *A Sujeição das Mulheres*, irá argumentar contra a ideia de inferioridade inata das mulheres em relação aos homens e a favor dos direitos delas participarem de cargos públicos e na política. Contudo, avaliam que:

Embora fossem críticos ao pressuposto de que as mulheres estão naturalmente subordinadas aos homens, nem Wollstonecraft nem Mill tinham alguma intenção de tirá-las de suas famílias. Em vez disso, eles afirmavam que as mulheres educadas e autônomas se tornariam esposas e mães melhores. Mas como esses trabalhos deixam as mulheres no que diz respeito à sua independência econômica (para com os homens) é algo que permanece um tanto misterioso. Apesar dos protestos segundo os quais 'O que hoje é

chamado de natureza das mulheres é uma coisa eminentemente artificial — o resultado da opressão forçada em algumas direções e de estímulos antinaturais em outras’ (MILL, 2006, p.148), a natureza projeta uma grande sombra. Tanto Wollstonecraft quanto Mill associam as funções biológicas das mulheres na gestação às atividades sociais de criação de filhos. Como resultado, a igualdade e a emancipação das mulheres ainda permanecem ilusórias (BOWDEN; MUMMERY, 2020, p.12-13).

O feminismo original vigorou, hegemonicamente, até início do século XX em todo o mundo, principalmente na França, Reino Unido, Canadá, Países Baixos e Estados Unidos, identificando-se com os ideais da classe média branca ao tempo que mantinha vínculos com os interesses burgueses. Não é à toa que os ideais éticos basilares desse “feminismo bem-comportado” não dizem respeito ao questionamento radical da organização social, nem do tipo da cultura das sociedades complexas, nem mesmo da divisão sexual do trabalho, mas a “paridade” entre os sexos, a liberdade, racionalidade e autonomia. Entre os séculos XVIII e XIX, com a Revolução Industrial, as mulheres começam a se inserir no mercado de trabalho, exercendo atividades remuneradas, e o trabalho doméstico deixa de ser exclusivo. Em decorrência, a paulatina autonomia financeira enseja mudanças nos papéis sexuais estabelecidos, bem como a busca de outras formas de experimentar a sexualidade e descobrir novas maneiras de satisfação dos desejos sexuais.

O feminismo radical⁵, surgido em 1960, trouxe uma importante contribuição à ética sexual ao problematizar como a variável sexo-gênero foi distorcida ao ser relacionada às concepções éticas. Ao desmascarar o quanto “leitura” dos dados da biologia a partir de um preconceito, consciente ou inconsciente, agregado à realidade, foi determinante para a

⁵ O feminismo radical é tido como a terceira corrente teórica do feminismo, tendo Simone de Beauvoir como precursora. Ele apresenta uma forte preocupação com a problemática da opressão/dominação das mulheres pelos homens, das quais as diferenças culturais, sociais, econômicas e legais, bem como a raiz de todas as violências sofridas pelas mulheres, são concebidas como produto do patriarcado, entendido como sistema de dominação/opressão que determina a subordinação e marginalização das mulheres em relação aos homens. As conquistas obtidas pelo feminismo da igualdade eram vistas como algo que enfraquecia a potencialidade radical do feminismo, pois as mulheres obtinham êxito em ocupações profissionais apenas quando se assemelhavam aos homens e esqueciam das suas especificidades constitutivas. Os temas da agenda do feminismo radical colocaram em pauta análises e percepções profundas a respeito da situação das mulheres dantes naturalizadas, a saber: violência sexual no âmbito das relações conjugais; mercantilização e exploração do sexo mediante a prostituição e pornografia; a falta da liberdade para abortar; as desigualdades reais e a violência (BELTRÁN; MAQUIEIRA; ÁLVAREZ; SÁNCHEZ, 2001).

configuração de um *ethos* feminino alienante e alienado. Igualmente, colocou em questão os enfoques contratuais do liberalismo que pressupõem a ideia de mútuo consentimento voluntário e informado, a aceitação e/ou afirmação da liberdade individual, em nome da autonomia pessoal.

Essa vertente do feminismo ao afirmar que os papéis sexuais — formados socialmente e interiorizados na primeira infância —, torna quase impossível para as mulheres o exercício da sexualidade plena, dada a dificuldade destas em identificar e alimentar seus próprios desejos e necessidades sexuais. A definição do temperamento, da função e do status dos dois sexos são construídos no contexto de relações políticas — porque estão permeados de poder, pelo qual um grupo mantém o controle sobre quem domina (MILLET, 1970; FIRESTONE, 1970). Em consequência, o domínio dos homens sobre as mulheres se baseia na crença generalizada (ideologia) da supremacia do macho sobre a fêmea. A dominação sexual masculina sobre as mulheres, explica o feminismo radical, é um tipo de dominação especial, denominada *patriarcado*, e que se assenta na opressão sexual em todos os contextos da vida pública e privada da mulher — a exemplo do matrimônio, assim como se dá, também, através da prostituição, da pornografia e do estupro.

