



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

A SEXUALIDADE HUMANA

- REFLEXÃO ÉTICA -

29/CNECV/99

99.11.09



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

Na sua actividade de apreciação ética de problemas de relevo para a sociedade, o Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida decidiu iniciar uma reflexão de fundo sobre sexualidade humana, tendo solicitado ao Sr. Prof. Doutor Michel Renaud que elaborasse um documento de trabalho. Este foi apreciado em várias reuniões plenárias e, em resultado dos comentários e aporções fornecidos, o Sr. Prof. Doutor Michel Renaud deu ao seu texto a forma que a seguir se apresenta e que o Conselho decidiu difundir como uma contribuição oportuna para um debate sobre este tema.

Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida em Lisboa,
9 de Novembro de 1999

Prof. Doutor **Luís Archer**
Presidente do Conselho Nacional de Ética
para as Ciências da Vida



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

A SEXUALIDADE HUMANA - REFLEXÃO ÉTICA

Introdução

A sexualidade aparece ao ser humano como uma realidade assaz misteriosa que, desde os tempos mais remotos, mergulha num fundo mítico. Na multiplicidade das dimensões que lhe são inerentes, três aparecem particularmente relevantes, oferecendo desde modo um ponto de partida para uma reflexão geral sobre a sexualidade: a força cosmo-vital, o sagrado e a presença humana. O fundo mítico da sexualidade humana mantinha fortemente interligadas essas dimensões que na nossa cultura contemporânea se apresentam em larga medida dissociadas.

Como fenómeno cosmo-vital a sexualidade está ligada à geração de novos seres vivos. Ela é uma força instintiva graças à qual a vida perecível dos organismos animais se perpetua e se desenvolve, tendo como efeito, no decurso de milénios, conjuntamente a permanência e a evolução das espécies animais. Para o ser humano contudo, a reprodução sexual animal e humana reveste-se de uma conotação quase mítica e sagrada, em virtude da sua proximidade com o mistério da origem de todos os seres vivos. Mas na medida em que não se identifica pura e simplesmente com a reprodução, a sexualidade especificamente humana introduz parâmetros novos de vivência e de compreensão, os quais interferem com o ciclo espontâneo das gerações.

É contudo a interligação dessas três dimensões na vivência humana que caracteriza a sexualidade das sociedades primitivas. Em função desta interligação a sexualidade humana é atravessada por uma dimensão cósmica, fazendo participar homem e mulher na força reprodutiva e criativa do mundo da vida. Esta *vida* é então imaginariamente percebida como um elemento integrado na «vida» do próprio cosmos e beneficiando da aura sagrada que afecta a totalidade cósmica. O nascimento de uma nova criança evoca e reproduz o mistério fascinante da vida. Deste modo, as três dimensões primordiais que oferecem uma inteligibilidade à sexualidade estão aparentemente presentes em todas as sociedades primitivas: a *força vital* que envolve a espécie humana no seio de todas as espécies vivas sem privilegiar esta espécie particular; o *mistério sagrado* desta força que tem uma dimensão cósmica na medida em que se entrelaça com a origem do mundo; enfim, o rosto específico que a *sexualidade humana* assume aquando da sua institucionalização pelas regras sociais e morais.

É esta sólida interligação que já não existe nas sociedades contemporâneas consideradas como desenvolvidas. O conhecimento científico dos mecanismos da reprodução contribui para fazer retroceder a dimensão *sagrada* e misteriosa da sexualidade humana. Do mesmo modo apaga-se progressivamente a ligação espontânea da sexualidade humana com o carácter *cósmico* da força vital. Quanto à terceira dimensão subsiste um conflito latente entre o esforço de disciplinar a sexualidade humana pela sua integração na *instituição* (as diferentes formas de



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

união matrimonial) e o carácter rebelde de uma sexualidade que procura a total liberdade das suas expressões. Pode-se considerar porém que até nas sociedades desenvolvidas as dimensões assinaladas manifestam ainda a sua presença eventualmente de modo intermitente, residual ou subconsciente.

Na esteira destas considerações importa sublinhar o impacto das ligações parciais. Apreendida no pano de fundo da força cosmo-vital a sexualidade humana acentua a sua vertente de vida anónima. A presença humana encontra-se assim diluída na pujança desta força, de tal modo que, despertando para o mistério da vida, o ser humano adulto se sente invadido por uma força anónima, sem rosto e quase violenta. Não estamos longe das bacanais e de toda a corrente dionisíaca que ilustra o lado «nocturno» da vida, isto é, o seu lado pre-pessoal. Nas orgias sexuais do tempo dos antigos Gregos ou no tempo presente apaga-se a individualização humana, como se o essencial consistisse em deixar-se absorver ou atravessar pela torrente da força sexual. Na sua passagem, esta varre tudo o que, no ser humano, lembra a personalização do rosto. Nas bacanais antigas o uso de máscaras faz com que os rostos desapareçam por detrás dos corpos, dos quais emana apenas uma força ou um poder de sedução erótica. O preço a pagar é contudo alto: enquanto não orientado para a pessoa mas para o sexo por assim dizer objectivo, o comportamento humano apresenta-se como infra-ético ou, mais exactamente, como norteado apenas pelo valor da «vida animal». Em sentido contrário, na altura em que aparece uma ética da sexualidade de cariz pessoal desmorona-se a dimensão do «sagrado arcaico» e anónimo que estava subjacente às orgias dionisíacas. Esta dimensão dionisíaca, no entanto, permanece em outras culturas e religiões, por exemplo no Hinduísmo, com a proliferação do simbolismo cosmo-vital, repleto de hierogamias, de actos de guerra e de amor.

Segundo Paul Ricoeur¹, é sob o impacto cultural do monoteísmo ético² e da razão técnica que se operou esta transformação histórica. A violência do Eros deve ceder o passo à ordem e à disciplina. A sexualidade deve aceitar não só os moldes da Instituição familiar, mas as suas consequências relativas ao respeito pela pessoa, enquanto que as relações sexuais se inscrevem dentro do «contrato» do casamento. A institucionalização da sexualidade tem assim como objectivo transformar a antiga força cosmo-vital num encontro *pessoal* e personalizado de corpos sem máscara, como se a nudez dos corpos prolongasse a transparência dos rostos.

A força da pulsão sexual não se deixa porém tão facilmente apaziguar. Uma espécie de luta instaura-se entre uma sexualidade disciplinada e o vigor desta força pulsional, a qual resiste ao freio da ordem e faz permanentemente sentir a sua energia avassaladora e quase caótica. Além disso, acontece que, na espécie humana, a capacidade procriativa ou sexualidade genital precede a maturidade psicológica; do mesmo modo, nas sociedades ocidentais, a maturidade psicológica

¹ Paul RICOEUR, «La sexualité. Merveille, errance, énigme», em *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964 (3ª ed.), pp. 198-209.

² Por monoteísmo entende-se aqui não em primeiro lugar a teoria filosófica segundo a qual só existe um Deus único, mas o acontecimento histórico do monoteísmo ligado às três religiões do «Livro», isto é, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islão. Por monoteísmo *ético* entende-se a consequência deste monoteísmo histórico sobre a compreensão ética da pessoa.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

precede muitas vezes a capacidade socio-económica de fundar uma nova célula familiar.

A dificuldade de encontrar um equilíbrio na vida sexual provém do cruzamento entre a força pulsional, o sentido consciente de uma relação interpessoal e o papel da instituição. Antes de mais, a pulsão opera de modo involuntário e a sua origem é inconsciente; se fosse totalmente inconsciente, mas isolável tal como um órgão interno do corpo, a pulsão escaparia ao universo do sentido *conscientemente* vivido por cada um; no ser humano, porém, ela nunca é vivida de modo cortado desta esfera de sentido. Noutros termos, o homem não vive nem pode viver a sua sexualidade de modo exclusivamente animal. Entre a pulsão e o sentido intervêm a representação assim como a imaginação. Reciprocamente a representação na vida sexual nunca é de natureza simplesmente intelectual, uma vez que se encontra investida pela força pulsional. «Ni ange, ni bête» dizia já Pascal a propósito do homem («qui fait l'ange fait la bête», acrescentava o provérbio popular francês). O mistério da sexualidade humana reside neste nó de força inconsciente e de sentido consciente, neste cruzamento de duas linhas que procuram, sem êxito completo, seguir o seu itinerário próprio. É por isso que os vários saberes sobre a sexualidade se dividem hoje pelo menos em duas linhas, a linha da psicologia das profundezas ou da psicanálise, por um lado, e a descrição filosófica e ética do sentido da sexualidade, por outro. O que se pode entrever com essas considerações iniciais é que nenhuma das duas linhas de investigação poderá absorver completamente a outra no seu seio: uma filosofia da sexualidade não poderá ser substituída, por exemplo, por uma teoria psicanalítica, mas também não poderá integrar exaustiva e racionalmente esta força pulsional.

Parafraseando um título de Ricoeur (1964) dir-se-á que a sexualidade é conjuntamente maravilha, errância e enigma. Maravilha como descoberta da vida que nos atravessa empurrando-nos para os outros; errância quando ela é vivida num anonimato sem atenção ao rosto do outro, numa procura desenfreada do prazer ou como objectivação e instrumentalização de outros corpos; enigma, enfim, porque o equilíbrio que ela prossegue deveria, o que parece a quadratura do círculo, reconciliar adequada e definitivamente o inconsciente e a consciência, a força vital inconsciente e o sentido conscientemente assumido na vida ética.

A presente análise centra-se no tema da sexualidade e não primordialmente no do amor. É por isso que o *ponto de partida* adoptado aqui não será o da relação amorosa entre seres humanos; importa com efeito focar a sexualidade para discernir o modo como nela surge o amor. Uma descrição do amor teria um caminho diferente, mostrando a integração da sexualidade no encontro amoroso.

Ainda que breve, uma análise da sexualidade levanta a questão dos pontos de vista adoptados e do sentido inicial dos conceitos. Uma vez que esta análise está norteada pela procura dos *princípios éticos* respeitantes à sexualidade, centrar-se-á nos aspectos imprescindíveis para esta procura. Partindo de uma evocação rápida de alguns dados sociológicos para os quais remete (n.º 1), a análise permanecerá longamente na descrição filosófica da sexualidade (n.º 2), uma vez que os princípios éticos (n.º 3) devem enraizar-se numa compreensão teórica e não puramente



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

pragmática da existência humana. Enfim será oportuno salientar algumas consequências quanto à educação para a sexualidade (n.º 4).