Além do feminismo da igualdade e do feminismo radical, temos as concepções do feminismo da diferença. Influenciado pela psicanálise de Freud e Lacan e pela desconstrução de Derrida, o feminismo da diferença — tendo como autoras mais expressivas Hélène Cixous, Julia Kristeva e Luce Irigaray —, defende que as mulheres têm o direito a sua especificidade, a sua “diferença” e deve conservá-la. A partir da análise da mulher como “o Outro” — realizada por Simone de Beauvoir —, o feminismo da diferença, ou feminismo cultural, radicaliza a sua postura, reclamando este lugar “do Outro” como o espaço simbólico desde o qual as mulheres interpretam o mundo e a si mesmas, bem como dão significação às coisas e a sua existência, sem, contudo, estarem sujeitas a conceitos, valores e expressões do falocentrismo (MORA, 2009). Alegam que “[...] nas sociedades patriarcais, os homens têm construído sua identidade como a única possível, uma identidade que oculta de forma sistemática a diferença feminina”⁶ (MORA,

⁶ “[...] las sociedades patriarcales, los hombres han construido su identidad como la única posible, una identidad que oculta de forma sistemática la diferencia femenina”.

2009, p.279), graças a uma matriz de sociabilidade que, sob a forma de uma estrutura mental e organizativa, ofereceu aos homens um horizonte dentro do qual eles puderam construir o sentido de corpo social e político, algo que foi impossível às mulheres. A via para a superação da situação de subordinação da mulher seria a partir da diferença sexual, reivindicando os valores próprios do universo das mulheres, e que historicamente foi silenciado. “[...] o feminismo deve vencer a exclusão que têm vivido e vivem as mulheres, reforçando a cultura própria destas e criando uma ordem simbólica específica desde serem mulheres, desde a diferença sexual”⁷ (MORA, 2009, p.279).

No que tange à sexualidade, Irigaray, em um texto intitulado *Transcendentes um ao outro — As núpcias entre o verbo e a carne* (2002), propõe, desde o desejo ou vontade de uma mulher, uma fenomenologia da carícia na intersubjetividade em que a carícia mesma promove o “[...] despertar para uma outra vida, diferente da vida cotidiana laboriosa, e apelo ao retorno a ti [se referindo ao homem], a mim, a nós: como corpos vivos, como diferentes e co-criadores” (IRIGARAY, 2002, p.122). E mais,

A carícia é gesto-palavra que abre o horizonte ou a distância da intimidade consigo, da relação solitária consigo mesmo. É o que se dá com o acariciado, com o tocado, que é abordado na esfera de sua encarnação, mas também com quem acaricia, com quem toca e aceita sair de si através deste gesto. Neste sentido, o gesto de quem acaricia não é captura possessão, submissão da liberdade do outro seduzida por mim em seu corpo, mas ele é dom da consciência, dom de palavra, dom de intenção de quem toca na presença concreta do outro, com suas particularidades naturais e históricas. É atenção a certas qualidades habitualmente veladas na vida comunitária, qualidades que leis ou costumes civis deveriam garantir como sendo suas, subtraídas às violências de um cotidiano que não respeita a intersubjetividade, às violências de um uso utilitário — quer se trate de comércio no sentido estrito, quer de comércio de desejo sexual — e subtraídas a um ver ou a um usar o outro sem respeito (IRIGARAY, 2002, p.122).

Para esta filósofa a diferença entre a mulher e o homem é inapreensível, irreduzível um ao outro; e é esta diferença que deve conduzir ao encontro, à comunicação mútua, a uma possível aliança que favoreça uma nivelção dos poderes entre os amantes, a um equilíbrio da

⁷ “[...] el feminismo debe vencer la exclusión que han vivido y viven las mujeres, reforzando la cultura propia de estas y creando un *orden simbólico* específico desde su ser mujeres, desde la diferencia sexual”.

relação, a uma cultura do amor real e concreto, em que o corpóreo e a sensibilidade se entrelaçam.

No feminismo da diferença há uma tentativa de não mistificar a diferença sexual feminina e evitar deslegitimar outras diferenças (MORA, 2009). Ainda que a diferença sexual seja enaltecida, esta, conforme suas teóricas, não deve ser isolada dos diversos contextos e distintas tradições históricas. Não obstante essas ressalvas, o feminismo da diferença tem sido acusado de ser ambíguo e separatista (PINTOS; TAMAYO-ACOSTA, 1999; RODRÍGUEZ, 1999), além de ter uma inspiração essencialista e insuficiente no campo político para favorecer o reconhecimento das mulheres como cidadãs completas, de modo equiparável aos homens.

As equidades entre mulheres e homens, entre jovens, adultos e idosos, pobres e ricos, letrados e analfabetos, homens do campo e da cidade, igualdade de gênero quanto ao acesso à escolarização e ao mundo do trabalho, dentre outras reivindicações, historicamente estiveram presentes no movimento feminista, acompanhadas muitas vezes de contradições.

[...] As feministas negavam a idéia de 'diferença sexual' como resposta à exclusão da participação política das mulheres. Entretanto, ao agir em nome das mulheres, invocavam a mesma diferença que pretendiam negar (sendo a idéia de 'diferença sexual' parte desses mesmos discursos), um paradoxo que desafia a tradição, acentua suas contradições, sem, contudo, abalar as crenças ortodoxas. Essa contradição é atualmente perceptível nos debates sobre 'igualdade' ou 'diferença' no feminismo: as mulheres são iguais aos homens e por isso devem reivindicar os mesmos direitos ou são diferentes e, por causa ou apesar das diferenças, exigem os mesmos direitos? (MELO, 2008, p.557-558).

É verdade que a ética feminista, em geral, recorre à hermenêutica típica de todo feminismo. Como assevera (VIDAL, 2005, p.46): “[...] denúncia da ‘assimetria’ de que padece a mulher por sua condição feminina (a alienação causada pelo ‘sexismo’) e a reivindicação da dignidade da mulher e de seu igual direito à realização em todos os âmbitos do humano, incluindo o público e o social”.

Considerações finais

Quando nos propusemos a refletir sobre sexualidade, ética e feminismos objetivamos um aprofundamento teórico na expectativa tanto de uma aproximação desses campos, geralmente tomados como equidistantes, quanto a possibilidade dessa aproximação se constituir em subsídio para o repensar da prática pedagógica e a dinâmica das relações socioafetivas entre os/as jovens, e entre os/as jovens e educadores/as.

A sexualidade se manifesta na juventude como desencadeadora da construção da autonomia individual em relação à família de origem; da vivência da alteridade, entendida como capacidade de se colocar no lugar do outro na relação interpessoal, nesta fase em plena expansão. Além dos grupos familiares a juventude interage continuamente com os grupos de iguais — amigos/as, colegas, amigos/as dos/as amigos/as, meios de comunicação, mídias digitais, etc. (GREEN; BIGUN, 1995).

Os educadores e as educadoras precisam “chegar junto”, como se diz ultimamente, sem, contudo, perderem o foco no educar e no ser exemplo. É preciso ampliar o entendimento da dinâmica da sexualidade humana — incluir nos projetos pedagógicos, em parceria com a família, temas demandados pela sociedade como: sexismo, homofobia, violência sexual e de gênero, transexualidade, intimidade, erotismo, empoderamento e amor.

A aproximação entre a ética e a sexualidade, sobretudo, proporciona romper com uma moral de imperativos heterônomos e investir em uma prática pedagógica que respeite a subjetividade e o exercício da liberdade de forma prazerosa, consciente e responsável.

Desta forma será possível compreender as reivindicações das sociedades contemporâneas, suas contribuições e limites no que tange à sexualidade e à ética, ressignificando os velhos dilemas e criando condições para o enfrentamento dos novos que emergem cotidianamente.

Referências

- ABBAGNANO, N. *História da filosofia*, vol.2. 6. ed. Lisboa: Editoria Presença, 2010.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.

BELIOTTI, R. A. La sexualidad. In: SINGER, P.(ed.). *Compendio de ética*. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p.433-448.

BELTRÁN, E.; MAQUIEIRA, V.; ÁLVAREZ, S.; SÁNCHEZ, C. *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

BOWDEN, P.; MUMMERY, J. *Feminismo*. Trad. Fábio Roberto Lucas. Petrópolis: Vozes, 2020.

CARIDADE, A. Sexo, reprodução, amor e erotismo. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, São Paulo, v.6, n.1, p.51-59, 1995. DOI: <https://doi.org/10.35919/rbsh.v6i1.797>. Disponível em: https://www.rbsh.org.br/revista_sbrash/article/view/797/683. Acesso em: 28 jun.2021.

CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E. *Ética*. Trad. Silvana C. Leite. São Paulo: Loyola, 2005.