Sabe-se que o «sexo» e a «sexualidade» são conceitos cuja definição varia em conformidade com os pontos de vista assumidos e com as teorias desenvolvidas. Previamente a toda a análise convém indicar que se deve distinguir 1) o sexo cromossómico determinado pela composição genética; 2) o sexo fenotípico; 3) o sexo hormonal (uma vez que as secreções hormonais sexuais, em determinados tipos de doença, não correspondem ao sexo anatómico); 4) o sexo psico-social, isto é, o sexo com o qual o sujeito humano se identifica. Por «sexualidade genital» entende-se a referência à união sexual enquanto acto, mesmo quando este está cortado da sua relação à finalidade procriativa (salvo no n.º 1, em que várias citações entendem por sexualidade genital a referência à finalidade procriativa da relação sexual).

Esta análise tratará da sexualidade enquanto especificamente humana. A tese apresentada consiste em mostrar que existe uma ruptura entre o comportamento sexual do animal e a sexualidade humana. É por isso que as teses da etologia (Lorenz, Watson, etc.) e, mais recentemente, da socio-biologia, cuja metodologia consiste em comparar o comportamento animal e o comportamento humano em vista a mostrar as semelhanças comportamentais (modos de acasalamento, determinação do território, protecção das crias, etc.) não serão nem estudadas, nem referidas aqui. Em função da sua metodologia, a socio-biologia merece toda a atenção. Do ponto de vista da ética, ela só tem o mérito de analisar as facetas do comportamento humano que escapam à consciência livre e responsável.

Este estudo, que, evidentemente, não tem nenhuma pretensão de exaustividade, destina-se – tal como indica o seu título «documento de reflexão» - a estimular a reflexão teórica sobre aspectos particularmente relevantes no campo da sexualidade. Demasiado breve para ser considerado de perto ou de longe como um esboço de «tratado» sobre esta matéria, ele apresenta-se como demasiado longo para oferecer, na ética da sexualidade, «receitas» práticas condensadas em tópicos isolados. A sua aposta reside na paciência do leitor interessado em ser confrontado, de modo condensado embora reflectido, com uma visão quase sinóptica das principais dimensões não biológicas nem médicas, mas especificamente humanas da sexualidade.

A primeira parte procura, com a ajuda de trabalhos recentes, fornecer alguns dados sobre a vivência da sexualidade em Portugal. Mais extensa, a segunda parte propõe uma análise filosófico-antropológica da sexualidade, análise que serve de base de apoio para as duas partes seguintes, respectivamente dedicadas à análise ética, apresentada sob forma de princípios gerais, e à elaboração de orientações destinadas à educação para a sexualidade.

Uma vez que a parte mais desenvolvida incide na análise filosófica (n.º 2), verificou-se útil apresentar uma breve síntese desta parte (n.º 2.12), síntese que, se for caso disso, dispensa da leitura integral da segunda parte.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

1. Alguns dados respeitantes à vivência da sexualidade em Portugal.

Dispõe-se em Portugal de dados recentes graças a vários trabalhos de elevada qualidade. Três merecem uma especial referência: o capítulo sexto «Vida amorosa e sexual» do livro *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea* (1998); o capítulo quinto «Práticas e discursos da conjugalidade e de sexualidade dos jovens portugueses» do livro *Jovens Portugueses hoje* (1998); enfim, a dissertação de Valentim R. Aferes, *Encenações e comportamentos sexuais. Para uma psicologia social da sexualidade* (1997)³.

Na impossibilidade de transferir a riqueza destes trabalhos, para os quais a presente análise remete, convém sublinhar somente alguns aspectos das suas pertinentes conclusões.

«O grande continente da normalidade sexual, cercado por pequenas ilhas de desordem, parece ter-se transformado num arquipélago plural e diversificado de *estilos* de comportamento sexual. Dado interessante, este, o de a sexualidade ter sido descoberta como um elemento estruturador de um estilo de vida. Por outro lado, como vimos, há uma considerável *heterogamia* entre os mais jovens dos inquiridos. A maior parte dos jovens – com as mulheres a aproximarem-se tendencialmente dos homens – chegam ao casamento transportando uma bagagem substancial de experiência e de conhecimentos sexuais. Entre as mais velhas gerações, a actividade sexual era entendida como um comportamento adulto. Hoje em dia, a iniciação sexual ocorre normalmente na adolescência. Por outro lado, agora que o nascimento dos filhos pode ser controlado e até produzido artificialmente, a sexualidade tornou-se mais autónoma, ao contrário do que acontecia antigamente, quando o controlo dos nascimentos resultava de uma exagerada disciplina do prazer. Contudo, a informação disponível não nos permite prognosticar uma desconjugalização do matrimónio, ainda que a iniciação sexual seja encarada como normal fora do contexto matrimonial e a dimensão procriativa seja fracamente associada às relações sexuais».

«(...) As mudanças nos comportamentos sexuais que, talvez, maiores repercussões tiveram, ou virão a ter, sejam aquelas que possibilitam uma maior autonomia sexual feminina, embora as consequências destas mudanças para a sexualidade masculina sejam também evidentes. Finalmente, os jovens parecem ser transportadores de uma nova ética sexual, bastante mais desinibida ou tolerante do que aquela que caracteriza as gerações que lhe precedem. Dir-se-á

³ José MACHADO PAIS (Coord. Cient.), *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Secretaria de Estado da Juventude, 1998, pp. 407-465.

Manuel VILLAVERDE CABRAL e José MACHADO PAIS, *Jovens Portugueses de Hoje. Resultados do Inquérito de 1997*, Oeiras, Celta, 1998. Pedro Vasconcelos assina o quinto capítulo (pp. 215-305).

Valentim R. AFERES, *Encenações e comportamentos sexuais*, Porto, Afrontamento, 1997 (tese defendida em 1995 na Faculdade de Psicologia e das Ciências da Educação da Universidade de Coimbra).



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

que – mas trata-se de uma hipótese a merecer melhor aprofundamento em investigações posteriores – enquanto as mais velhas gerações se encontram orientadas por valores que radicam num ideário de *colectivismo societal*, as mais jovens gerações abraçam valores mais flutuantes que assentam num *individualismo societal*. No primeiro caso parece dar-se uma subordinação das aspirações individuais a causas colectivas: os direitos sociais, as identidades comunitárias, as dependências emocionais. No segundo caso dar-se-ia uma subordinação das causas colectivas às aspirações individuais: realização pessoal, direitos privados, iniciativas individuais. Ora estes dois quadros de valores sustentam, possivelmente duas éticas diferentes. Entre as gerações mais velhas, o ideário de *colectivismo societal* dá cobertura a uma ética sexual conservadora, defensora do matrimónio institucional, das ligações duradouras, de um puritanismo sexual. Entre as gerações mais jovens – porque a «modernidade» se associa a uma «cultura de separação» - o ideário do *individualismo societal* estaria mais conectado com uma ética sexual experimentalista e fragmentada onde há lugar para ligações fugazes e românticas, experiências pré-matrimoniais e coabitacionais; iniciações sexuais precoces e relações heterogâmicas; sendo, finalmente, observável uma relativa tolerância a diversas formas de sexualidade socialmente ou ideologicamente consideradas mais periféricas»⁴.

Embora não em desacordo com as considerações citadas, a conclusão de Pedro Vasconcelos sobre a conjugalidade e a sexualidade dos jovens fornece complementos importantes quanto à atitude dos jovens relativamente ao casamento e à formação de uma nova família.

«Podemos constatar, no que diz respeito à conjugalidade, que os jovens portugueses têm uma clara propensão para a matrimonialidade, já que a esmagadora maioria deseja viver com o cônjuge e casar. Vimos que a legitimação do casamento reside numa ideologia do «amor», o que leva, a nível das declarações públicas, à secundarização das características sociais de um eventual cônjuge, já que os jovens entendem (pelo menos ideologicamente) que o «amor» é socialmente descontextualizado. Mesmo assim, a maioria dos jovens recusa num eventual cônjuge características, tais como a ameaça de promiscuidade sexual e ter filhos de outrem, que podem representar uma ameaça à exigência de fidelidade conjugal. De facto, para a maioria, a infidelidade é causa de ruptura. Assim os modelos conjugais que veiculam grande parte dos jovens aceitam, ainda que condicionalmente, a possibilidade de divórcio – o que parece indicar que o laço formal entre os cônjuges perde grande parte da sua importância tradicional. Hipótese aliás sustentada pela aceitação abstracta (total ou parcial) da coabitação informal. Verificamos igualmente que subsiste ainda uma visão do papel das mulheres que subalterniza a sua realização profissional perante as tradicionais competências maternais femininas.

⁴ Estas duas longas citações encontram-se nas duas páginas de conclusão do capítulo «Vida amorosa e sexual», do livro *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, op. cit, p. 462-463. Por ideário deve-se entender um conjunto coerente de representações implícitas ou explícitas que permitem compreender um determinado tipo de comportamento concreto. Esta expressão corresponde mais ou menos à de «molde interpretativo» utilizada na parte seguinte «Elementos para uma análise filosófica da sexualidade».



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

Por último, verificamos que os projectos de matrimonialidade dos jovens são igualmente projectos de parentalidade.

Assim, em Portugal, verifica-se ainda alguma linearidade dos modelos de transição para a idade adulta – ainda existe, *grosso modo*, um ciclo de vida (familiar) padrão, embora se saiba que, hoje em dia, a entrada na idade adulta se dê mais tardiamente que anteriormente (com a construção histórica de uma Juventude que alastra geracionalmente e com o adiar da idade de casamento e de parentalidade). Os jovens saem da família para fazerem nova família. É, de facto, de família a família. Assim, ao contrário do que afirma F. de Singly, para outro contexto cultural, os jovens portugueses não têm hoje uma atitude de distância e de indecisão face ao casamento. A distância e indecisão que possam ter são para eles as fases de namoro e de coabitação informal, essas sim, caracterizadas por um princípio de reversibilidade, consubstanciado numa ética de experimentação, particularmente no domínio da sexualidade»⁵.

Verifica-se deste modo que, do ponto de vista sociológico, a atitude dos jovens portugueses perante a sexualidade antes do casamento e da formação de uma nova família não é idêntica à mesma atitude depois do casamento.

O estudo de Aferes sobre a «psicologia social da sexualidade» está no cruzamento da sociologia e da psicologia e, por isso mesmo, adopta um ritmo diferente, também marcado pelo estilo de uma dissertação dirigida a um público mais exclusivamente científico. De entre as suas múltiplas qualidades destaca-se o interesse da parte inicial suscitado por um estudo de natureza histórica e tipológica dos comportamentos face à sexualidade⁶.

A título de mero exemplo reter-se-ão aqui alguns elementos retirados da conclusão do capítulo «Para além da psicologia diferencial dos sexos: a persistência do duplo padrão».