EGGERT, E.; RODRIGUES, A. Jean-Jacques Rousseau e a herança da naturalização da exclusão das mulheres na cidadania. *Educação em Perspectiva*, Viçosa, v.9, n.3, p.773-792, 2018. DOI: 10.22294/eduper/ppge/ufv.v9i3.1036. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/educacaoem perspectiva/article/view/7099>. Acesso em: 28 set. 2021.

FAGUNDES, T. C. P. C. Sexualidade, gênero e educação sexual. In: COSTA, A. A.; RODRIGUES, A. T.; VANIN, I. M. (org.). *Ensino e gênero: perspectivas transversais*. Salvador: UFBA – NEIM, 2011, p.101-112.

FIRESTONE, S. *A dialética do sexo: um estudo da revolução feminista*. New York: Bantam, 1970.

FREUD, S. *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade, v.VII*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2016.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

GOMES, A. M. A. As representações sociais do corpo e da sexualidade no protestantismo brasileiro. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 6, n.1, p.1-38, 2006. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2006/p_gomes.pdf. Acesso em: 17 jul. 2021.

GREEN, B.; BIGUN, C. Alienígenas na sala de aula. In: SILVA, T. T. (org.). *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.208-243.

HELFERICH, C. *História da filosofia*. Trad. Luiz Sérgio Repa, Maria Estela H. Cavalheiro, Rodnei do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

IRIGARAY, L. Transcendentes um ao outro: as núpcias entre o verbo e a carne. In: LACROIX, X. (org.). *Homem e mulher: a inapreensível diferença*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.105-125.

JUNGES, J. R. Ética sexual e novos padrões culturais. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.27, p.65-81, 1995. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1176/1583>. Acesso em: 28 jun.2021.

LANGFELDT, T.; PORTER, M. *Sexuality and family planning: report of a consultation and research findings*. Copenhagen: World Health Organization – Regional Office for Europe, 1986.

MELO, E. Feminismo: velhos e novos dilemas uma contribuição de Joan Scott. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.31, p.553-564, jul./dez. 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332008000200024>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/JBBsZBqjhd8tH9fVDt7XyBD/?format=pdf>. Acesso em: 28 jun.2021.

MILLET, K. *Política sexual*. México: Aguillar Editores, 1975.

MORA, A. S. *Lecturas de filosofía: corrientes actuales de pensamiento*. Madrid: AKAL, 2009.

PINTOS, M. M.; TAMAYO-ACOSTA, J. A mulher e os feminismos. In: VIDAL, M. (org.). *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Trad. Jaime A. Clasen, Ephreim F. Alves. Petrópolis: Vozes. 1999, p.473-485.

PLATÃO. *O banquete: ou do amor*. Trad. J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: antiguidade e idade média*, vol. 2. São Paulo: Paulus, 1990.

REICH, W. *A função do orgasmo: problemas econômico-sexuais da energia biológica*. São Paulo: Círculo do Livro, 1991.

RODRIGUES, A. T. Feminismo e ética: uma aproximação teórica no campo da educação e da política. In: COSTA, A. A.; RODRIGUES, A. T.; VANIN, I. M. (org.). *Ensino e gênero: perspectivas transversais*. Salvador: UFBA – NEIM, 2011, p.139-158.

RODRÍGUEZ, M. E. S. *Democracia vital: mujeres y hombres hacia plena ciudadanía*. Madrid: Narcea, 1999.

SILVEIRA, D. As virtudes em Aristóteles. *Revista de Ciências Humanas (RCH) – Educação*, Frederico Westphalen, v.1, n.1, p.01-27, 2000. DOI: <https://www.doi.org/10.31512/rch.v1i1.203>. Disponível em: <http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistadech/article/viewFile/203/372>. Acesso em: 28 jun.2021.

SOBLE, A. Sexualidade. In: CANTO-SPERBER, M. (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2013, p.949-952.

VALLS, A. L. M. *O que é ética*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

VIDAL, M. *Feminismo e ética — como “feminizar” a moral*. Trad. Maria J. Rosado. São Paulo: Loyola, 2005.

WOLF, E. Ética e sexualidade: normatividades em perspectiva histórica. In: TORRES, J. C. B. (org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes: Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul: Rio de Janeiro: BNDES, 2014, p.711-732.

WOLLSTONECRAFT, M. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Trad. Ivania P. Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Education and treatment in human sexuality: the training of health professionals. *Technical Report Series*, Geneva, n.572, 1975, p.1-33. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/38247>. Acesso em: 28 jun.2021.

Recebido em setembro 2021.

Aprovado em abril 2022.