«Os resultados (...)»⁷ apoiam claramente a existência de um duplo padrão sexual pré-matrimonial [isto é, padrão masculino e padrão feminino]. Assim, na gama de idades estudada [18-25], a taxa de virgindade masculina é sempre menos elevada do que a feminina. Enquanto esta desce abaixo dos 50% (48.1%) na classe 20-21 anos, a taxa masculina é, nesta mesma classe etária, de 16.7%, verificando-se, igualmente, que aos 18-19 anos apenas um terço dos rapazes contra aproximadamente três quartos das raparigas são virgens. Em média, a primeira relação sexual dos homens precede de cerca de um ano a das

⁵ Esta citação é retirada da conclusão do capítulo de Pedro Vasconcelos na obra referida *Jovens Portugueses de Hoje, op. cit.*, pp. 301-302.

⁶ Cfr Valentim R. AFERES, *op. cit.*, primeiro capítulo («Sexualidade, sexologia e psicologia social»), cujo índice merece ser reproduzido: «1. Sexualidade. 2. Sexologia: A persistência do postulado biológico (2.1. Protossexologia: O sexo como reprodução. 2.2. Psicanálise: A anatomia como destino. 2.3. Sexologia moderna: A fisiologia como regra. 2.4. Da naturalização do sexo aos modelos de desenvolvimento sexual). 3. Psicologia social: Construção social e significação pessoal da sexualidade.»

⁷ «Os estudos empíricos que integram a presente investigação baseiam-se nas respostas de 587 alunos do ensino superior (563 da Universidade de Coimbra e 24 da Escola Superior de Educação de Coimbra) a três questionários (...) preenchidos em sessões colectivas, entre 1990 e 1993» (*idem*, p. 104).



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

mulheres. Os homens tiveram mais parceiros sexuais, quer no último ano quer durante todo o ciclo de vida; de igual modo, tiveram mais “aventuras de uma só noite”, desejam relacionar-se sexualmente com um maior número de parceiros e esperam vir a fazê-lo no futuro. Pensam mais sobre sexo, masturbam-se mais e têm maior experiência do orgasmo do ponto de vista atitudinal, revelam-se mais permissivos, admitindo mais facilmente o sexo ocasional, o sexo sem compromissos e o sexo impessoal. Por sua vez, as mulheres mostram um maior conhecimento da eficácia dos métodos contraceptivos e, ao nível das atitudes, manifestam-se mais sensibilizadas para a educação sexual e planeamento familiar.

No que diz respeito à primeira relação sexual, os homens declaram-se menos apaixonados pelo parceiro do que as mulheres, ainda que em ambos os casos as percentagens ultrapassem os 50% (62.7% para os homens e 88.5% para as mulheres). Nas situações em que existe paixão, a idade do primeiro parceiro é, igualmente, conforme aos padrões clássicos: o homem mais velho do que a mulher. Se atendermos à história do namoro não se verificam diferenças entre os sexos no que diz respeito ao número total de namorados, nem ao número de namorados com quem tiveram relações sexuais, contudo, a “infidelidade” real e imaginária é superior no sexo masculino.

Por último, existe uma acentuada convergência entre os dois sexos no plano das orientações normativas: tanto os homens como as mulheres aderem à heterossexualidade conjugal, subordinada ao prazer e relativamente descentrada da genitalidade. Idealmente tal sexualidade será vivida no quadro institucional do casamento católico. (...)

Em síntese, tanto ao nível comportamento como aos níveis atitudinal e normativo, os dois sexos estão de acordo no que diz respeito à sexualidade pré-matrimonial orientada para o prazer e vivida no quadro de uma relação emocional duradoura. O script do “sexo com afecto” é, pois, um script maioritário partilhado. Em contrapartida, a adesão ao “sexo pelo sexo” continua a ser quase exclusivamente masculina. Por outras palavras, os dados obtidos permitem-nos concluir pela existência de um duplo padrão sexual condicional⁸.

Importa lembrar que a análise *sociológica* não fala das «normas» ou do «normativo» para dizer o que, *eticamente*, é recomendável ou deve ser feito, mas somente para descrever o que, para os sujeitos da experimentação, é considerado como normativo. Trata-se de uma descrição das «opiniões» acerca do normativo e não de uma tomada de posição filosófica quanto ao conteúdo das normas éticas. O erro de uma leitura ética superficial consistiria em operar, quase espontaneamente, um salto lógico indevido, como se verifica nas seguintes palavras: «quase toda a gente faz isso, portanto posso fazê-lo também». Este sofisma esconde uma indevida passagem do plano sociológico para o plano ético. Com este exemplo simples torna-se evidente que nunca uma análise sociológica poderá substituir-se a uma análise

⁸ *Idem*, pp.139-141.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

de natureza filosófica e ética, assim como nunca esta análise poderá prescindir da investigação sociológica.

2. Elementos para uma análise filosófica da sexualidade

A sexualidade é primordialmente um fenómeno humano que se enraíza no corpo e não uma vida objectivamente biológica à qual se sobrepõe uma superestrutura consciente e ética. Esta proposição ou tese contém uma vertente afirmativa e uma vertente negativa; a vertente negativa recusa um forma de dualismo, no ser humano, entre o corpo e a consciência, dualismo que a filosofia contemporânea - pelo menos tal como a pensam os seus representantes mais acreditados – já não pode aceitar.

A descrição filosófica de um fenómeno humano far-se-á mediante a compreensão do modo *global* como aparece. Não é portanto pela decomposição e pelo isolamento das suas dimensões ou dos seus elementos constitutivos que se chegará à inteligibilidade da sexualidade; do mesmo modo, não é o estudo das perversões sexuais que deve ser a porta de acesso à compreensão da sexualidade saudável. Um exemplo alheio a esta problemática confirmará esta posição metodológica. Compreendemos o uso de um automóvel quando este funciona correctamente; mas é quando surge uma avaria que temos a obrigação de abrir o motor e de verificar a situação de cada peça que o compõe. O conhecimento da função desempenhada por cada um dos elementos constitutivos do automóvel ainda não fornece contudo a compreensão nem do uso do automóvel e ainda menos da direcção que ele seguirá. Assim, as perversões sexuais podem ser entendidas como «avarias» da vida sexual, mas não é o conhecimento de todas as avarias possíveis que indica o sentido da sexualidade saudável. É portanto dirigindo a atenção para o que se propõe como sexualidade saudável que a presente análise deve proceder. É verdade que, tal como no cristal, as linhas de fractura invisíveis existem mesmo quando não aparecem; é igualmente verdade que as doenças ou perversões se manifestarão não de modo puramente caótico, mas segundo linhas de fractura já presentes e eventualmente discerníveis ao olhar clínico do especialista. A tarefa consiste porém em discernir subtilmente tais linhas de fractura a partir do exercício da sexualidade sã e considerada como «normal».

O conceito de normalidade é complexo e ambíguo. Do substantivo «norma» dois adjectivos derivam com sentido diferente: o «normal» e o «normativo». Se a normalidade se refere ao normal, a normatividade implica um determinado modelo ou procedimento que *deve* ser seguido. Por outro lado, o «normal» pode também evocar o meio, o ponto intermediário entre vários casos ou extremos ou simplesmente diferentes; pode referir-se ao comportamento-padrão que, eventualmente, não existe em sítio nenhum, mas opera como eixo referencial permitindo determinar a possibilidade de um ideal não normativo (Por exemplo se um homem «normalmente» não é careca (antes dos quarenta anos), isso não significa que o homem careca não é «normal», dado que não se trata de um ideal normativo, mas de um dado estatístico). Tentar-se-á então compreender o fenómeno «humano» da sexualidade «normal».



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

2.1. O corpo sexuado⁹.

A evolução das práticas sexuais no decurso dos séculos e as mudanças ocorridas quanto à sua admissibilidade social levantam uma questão de fundo. Qual é o sentido da diferenciação sexual humana? É preciso regressar aquém da questão clássica relativa às finalidades do casamento em vista a compreensão da sexualidade enquanto fenómeno humano. É evidente que a sexualidade se enraíza no corpo. Segue-se que será compreendida em função da relação da pessoa humana com o seu corpo. Se o ser humano fosse apenas corpo objectivo, máquina biológica, a compreensão da sexualidade obter-se-ia pela análise biológica do seu funcionamento. Mas supomos aqui que a especificidade do ser humano reside numa modalidade fundamental da sua existência: o ser humano é este ser que vive a sua existência com a possibilidade de procurar compreender-se a si próprio e reflectir sobre o sentido e o valor da sua acção. Uma certa distância introduz-se então entre a vida vivida e a reflexão; é este uso *reflexivo* da inteligência que é apanágio do ser humano.

O sentido da diferenciação sexual humana implica assim um duplo nível de consideração: o sentido tal como é percebido e vivido espontaneamente e tal como é reflectido pelo pensamento. Na verdade, o pensamento reflexivo procura explicitar e tematizar o sentido tal como já é vivido de modo imediato e espontâneo pelo ser humano. Não se pretende, portanto, afirmar que só o pensamento reflexivo é capaz de discernir o sentido dos comportamentos humanos e, no caso presente, sexuais.

Ora, quer ele queira quer não, o sentido que o ser humano dá espontaneamente à sexualidade é sempre mais do que puramente biológico. Enquanto força ou pulsão, a sexualidade é busca do prazer que reduzirá uma tensão interna, mas pela capacidade de representação e de imaginação que o habita, o ser humano, por assim dizer, enxerta nesta força o universo das representações. Sem entrar no comentário aprofundado desta afirmação pode-se salientar que ela corresponde ao problema que Freud encontrou sob a tentativa de explicação do «recalcamento primário». É a este nível que, segundo a terminologia das considerações iniciais acima referidas, a *força* se liga ao *sentido*. O sentido é representado e imaginado de modo não reflexivo e é por isso mesmo que poderá ser ulteriormente explicitado de modo reflexivo.

Na esteira destas considerações sobre o entrelaçamento da força e do sentido é preciso discernir o modo como a sexualidade se enraíza no corpo, isto é, mostrar que o corpo é constitutivamente *corpo sexuado*. Esta expressão, fortemente sublinhada na corrente fenomenológica, significa que a sexualidade humana é mais do que uma função ligada ao acto sexual, à sua representação ou ao seu prazer

⁹ Fala-se de *corpo sexuado* e não de *pessoa sexuada*, em primeiro lugar, porque foi a fenomenologia do corpo que desenvolveu o tema do «corpo sexuado», precisamente para sublinhar que o corpo não é somente o organismo objectivo e objectivável. Além disso, a expressão «corpo sexuado» salienta precisamente o que se queria exprimir com a expressão «pessoa sexuada», ou com expressão «vida humana sexuada», isto é, que a sexualidade, embora enraizada no corpo, afecta todas as dimensões constitutivas da pessoa.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

específico. Pelo corpo, o ser humano abre-se ao mundo, aos objectos, aos outros. A sexualidade humana afecta assim todos os gestos, nos quais se traduz esta abertura, marca todos os nossos comportamentos e não somente os que estão directamente relacionados com o encontro sexual. Aliás, é aqui que a corrente feminista encontrará os alicerces mais sólidos da sua actuação; se ela se limitasse a reivindicações pontuais de tipo socio-político (por exemplo, as «quotas» no parlamento e em múltiplas instituições ou organizações), não ultrapassaria o nível de uma exigência circunstancial e eventualmente contestável. O corpo sexuado é coextensivo à modalidade humana de abertura ao mundo; é por este motivo que a visão feminina e a visão masculina do mundo não coincidem nem coincidirão. Compreende-se então o sentido correcto da frase de Merleau-Ponty que traduz com vigor a descoberta do ser humano como ser sexuado. «Se a história sexual de um homem dá a chave da sua vida, é porque na sexualidade do homem se projectam o seu modo de ser para com o mundo, isto é, para com o tempo e para com os outros homens»¹⁰. Esta afirmação não significa que tudo na existência é sexual, nem que a sexualidade se dilui em todos os comportamentos, mas que existe uma relação recíproca de expressão entre o corpo sexuado e a existência subjectiva. Vale a pena abordar alguns corolários desta interpretação.

A primeira consequência diz respeito ao encontro entre pessoas. Quando entram numa relação de proximidade – isto é, de proximidade não necessariamente sexual – os corpos nunca são neutros do ponto de vista da sua carga emotiva. Noutros termos, nunca se trata de corpos tais como os que são descritos num manual de anatomia ou de fisiologia. O corpo é atravessado por uma força de desejo que surge dele e que, consciente ou inconscientemente, interpela o outro corpo que também não é um corpo neutro. O encontro de corpos sexuados é ao mesmo tempo encontro de dois desejos. A atracção e a repulsão espontânea dos corpos, o que muitas vezes gera uma simpatia ou antipatia sem motivo consciente, testemunha a presença, nos corpos, de algo de não puramente racional. Deste modo, o encontro concreto (não via *Internet* !) entre dois ou vários seres humanos nunca será puramente racional, uma vez que a linguagem conceptual no qual se constitui o diálogo se erige dentro da e por cima da dimensão afectiva da existência. Mesmo o encontro mediatizado pelo escrito, livro ou *Internet*, implica uma projecção imaginária prévia quanto à identidade masculina ou feminina do interlocutor, o que se repercute sobre as expectativas da sua resposta, da sua agressividade ou da sua afabilidade.

Acaba-se de introduzir o conceito de afectividade. O ser humano é «afectado» através do seu corpo sexuado, de tal modo que esta afectividade ganha todos os registos da sua personalidade. A afectividade não é, antes de mais, sentimento de agrado ou de repulsão, mas a capacidade de ser afectado pela presença do outro, pelos acontecimentos que lhe dizem respeito, assim como a capacidade de investir com o sentimento a resposta a esta presença. Antes de se falar de amizade ou de amor, de namoro ou de aversão, é preciso compreender o que significa a presença da afectividade em relação com o corpo sexuado. Os «robots» construídos pelo ser humano graças aos computadores podem simular a afectividade (tal como se

¹⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (1ª ed), p. 185.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

verifica em séries televisivas), mas são e serão incapazes de enraizar a afectividade autêntica num corpo sexuado. A *afectividade* está intimamente ligada ao *corpo sexuado* na medida em que ela se constitui como a charneira entre a força pulsional e a consciência subjectiva. É por isso que a afectividade introduz uma opacidade na relação entre seres humanos. A impossibilidade de transformar em plena luz conceptual a opacidade afectiva que provém da força pulsional é muitas vezes responsável pelas distorções de sentido que aparecem no esforço de diálogo e de compreensão recíproca (por exemplo, as mesmas palavras pronunciadas por duas pessoas diferentes serão eventualmente recebidas de modo diferente, conforme o tipo de confiança ou de suspeita para com os dois interlocutores: por um lado, podiam ser entendidas como tentativa de manipulação da pessoa ou como proposta de verdadeira colaboração). Em todo o diálogo o clima de confiança e de entendimento prévio é condicionado por elementos de natureza afectiva que, em última análise, mergulham na expressão do corpo sexuado.

A raiz da afectividade deve ser analisada de mais perto. A possibilidade de ser afectado implica no ser humano uma carência originária. O facto de ser só homem ou mulher significa que ninguém condensa nele senão *um* aspecto da humanidade. Esta situação repercute-se não apenas sobre os comportamentos sexuais, mas sobre toda a existência. A carência não é somente o que faz falta e que leva o homem e a mulher respectivamente para o outro sexo, mas ela é carência enquanto divisão no seio de cada um dos seres humanos. Noutros termos, a cisão que em mim é coextensiva com esta carência não pode ser colmatada pelo outro. Nunca o outro, qualquer que seja a profundidade da amizade ou do amor que me liga a ele ou que o liga a mim, será capaz de preencher o vazio, a carência que, em mim, se pode traduzir por solidão existencial e afectiva. Quantas relações amorosas não fracassaram porque esperaram do amor o que ele não pode nem deve dar sob pena de reduzir o outro à função de «objecto» preenchendo a minha carência. A não aceitação deste elemento da condição humana poderá levar a uma má fuga para a frente: tal será o caso quando se procurar uma resposta a esta carência mediante uma multiplicação ou uma diversificação indefinida dos encontros sexuais. Em sentido contrário, o reconhecimento da dimensão sexuada implica a aceitação conjuntamente da «minha» solidão invencível e da minha orientação para o outro, para o ser humano diferente de mim. As manifestações históricas e culturais desta solidão e desta orientação sofrem uma evolução constante e imparável, mas não alteram aquilo que nos apareceu como a consequência fundamental da sexualidade no corpo sexuado.

2.2. A sexualidade, o desejo e o tempo.

Quando se fala de sexualidade não se podem confundir os termos de instinto, de desejo, de pulsão e de necessidade. Depois de Freud - e qualquer que seja a avaliação feita quanto à pertinência dos conceitos que ele colocou no centro da sua teoria - já não se pode falar de «instinto sexual» no ser humano. O instinto implica, com efeito, a presença de um comportamento predeterminado e estável quanto à procura do objecto que reduz a tensão no organismo animal. A introdução do conceito de pulsão para analisar a sexualidade permite compreender que esta



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

conhece uma evolução desde o nascimento e a idade infantil até ao desenvolvimento da sexualidade genital. Não é necessário comentar longamente a tese freudiana sobre a pulsão; «a noção de pulsão (...) é analisada sobre o modelo da sexualidade, mas desde o princípio na teoria freudiana a pulsão sexual opõe-se a outras pulsões. Sabe-se que a teoria das pulsões em Freud permanece sempre dualista; o primeiro dualismo invocado é o das pulsões sexuais e das pulsões do eu ou de auto-conservação; com estas últimas Freud entende as grandes necessidades ou grandes funções indispensáveis à conservação do indivíduo, sendo o modelo apreendido na fome e na função de alimentação»¹¹. Mais tarde Freud agrupará essas duas categorias de pulsão na *pulsão de vida*, por oposição à *pulsão de morte*.

O que importa sublinhar é o carácter evolutivo das formas que a pulsão sexual assume; é a busca do prazer que permite compreender o sentido desta evolução. Ora, as fases da sexualidade infantil dependem das zonas do corpo nas quais se localiza tal busca de prazer. Poder-se-ia objectar que não se trata ainda de sexualidade nesta evolução, mas apenas de procurar reduzir as tensões do corpo; do mesmo modo poder-se-ia denunciar o chamado «pan-sexualismo» freudiano que analisa a evolução infantil à luz do comportamento sexual. Mas esta dupla objecção não faria justiça a Freud, o qual quis sublinhar o enraizamento da pulsão sexual numa procura do prazer: inicialmente não sexual, esta procura chegará a tornar-se sexual em virtude de um desenvolvimento de que Freud descreve as etapas. Para o fim da presente análise, é suficiente aceitar um resultado de grande importância: a *pulsão* sexual difere do *instinto* na medida em que não tem um objecto imediatamente predeterminado, mas, tal como uma força, investe representações e objectos diferentes no decurso da sua longa evolução. O que o senso comum entende por «desejo sexual» corresponde então à fixação dinâmica da pulsão sexual sobre um objecto, sendo o objecto entendido «normalmente», na idade adulta, como uma outra pessoa humana.

Esta passagem por Freud teve a vantagem de mostrar o carácter dinâmico e temporal da sexualidade humana. Não fixada de uma vez para todas, a sexualidade torna-se capaz de evoluir no tempo e de derivar a sua força pulsional para a pôr ao serviço de finalidades não sexuais; todas as facetas da criatividade humana ao nível afectivo, científico, cultural, estético e profissional em geral podem ser compreendidas, *do ponto de vista da força pulsional*, como derivações e sublimações desta força. Seria contudo errado limitar-se a este ponto de vista, como se as realizações humanas se *reduzissem* a ser uma expressão da força pulsional de origem sexual.

A tarefa que surge da tomada de consciência relativa às vicissitudes do desejo é desde então pelo menos dupla: compreender que, mediante as múltiplas representações e os múltiplos encontros com pessoas vivas as energias pulsionais do ser humano se cruzam na esfera da «ordem simbólica» com as várias esferas do desejo, entre as quais se destacam o desejo de ter, o desejo de poder, o desejo de ser conhecido e reconhecido, o desejo de amar e de ser amado; em segundo lugar, gerir o tempo da própria existência de modo tal que esta não seja o catavento que

¹¹ LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1971, p. 361.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

gira como se fosse em cada instante a passiva expressão da força dos ventos do desejo, de onde quer que soprem.

Em termos simples dir-se-á que cada ser humano, ao construir a sua existência, está perante a tarefa de unificar de qualquer modo os seus desejos e de lhes conferir uma certa continuidade. No campo da vida afectiva e sexual esta unificação e continuidade no tempo chama-se fidelidade. Antes de ser reconhecida como qualidade ética enquanto fidelidade a um outro, a fidelidade é *fidelidade a si próprio*. No campo da vida sexual e afectiva o ser humano não pode prosseguir mil objectivos diferentes e destruir-se-á a si próprio se quiser viver a sua sexualidade de modo puramente animal; não podendo com efeito ser apenas animal, o ser humano não pode abdicar da tarefa ética inerente à vivência da sexualidade humana.

A fidelidade enquanto gestão da afectividade e da sexualidade *na duração do tempo* não é portanto algo de accidental ou de facultativo, mas é uma condição fundamental da existência humana. As formas e a duração desta fidelidade modificam-se conforme as épocas e as culturas, mas uma sexualidade e uma gestão do desejo afectivo desprovidas de toda a preocupação de fidelidade não podem ser senão auto-destrutivas. Antes de ser ética a fidelidade é, do ponto de vista da sexualidade, a coerência da pessoa na vivência do tempo.

2.3. A proibição do incesto enquanto base da cultura

No seu comportamento sexual os animais não se preocupam com o problema das gerações, ao passo que o ser humano pôs de pé um interdito, o do incesto. Qual é o sentido desta proibição?

A sexualidade reveste-se de importância na medida em que se encontra no cruzamento da natureza e da cultura. Enquanto força pulsional brota da vida orgânica, mas enquanto vivência social humana está na base da cultura. Desta vez já não é o sentido por assim dizer individual da sexualidade que está em jogo, mas a sua relevância social. É por isso que uma das tarefas principais e primordiais da cultura humana consiste em organizar as «regras do parentesco». Tais regras estruturam as leis do direito da família e constituem uma espécie de «a priori» não contestado pelo direito. É evidente que o tabu do incesto não é sempre respeitado, que a sua infracção se produz em proporções às vezes assustadoras. Mas todas as culturas contêm regras quanto à escolha do parceiro sexual¹².

Os argumentos outrora mais difundidos para justificar a proibição do incesto apoiavam-se na protecção biológica do «sangue»; estas razões principalmente biológicas, às quais se acrescentavam outras semelhantes, mas do foro psicológico, seriam hoje interpretadas em termos genéticos. Mas depois de trabalhos tais como os de Levi-Strauss sobre *As estruturas elementares do parentesco*¹³, parece claro

¹² O termo de «parceiro sexual» é, a defeito de melhor expressão, o mais adequado quando se trata de reflectir numa situação que ainda não foi esclarecida nem quanto à identidade sexual do parceiro, nem quanto aos moldes institucionais da relação sexual.

¹³ Claude LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Payot, 1949.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

que já não se pode procurar do lado da biologia a razão fundamental da proibição do incesto. A tese de Levi-Strauss tem toda a sua validade no nível em que se mantém, isto é, no da análise estrutural da sociedade. De modo não consciente para os seus membros existe uma espécie de *a priori* subjacente à sociedade humana, isto é a obrigação de ir buscar o parceiro sexual fora de um determinado grupo familiar. Este *a priori* é uma estrutura dinâmica da organização social, mas «no seu dinamismo, a estrutura faz aparecer um princípio que já não é de natureza estrutural. (...) (Ora,) o princípio organizador dos sistemas do parentesco é a lei da aliança»¹⁴. A proibição do incesto é a reverso da abertura do ser humano a um dinamismo de *aliança*: as regras matrimoniais desde as sociedades primitivas até ao presente obedecem a uma estrutura dinâmica que opera como um «princípio organizador» interpretável em termos de aliança. Este princípio faz passar a sociedade humana da natureza para a cultura; trata-se, como Jean Ladrière observou, da «emergência do mundo propriamente humano» porque a aliança é a expressão, no campo social, da abertura humana à universalidade da razão. Tudo se passa como se esta abertura ao universal implicasse um limiar negativo aquém do qual o ser humano se fecharia totalmente à necessidade da abertura social.

É possível transpor para o campo psicológico e ético esta necessidade de abertura ao universal. Um dos «a priori» fundadores da ética é a recusa da fusão. O que se entende por fusão é uma tentativa de simbiose que inverte a orientação dinâmica da construção da pessoa individual. Este tema tem uma multiplicidade de expressões: a nostalgia freudiana de regresso ao seio materno, o tema cultural da mãe voraz e onnipresente, a exigência de obediência cega com a qual os pais tratam os filhos. A fusão pode exercer os seus estragos ao nível psicológico, ético, religioso ou espiritual (por exemplo, mediante formas dominadoras de aconselhamento); de todo o modo ela impede o desdobramento de uma alteridade humana.

A proibição social do incesto cruza-se então com a rejeição psicológica da fusão, como se em ambos os casos se tratasse de um fecho opondo-se à necessária abertura do ser humano à alteridade. O limiar mínimo da procura da alteridade, no plano sexual, é por conseguinte a busca de um parceiro sexual fora do círculo imediato da família. Não se poderia exprimir melhor que a sexualidade não será humanamente saudável se não colocar e aceitar um primeiro travão à pulsão sexual. A presença de um princípio de reciprocidade e de universalidade nas regras da aliança não é compatível com um relacionamento sexual desprovido de toda a regra.

2.4. A sexualidade e a reciprocidade da relação afectiva.

Será possível falar da sexualidade sem falar do afecto e do amor? Tal como se verificou não convém entrar na problemática da sexualidade pela porta do amor; mas esta porta não deve tardar a abrir-se sob pena de se ficar cortado do sentido mais humano da sexualidade. Uma citação de Merleau-Ponty serve de transição

¹⁴ Jean LADRIÈRE, «Le structuralisme entre la science et la philosophie», em *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 189.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

com as considerações precedentes. «Não é somente o objecto de amor que escapa a toda a definição pelo instinto, é a própria maneira de amar. É sabido que o amor adulto sustentado por uma ternura que faz confiança, que não exige em cada instante novas provas de um apego absoluto, e que toma o outro tal como é, na sua distância e autonomia, é, para a psicanálise, conquistado sobre uma “atracção” («*aimance*») infantil que exige tudo a cada instante e que é responsável por aquilo que pode subsistir de voraz e impossível em todo o amor»¹⁵.

A maturidade da relação afectiva surge com a capacidade de entrar numa relação que respeite a alteridade do parceiro sexual. Para este efeito, o outro não pode limitar-se a ser o objecto da «minha» pulsão, sob pena de ser um meio para o fim da «minha» satisfação. É por isso que, de modo quase hegeliano, se dirá que o outro é respeitado somente se desejo nele o seu próprio desejo; noutros termos, é a reciprocidade do acolhimento do desejo que constitui a relação afectiva autêntica. Encontramos assim o ponto de junção entre o sexo e o afecto; a sexualidade física procura espontaneamente o sexo físico, mas a sexualidade atravessada pelo afecto e pela apego encontra sexualmente o outro pela mediação do seu afecto e do seu apego. A força cosmo-vital que se desenvolveu no ser humano como pulsão sexual encontra o outro como corpo habitado por um rosto ou, reciprocamente, como um rosto que se exprime na totalidade do seu corpo sexuado.

O amor sexual tem então mil formas diferentes: o amor paixão, com o seu carácter devastador e assaz próximo de um fogo de artifício de curta duração; o amor tranquilo e confiante que pode deixar o outro seguir o seu próprio caminho porque, mesmo longe, o outro me leva consigo, tal como o mantenho presente em mim; o amor principiante que, ainda inseguro, procura dar garantias da sua estabilidade e da sua profundidade mais do que é realmente capaz, etc.

Nenhuma descrição esgota o mistério do amor e mesmo do amor sexual. O fenómeno do orgasmo, com a sua vertente extática, abre o ser humano a uma dimensão do sagrado e também da morte; perdendo momentaneamente o seu autodomínio, homem e mulher sentem-se unidos numa saída de si, como se fosse fora dos corpos que se atingissem conjuntamente a origem da vida e o momento em que a vida pára, imobilizada num instante quase intemporal. Aliás, a psicanálise de tendência lacaniana sublinhou com vigor a ligação subterrânea entre a união sexual e a morte, como identidade entre o repouso absoluto e a saída de si próprio.

Por outro lado, é de salientar o interesse que todas as religiões manifestaram relativamente ao fenómeno da sexualidade. O desejo de plenitude imaginado ou procurado no encontro sexual pode ser interpretado como estando em sintonia ou em oposição com a felicidade esperada da transcendência divina; a esse respeito, as posições das múltiplas religiões variam¹⁶, assim como, dentro de uma mesma religião – por exemplo, no cristianismo –, os acentos mudam segundo a evolução dos tempos. Para o efeito desta análise será suficiente referir a proximidade simbólica entre o sexo, o sagrado e a morte. Em sentido contrário é perfeitamente

¹⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.289.

¹⁶ Cfr, por exemplo, os «mandalas» tibetanos mostrando, sob a forma de relação sexual, a união do Buda com a sabedoria. É sabido que o Hinduísmo valoriza de modo cósmico as representações sexuais das teogonias.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

compreensível que todas as religiões se sintam interpeladas pela problemática do sexo e da união sexual. Se a religião contém uma promessa de felicidade ou de realização de si próprio mediante a relação com a Transcendência ou pelo exercício da ascese, ela deve cedo ou tarde entrar em diálogo com as formas mais profundas da felicidade humana.

Num dos seus estimulantes livros, *The Art of Loving*¹⁷, Erich Fromm interroga-se sobre a necessidade que empurra os seres humanos para o amor. Considera como claro e quase evidente que o ser humano «emergiu do reino animal, da adaptação instintiva, que transcendeu a natureza – embora nunca a abandone». É o estado de separação e de solidão que marca a condição humana, de tal modo que a vida se torna uma «prisão insuportável. [O ser humano] cairia na loucura se não pudesse fugir desta prisão e caminhar para a frente, unir-se, sob uma forma ou outra com os homens, com o mundo exterior». Segundo Fromm é a angústia da separação que está na origem da busca do amor. Sem o amor a diferença entre os sexos torna homem e mulher totalmente alheios um ao outro; tal é a mensagem da narrativa de Adão e Eva: «tornados conscientes de si próprios e um do outro, o homem e a mulher tomam também consciência da sua separação e da sua diferença, na medida em que pertencem a sexos diferentes. Mas ao reconhecerem a sua separação, permanecem alheios um ao outro (o que é posto em relevo pelo facto de Adão se defender acusando Eva em vez de tentar defendê-la). A consciência da separação humana, sem reunião pelo amor – é fonte de vergonha. É ao mesmo tempo fonte de culpabilidade e de angústia»¹⁸. Fromm descreve então as três soluções parciais e actualmente insatisfatórias de corresponder à necessidade de amar: «os estados orgíacos (abolição do eu separado)», «o conformismo», com a abolição das diferenças numa uniformidade invadindo todas as esferas da vida privada e pública (todos ouvem as mesmas músicas, vestem-se do mesmo modo, tiram férias nos mesmos sítios e vêem os mesmos canais de televisão). Deste modo a angústia da separação é aparentemente superada. A terceira solução parcial é o «trabalho criador»: «em toda a espécie de trabalho criador, a pessoa que cria une-se com o seu material, que representa o mundo fora dela». Mas estas formas parciais de remediar à separação não se identificam com o verdadeiro amor. Nem sequer as relações sexuais devem ser confundidas com o amor: «o acto sexual sem amor nunca preenche a distância entre dois seres humanos, senão durante um instante»¹⁹.

A reciprocidade afectiva vivida sexualmente implica o acolhimento do outro reconhecido na sua diferença invencível, não dominável, mas valorizada. Toda a relação de dominação é, na reciprocidade do amor, neutralizada pelo jogo que lhe retira a sua dimensão de poder exercido sobre o outro. É por isso que a reciprocidade afectiva autêntica é vulnerável : não esperando do outro, pelo menos à partida, o gesto de uma superioridade dominadora nem o peso de uma objectivação possessiva, todo o ser humano sente-se agredido pelas formas de relacionamento

¹⁷ Erich FROMM, *The Art of Loving*, Harper & Row Publishers, 1965 (Trad. fr. : *L'art d'aimer*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995).

¹⁸ *Idem*, trad. fr. p. 25. Cfr também Marie BALMARY, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset, 1993 (cap. 6).

¹⁹ Erich FROMM, *L'art d'aimer*, (op. cit.), p. 28.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

afectivo que não o respeitam enquanto pessoa individual e única. Os modos desta objectivação que torna a pessoa meio ou instrumento do prazer do outro são múltiplos e não apenas físicos. Existem assim possibilidades de objectivação psicológica, biológica, médica, económica, cultural, etc. Têm em comum uma falta ética no que diz respeito ao reconhecimento da *alteridade* inviolável do outro ser humano.

A união sexual desvenda então o seu primeiro sentido autenticamente humano²⁰: enquanto união ela é união *recíproca*, isto é, «união com» um outro ser humano mediante a linguagem dos corpos; numa palavra, ela é «*comunhão*» de vida. Esta comunhão de vida não abrange a vida somente biológica, uma vez que o corpo sexuado, tal como foi analisado (cfr. 2.1 : «corpo sexuado») afecta todos os registos da existência humana.

2.5. O papel do terceiro e a instituição.

No reino animal, a união sexual obedece à força do instinto; a sua função objectiva é a perpetuação da espécie; programado pelo esquema do instinto, o prazer sexual do animal é o meio que a natureza utiliza para evitar a extinção da espécie com a morte dos indivíduos. Se o ser humano fosse primordialmente ou apenas «animal», a sua sexualidade teria também como primeira «função objectiva» a perpetuação da espécie humana. Mas considerado como pessoa o ser humano apresenta-se como uma consciência de si mesmo integradora de todas as dimensões que a compõem; ora, é evidente que o corpo se «organiza» pela multiplicidade das suas funções «objectivas», mas não é o simples conjunto das funções orgânicas que constitui a pessoa humana enquanto pessoa; estas funções constituem somente o *organismo biológico* da pessoa ou, mais exactamente, a pessoa enquanto organismo e ainda não enquanto pessoa. É por isso que não se pode, do ponto de vista filosófico, abordar a sexualidade *em primeiro lugar* como função biológica da procriação.

Está-se portanto em frente de um caso exemplar em que o facto mais evidente («é da união sexual que - até à procriação medicamente assistida – provêm os seres humanos») não é o princípio fundamental para a compreensão do fenómeno analisado, designadamente, a sexualidade humana. Mas, uma vez formulada, esta observação não pode prescindir do sentido, também autenticamente humano, da procriação ligada à união sexual.

O nascimento de uma criança faz aparecer uma terceira pessoa «no meio» da relação afectiva entre dois seres humanos de sexo diferente.

De que forma de amor provém a criança? Com certeza, a importância da *relação afectiva* na vida sexual não implica a impossibilidade da separação entre afectividade e genitalidade. Noutros termos, acontece – talvez em proporções

²⁰ Pode-se enunciar a mesma ideia em termos de *finalidade*: uma vez que o sentido tem uma orientação e que a esta orientação corresponde um dinamismo específico, dir-se-á que a primeira *finalidade* da união sexual humana é a comunhão de vida. Esta ideia será retomada na parte ética da análise.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

inumeráveis - que a união sexual, em oposição ao seu sentido primordial, esteja parcial ou totalmente desligada do relacionamento afectivo. Ainda que frequente este facto não pode contudo ser considerado como conforme ao sentido fundamental da vida sexual humana. Acontece igualmente que a união sexual, em geral dentro da instituição do casamento, tenha sido procurada exclusivamente para fins de procriação; é legítimo pensar que os padrões culturais das sociedades ocidentais contribuíram, embora lateralmente (e numa escala que não é necessário analisar aqui), para tornar «normal» ou «habitual» este facto. Verifica-se então que o parceiro sexual «serve» para o fim da procriação, é um meio para a reprodução, sendo implicitamente reduzido ao seu papel de «co-genitor»; levada ao extremo, o que felizmente não parece ser o caso habitual, esta situação significa que o parceiro sexual é considerado na sua função animal ou biológica de reprodutor. Como se sabe, o progresso dos meios técnicos que a ciência e a medicina proporcionam tornou possível desligar a função reprodutora do acto sexual; se se tratar de um modo de remediar um disfuncionamento da função reprodutora, a separação entre acto sexual e procriação não pode ser considerada como um modo de instrumentalizar o parceiro sexual. Mas não se vislumbra como, do ponto de vista da análise antropológica, a separação entre a união sexual e a procriação fora do contexto de tratamento médico não pressupõe uma separação entre afectividade e sexualidade. Ora, é esta separação que está na origem da redução da sexualidade exclusivamente à função biológica quer do prazer orgânico, quer da procriação.

A presença do neonato no meio da relação entre homem e mulher atesta a imprescindibilidade da instituição social. Por um lado, o facto de a criança não aparecer imediatamente no próprio acto da geração introduz a possibilidade de desresponsabilização do pai, quando este não assume a paternidade. É preciso então que a instituição desempenhe a sua função «reguladora» no que diz respeito quer à imputação da responsabilidade, quer à ajuda que oferece para a educação dos filhos.

Mas será que a instituição não estava já presente antes de a criança nascer? Há efectivamente algo de artificial no facto de ter diferido até agora a intervenção da *instituição social do casamento*. Eis o que, no entanto, se ganha com esta espera: por um lado, é a *aliança*, no sentido plenamente humano deste conceito, que fundamenta a relação sexual entre homem e mulher e explica as formas sociais e institucionais do casamento; por outro lado, é a instituição social no seu conjunto que é anunciada pela presença do «terceiro» que o neonato encarna. A geração de um novo ser humano não é com efeito algo que concerne apenas aos genitores, mas ao conjunto da sociedade. É por isso que, se a aliança entre homem e mulher só lhes diz respeito, a forma institucional externa e visível tem que ser regulamentada pela sociedade. Não com a finalidade de colocar travões a esta aliança, como se pensa muitas vezes hoje em dia, mas, pelo menos idealmente, para ajudar e facilitar esta aliança, como se a oficialização social desta fosse um estimulante para vencer os obstáculos do tempo. Tal é a forma institucional do casamento. É compreensível então que, nas sociedades em que esta ajuda e protecção já não são nem reais nem percebidas como tal, o casamento entre em crise. Na verdade, não é a aliança que entra em crise, mas a sua forma institucional – isto é, o *casamento* enquanto forma institucional. Os responsáveis pela política



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

social procuram então remediar esta situação inventando outras formas institucionais para contornar a crise: a união de facto, a comunhão de vida económica, o pacto social de união, etc. A diferença reside na forma mais ou menos estável do compromisso social de que se reveste a aliança entre dois parceiros sexuais; do ponto de vista da análise teórica, essas medidas socio-políticas relativas a formas da união que não se chamam «casamento» não fazem senão confirmar a impossibilidade de prescindir da instituição social quando se trata de viver a sexualidade na duração do tempo. O papel da instituição não consiste somente em editar as proibições fundamentais, tal como a do incesto, mas de organizar as regras da aliança para tornar esta viável, estável e fecunda. Deste ponto de vista, a «crise do casamento», muitas vezes estigmatizada hoje, reflecte a crise de uma sociedade que perdeu o sentido da ajuda que pode e deve conferir para proteger a aliança e a célula familiar.

No âmbito institucional da aliança existe um ponto de vista da instituição enquanto tal que não é suficientemente levado em conta. Interessa ou não interessa à sociedade que haja crianças? Interessa ou não interessa à sociedade que a criança possa crescer num ambiente saudável, estável e afectivamente rico? É altamente provável que nenhuma sociedade responda pela negativa. Mas as sociedades ocidentais parecem bastante cegas quando se trata das consequências do seu interesse pela própria sobrevivência: subjaz, com efeito, um *a priori* profundamente individualista na reivindicação que consiste em reclamar os mesmos direitos para o casamento institucional e para as outras formas de união de parceiros sexuais. O que se poderia compreender se estivesse em jogo somente o interesse dos indivíduos já não se compreende quando o «interesse» da comunidade social e política é posto em relevo. É portanto pela mediação da instituição que a sexualidade interfere directamente com o bem comum. Ora, se é verdade que o bem comum é o bem de todos, ele não se identifica com a determinação *imediate* e *aparente* do bem individual. A questão que é urgente levantar diz portanto respeito às consequências do interesse «social» das formas *institucionais* de união sexual.

2.6. A sexualidade e a política.

É a vários títulos que a compreensão da sexualidade deve passar pela mediação da política. Tal como se verificou no fim da análise da reciprocidade afectiva, a união sexual humana «conseguida» é aquela que conjura a agressividade transformando-a eventualmente em jogo amoroso. Mas este êxito nunca está definitivamente garantido; é por isso que a relação afectiva é, na sua vulnerabilidade constitutiva, ameaçada de regressar a um encontro de *dominação* e de *poder*. A dominação sobre o corpo e sobre a mente do parceiro sexual é capaz, como se sabe, de atingir proporções de grande perversidade²¹. O mito de Fausto, mito fundamental na cultura do Ocidente²² não está longe, embora a sua peripécia seja outra que política.

²¹ Cfr François DUYCKAERTS, *La formation du lien sexuel*, Bruxelas, Dessart, 1964 (3ª ed.), 2º capítulo.

²² Cfr Georges THINÈS, *Le mythe de Faust et la dialectique du temps*, Paris, L'Âge d'Homme, 1989.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

A introdução da questão do poder e da dominação não se limita contudo à vivência intersubjectiva da sexualidade individual. Estão em causa a história da cultura e a lenta transformação dos usos e costumes. Os factos mais salientes são, do ponto de vista cultural, a subordinação secular da mulher ao homem, assim como a repressão da sexualidade na burguesia do século XIX.

O primeiro fenómeno, o da dominação na relação afectiva (dominação do homem sobre a mulher ou chantagem da mulher sobre o homem), aparece como um facto suficientemente conhecido e ilustrado, por exemplo na literatura e no cinema, para que não seja necessário comentá-lo longamente; trata-se do poder exercido ao nível *privado* da relação mais do que ao nível *público* da cultura. É de notar contudo que a dimensão política cruza o exercício privado da dominação mediante a regulamentação da instituição. Até há pouco tempo o homem era «senhor» da mulher; a infidelidade masculina não tinha o mesmo peso do que a feminina, etc. A evolução da legislação e do direito da família contém, de certeza, muitas informações susceptíveis de provar a intersecção do carácter privado e do carácter público e político da dominação.

Um outro facto político abrange todos os episódios da dura conquista da igualdade entre os sexos. Esta conquista ainda está longe de ter chegado a bom porto, mas o seu movimento é tão dinâmico que o próximo século já se delinea como o século das mulheres²³! Em Portugal existe uma «Comissão para a igualdade de direitos da mulher», mas ainda não pareceu necessário instaurar uma «Comissão para a igualdade de direitos do homem» - o que, por si mesmo, não deixa de ser sintomático. Por outro lado, numerosos são os estudos realizados sobre a evolução do lugar da mulher na sociedade (a educação das raparigas, o direito de voto, etc.). Vale a pena, a esse respeito, referir os cinco volumes da *História das Mulheres no Ocidente*²⁴, de que se extrai a seguinte citação, da autoria de Françoise Collin. «A constituição de um espaço verdadeiramente comum aos homens e às mulheres, que foi e continua a ser o objectivo principal do feminismo, apela inevitavelmente para as teorias da igualdade. Mas esta igualdade deve ser entendida como igualdade de direitos, não como igualização das identidades, que se faria, aliás, em proveito da identidade masculina existente. E deve também permitir a articulação das diferenças individuais ou colectivas, sem por isso as definir previamente. O espaço democrático é heterogéneo e gerador. O século XX vem assim modificar a concepção da igualdade desenvolvida pelo século XVIII, e que se baseia numa concepção dos sexos, como a das raças, das culturas ou mesmo das religiões, exige uma redefinição da democracia e da cidadania»²⁵. A compreensão do feminismo é mais larga que a questão da luta contra a dominação masculina; pretende, com efeito, voltar a circunscrever quase todas as facetas da cidadania e da organização do trabalho na sociedade civil. Não são contudo as etapas históricas desta progressão

²³ Cfr as estatísticas dos Relatórios da *Fundação das Universidades* incidindo na avaliação dos vários cursos universitários. Em quase todos os cursos - com a excepção da engenharia - o sexo feminino predomina largamente.

²⁴ Georges DUBY e Michelle PERROT (dir.), *História das Mulheres no Ocidente*, 5 vol., Lisboa, Afrontamento, 1993-1995 (trad. do italiano *Storia delle Donne*, Roma-Bari, Laterza, 1990-1991).

²⁵ Françoise COLLIN, «Diferença e diferendo. A questão das mulheres na Filosofia», em *História das Mulheres no Ocidente*, *op. cit.*, vol. 5º, p. 346. Cfr também (pp. 583-611) «O sujeito mulher. O feminismo dos anos 1960-1980».



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

que importa sublinhar aqui, mas a mutação dos esquemas mentais e das representações simbólicas e das expressões linguísticas a partir das quais são compreendidos o sexo, o Eros, o prazer e a própria sexualidade.

Na história da sexualidade é hábito salientar algumas rupturas; a mais importante situa-se no decurso do século XIX; a ruptura política da revolução francesa acompanha-se de outras rupturas, no campo literário e social. Na maneira de viver a sexualidade os escritos de Sade e de Fourier, respectivamente antes e depois da revolução. «Algo se desfaz assim da alternativa entre sublimação e libertinagem; algo se introduz na língua que dá um importância nova à escrita do sexo. “Sade, o amor liberto da lama do céu”, diz ao mesmo tempo René Char»²⁶.

Esta revolução nos eixos referenciais da sexualidade foi descrita de modo diferente por autores como Adorno e Horkheimer²⁷, da Escola de Francoforte, ou, como Michel Foucault, cuja relativamente recente *História da sexualidade*²⁸ constitui um desvio obrigatório para as mutações dos eixos referenciais simbólicos da sexualidade. Tentar-se-á, em breves considerações, discernir alguns dos elementos principais dessas duas linhas de análise, que mereciam comentários mais desenvolvidos.

Para os dois representantes clássicos da Escola de Francoforte é a ligação entre Logos e Eros que sofre no princípio do século XIX uma forte mutação. O conceito de «Logos» significa o tipo da racionalidade que se desenvolve nas filosofias da época moderna e que culmina com Hegel. Além disso, a interpretação de Adorno e Horkheimer pretende mostrar a ligação entre metafísica e política, de tal modo que o pensamento racional ao mesmo tempo inclui implicitamente e exprime a vontade de *dominar* racionalmente todas as esferas da existência. O Eros está assim subjugado pelo Logos, a sexualidade não tem a liberdade de dar livre curso às suas energias, as quais se encontram reprimidas. Mas a ruptura que, no século XIX, se instaura com Nietzsche e a sua transmutação dos valores consiste em denunciar as «contradições» da razão, de tal modo que quer a força do Eros quer a vontade de poder se libertam da tutela de uma razão que nivela tudo sob a aparente luz «apoliniana» do Logos. Reciprocamente, a valorização do não racional e da energia sexual torna-se um meio de detecção das contradições da racionalidade moderna. Não se quer dizer que o tema da igualdade entre homens e mulheres surgiu na *directa* dependência da crítica contra a racionalidade moderna, mas que esta crítica forneceu à diferença entre os sexos um esquema mental no qual podia iniciar um caminho promissor. O que de todo o modo parece novo nesta interpretação das Luzes no imediato pós-guerra é a ligação tripla e recíproca entre a crítica da racionalidade moderna, a denúncia do poder politicamente dominador da

²⁶ Geneviève FRAISSE, *La différence des sexes*, Paris, P.U.F., 1996, p. 84.

²⁷ Max HORKHEIMER e Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Francoforte, S. Fischer, 1969 (2ª ed.). (Trad. fr.: *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974).

²⁸ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir. II. L'usage des plaisirs. III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976, 1984, 1984. (Trad. port.: *História da sexualidade*, 3 vol., Lisboa, Relógio d'Água, 1994).



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

razão e a reivindicação de uma liberdade sexual, enquanto expressão do não racional²⁹.

Michel Foucault faleceu antes de concluir o seu vastíssimo projecto de estudo sobre a sexualidade; o segundo e o terceiro livro da sua *História da sexualidade* constituem uma análise preciosa da sexualidade no mundo greco-latino, mas o primeiro volume, *A vontade de saber*, já indica a orientação do projecto global. Sem entrar nos pormenores desta tese é possível deixar-lhe a palavra, o que se fará a partir das reflexões conclusivas do primeiro volume. « (...)Pode compreender-se a importância assumida pelo sexo como valor político. É que ele está na charneira dos dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. Por um lado, tem que ver com as disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. Por outro, tem que ver com a regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. Insere-se simultaneamente nos dois registos; dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controlos de todos os instantes, a arranjos especiais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos indefinidos, a todo um micropoder sobre o corpo; mas dá também lugar a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam o corpo social por inteiro ou grupos tomados no seu conjunto. O sexo é simultaneamente acesso à vida do corpo e à vida da espécie. As pessoas servem-se dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações. Por isso é que no século XIX a sexualidade é procurada até no mínimo pormenor das existências; é acoçada nos comportamentos, perseguida nos sonhos; suspeitam da sua presença sob as mais pequenas loucuras, perseguem-na até nos primeiros anos da infância; ela torna-se cifra da individualidade, aquilo que permite analisá-la e, ao mesmo tempo, o que torna possível fazer o seu levantamento»³⁰.

Duas observações ilustram e completam esta citação. Entre 1974 e 1976 Foucault introduz os conceitos de *bio-história* e de *bio-política*. Numa altura em que a «bioética» ainda não tinha o direito de cidadania que ela possui agora, Foucault sublinhava a importância de outros aspectos, parcial mas não integralmente contemplados hoje na bioética e no biodireito. Ora, é nitidamente do ponto de vista bio-histórico e bio-político que Foucault analisa a sexualidade.

²⁹ Todas as interpretações não são no entanto concordantes, embora a ligação entre a dominação política e os avatares da pulsão sexual esteja na origem de releituras da psicanálise a partir do Marxismo e do marxismo a partir da psicanálise. Herbert Marcuse inscreve-se nesta linha, cujo êxito marcou as décadas de 1950 e 1960, com várias obras entre as quais *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud (Eros e civilização. Contributo filosófico sobre Freud, 1955)*. Mas o optimismo de Marcuse aparece hoje bastante ingénuo: os bens distribuídos pelo capitalismo, ao difundirem a inércia e o egoísmo, preparariam a via da revolução; esta, por sua vez, seria capaz, conjuntamente, de libertar economicamente os seres humanos pela satisfação dos seus desejos de bem estar, assim como de permitir a total e livre satisfação dos seus desejos sexuais. Deste modo, o desejo não seria definido em primeiro lugar pela presença de uma carência e pela busca de uma satisfação sempre aleatória, mas pela sua satisfação, sempre possível desde que fossem removidos os obstáculos no seu caminho. A visão utópica de Marcuse é de facto contestada pelos pensadores do presente, por exemplo, por Hans Jonas: por um lado, os progressos da ciência não preparam uma revolução inevitável; por outro lado, a libertação e satisfação do desejo sexual não acarretam espontaneamente a felicidade *afectiva* do ser humano. É por isso que o utopismo de Marcuse já não parece hoje muito convincente.

³⁰ Michel FOUCAULT, *História da sexualidade. 1. A vontade de saber* (trad. port. Pedro Tamen), Lisboa, Relógio D'Água, 1994, p. 147-148.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

Segundo Foucault, a ruptura inaugurada pelo século XIX consiste *na passagem do sangue para o sexo*. Por sangue é preciso entender a linhagem que mantém a identidade do grupo familiar no sentido largo; a sexualidade é então vista através do prisma das gerações que pertencem ao mesmo grupo (o sangue azul; as famílias burguesas, etc.). Os conceitos que norteiam esta compreensão são os de autoridade e de lei. A dimensão política da sexualidade reside, para Foucault, neste molde simbólico que associa directamente sexualidade e poder. É por isso que o «belo sexo» é a mulher, reduzida à sua função de reprodutora. Ora, a transição do sangue para o sexo incide na mudança da ordem simbólica a partir da qual a sexualidade é pensada; a sexualidade já não é absorvida pela reprodução, mas invade toda a vida psíquica e a cultura. Foucault sublinha a conquista, no século XIX, da separação entre teoria médica do corpo e teoria da sexualidade. A psicanálise compreende-se nesta conquista, mas, segundo Foucault, a psicanálise ainda reenvia para uma teoria da lei, da autoridade, neste sentido, ainda partilha em grande medida os antigos pressupostos da «ordem simbólica» do sangue.

Seria possível e interessante prolongar as reflexões de Foucault numa direcção inversa; não será que o exercício da política é também uma forma de expressão da vivência sexual? Não é somente o estudo, por parte de Freud, do caso do presidente Wilson que sugere esta ideia, mas a análise de outros fenómenos colectivos. O entusiasmo ou mesmo o delírio que animam grupos de manifestantes (por exemplo, em Maio de 1968 em Paris, ou em Abril de 1974 em Lisboa, etc.) levanta uma questão que merece uma atenção particular: em que medida o poder político é uma expressão da sexualidade? Dado que esta questão, porém, diz mais directamente respeito à análise do poder político que à da sexualidade, é suficiente salientar a sua pertinência sem lhe dar elementos de resposta.

Esta breve sinopse das relações entre sexualidade e política permite tirar duas conclusões. Uma coisa é o estilo de subordinação concreta da mulher que uma cultura pode inconscientemente alimentar. Neste caso, a relação entre sexualidade e política não é senão o reflexo de *pressupostos culturais* gerais. A aplicação destes pressupostos na vivência *privada* da sexualidade transforma muitas vezes esta subordinação em actos violentos de «machismo» ou de submissão dominadora. Outra coisa é a detecção, por parte dos filósofos psicólogos ou sociólogos dos moldes ou «esquemas simbólicos» que interpretam esses pressupostos.

Mas, tal como se fez no fim da precedente análise dedicada à dimensão institucional da sexualidade (2.5), convém regressar do plano das teorias para o da praxis concreta. Quando um casal jovem se vê perante a necessidade de diferir o casamento ou a vida em comum porque não dispõe das possibilidades financeiras de «arranjar» uma casa, quando este fenómeno atinge proporções largas numa sociedade, quando as casas disponíveis são feitas de modo tal que só possam abrigar um filho ou dois, quando a prevenção social da sida privilegia a distribuição de preservativos desde quase o fim da escola primária, então verifica-se que a questão da união sexual já não diz somente respeito aos indivíduos, mas à organização *política* da sociedade. Além de todas as teorias subsistem aspectos



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

concretos que tornam obrigatória a integração da análise política na compreensão da sexualidade.

2.7. O prazer, a alegria e a felicidade.

Não será um pouco estranho introduzir tão tarde o tema do prazer sexual? Não será este atraso o reflexo de uma análise que ignora as realidades concretas, confirmadas pelas sondagens, para se refugiar nos aspectos filosóficos menos importantes para a vivência quotidiana? Qual é a razão deste atraso?

Uma análise que procura compreender um fenómeno não pretende nem deve reproduzir a ordem de importância dos factores tal como ela é eventualmente vivida. É só preciso que, chegada ao fim, a análise consiga mostrar porque é que não podia começar pelo mais aparente.

O estudo sociológico³¹ indica que a procura do prazer e o desejo de ter filhos são, nas relações sexuais, dois factores que evoluem diferentemente conforme as idades. O grupo etário mais jovem (de 15 a 45 anos) parte de uma nítida prioridade conferida ao prazer (prioridade cuja importância diminui com a idade), ao passo que o equilíbrio dos dois factores, do ponto de vista etário, se atinge no grupo situado entre 45-54 anos.

Antes de ser considerado por si próprio no âmbito da sexologia, o prazer sexual era, pelo menos no segundo milénio da sociedade ocidental, abordado na teoria dos fins ou objectivos do casamento. Qualquer que fosse a sua denominação o prazer vinha em terceiro lugar, depois da procriação e da comunhão de vida. Tal como todos os «esquemas interpretativos», esta teoria gerou, no plano das consequências concretas, existências que atingiram formas de equilíbrio notáveis na conduta da sua vida sexual e outras que manifestaram desequilíbrios igualmente patentes. Não se trata aqui de indicar rigorosamente em que consiste o equilíbrio ou o seu contrário, mas de salientar a relação, fortemente acentuada neste último século do milénio, entre libertação ou repressão do prazer sexual.

Hoje em dia, no entanto, verifica-se que acabou o período da sexualidade oficialmente reprimida, isto é, de uma sexualidade calada ou somente objecto de conversas privadas. A sexualidade invadiu a praça pública; ainda que subsista como o lado muitas vezes secreto e escondido da personalidade individual, ela é analisada, debatida, dissecada nas revistas semanais³². O tema da sexualidade «vende-se» bem; do mesmo modo, a evocação próxima ou longínqua do prazer sexual é comercializada até aos limites da banalidade, quer na publicidade, quer nos espectáculos televisivos. Será que o prazer sexual é o «núcleo» da sexualidade?

Se o ser humano fosse somente corpo animal objectivo, o prazer seria efectivamente o centro da sexualidade, centro inconscientemente ao serviço da

³¹ Cfr *supra*, nº 1.

³² A capa da edição portuguesa de *Cosmopolitan*, publicitada com grandes cartazes em Maio de 1999, tem como primeiro título «orgasmo ao ar livre».



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

sobrevivência da espécie. Mas para o ser humano enquanto pessoa, o prazer só contém uma satisfação profunda se é mais do que simples prazer. Noutros termos, este deve estar aberto a uma dimensão que, sem negar minimamente a sua realidade de prazer sensível, contém uma abertura constitutiva a algo que excede o prazer e a que se pode chamar «alegria».

A diferença entre o prazer sensível e a alegria reside na capacidade que a alegria confere de abrir a pessoa (enquanto corpo sexuado) para o outro, para o desejo do outro, para o seu prazer, para a sua alegria. A alegria dilata a possibilidade de encontro com o outro ser humano, ao passo que o prazer sensível não partilhado pode reduzir a tensão do corpo, mas não satisfaz a sede de partilha intersubjectiva que distingue o animal do ser humano. Não se trata aqui de fazer obra de moralista, indicando o que é bem e o que mal no comportamento individual; trata-se de discernir o que, do ponto de vista da compreensão do ser humano, se integra num dinamismo de construção da personalidade e o que caminha em sentido contrário a este dinamismo.

Mas quem é que decide, objectar-se-á, que determinados comportamentos, e no caso presente, comportamentos sexuais, se integram ou não se integram no dinamismo da construção da personalidade? Não será que a autonomia da pessoa implica o poder de decisão quanto à determinação do dinamismo da sua construção pessoal? Aparentemente, segundo esta objecção, a análise que se pretende filosófica quererá de modo subreptício impor um determinado molde comportamental em matéria de sexualidade.

A questão é simples, a resposta, complexa. Está-se com efeito na linha de demarcação e de cruzamento entre a análise antropológico-filosófica e a análise ética. Ora, quando se volta a colocar o ser humano no dinamismo da realização de si próprio, opera-se um acto de projecção para o futuro, como se o que o ser humano virá a ser fosse incorporado na análise daquilo que ele é. Mas uma vez que a liberdade humana é necessária para que advenha o que «virá a ser», já não se está rigorosamente no campo da análise antropológica, quando se fala do «dinamismo de construção da personalidade». É por isso que não se pode impor a ninguém a realização da sua personalidade. Cada ser humano escolhe-se a si próprio no seu modo de ser pessoa. Mas esta escolha não significa que não seja possível analisar a riqueza de conteúdo inerente ao facto de ser pessoa.

O exemplo psicológico da relação amorosa pode ser esclarecedor a esse respeito. Por um lado, é verdade que cada ser humano tem a «liberdade de escolha» de viver o amor tal como ele quer (embora a liberdade de escolha não se identifique com o sentido mais rico ou profundo da liberdade); por outro lado, esta liberdade de escolha não se substitui às «leis» psicológicas que a psicologia descobre no desenvolvimento da relação amorosa e descreve como a sua dinâmica evolutiva; esta relação tem as suas leis, leis do *começo*, dos modos de enfrentar os obstáculos que o tempo acumula, leis que predizem o fim eventual desta relação amorosa em caso de não superação dos obstáculos³³. A espontaneidade do coração

³³ Cfr a esse respeito a síntese breve, mas notável de LEMAIRE, J. G., «Amour. (Psychologie)», em *Encyclopaedia Universalis*, t. I, Paris, 1968 (1ª ed.).



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

que vibra com a relação amorosa não escapa às leis ou às «regularidades» *psicológicas* que regem o comportamento afectivo e sexual.

Mutatis mudandis, a análise filosófica da relação sexual tem, de modo semelhante, a capacidade de indicar a relação entre prazer, alegria e felicidade. É neste sentido que pode haver prazer sexual sem alegria, mas também alegria sem prazer sensível. Facilitar o aparecimento do prazer sexual - com ou sem «técnicas», com ou sem novos remédios – não induz *automaticamente* um suplemento de alegria na relação sexual; poderá induzir se outros factores de natureza afectiva, relacional ou ética estiverem presentes. Para o ser humano consciente o prazer sexual não deveria estar desligado da responsabilidade. Se a responsabilidade implica em primeiro lugar um modo de «responder» ao outro ou face ao outro, o prazer sexual é autenticamente humano quando incorpora uma dimensão de responsabilidade.

A felicidade implica um estado de alma mais estável e, enquanto tal, instaurando uma certa unidade de vida no seio da dispersão temporal. Mesmo quando um instante preenche da sua riqueza a plenitude da existência só se falará de felicidade se este instante tiver a capacidade de projectar a sua sombra – ou a sua luz – sobre um determinado tempo futuro do ser humano. Do mesmo modo o olhar retrospectivo que avalia uma parte do passado ou a sua totalidade falará de felicidade não em relação a um acto, eventualmente repetido, mas em relação a uma unidade temporal³⁴. A consequência quanto ao prazer sexual é então evidente, mesmo se a sua aplicação nas várias fases da existência humana não é tão fácil de realizar: o prazer sexual contribui para a felicidade humana somente mediante a sua incorporação em outras dimensões afectivas e éticas que são parte integrante da existência humana. Em sentido contrário, a realização da «felicidade» não implica necessariamente ou imprescindivelmente a presença do prazer sexual.

Seria filosoficamente errado reprimir a priori o prazer sexual em nome da «alegria» ou da «felicidade» autêntica; mas também não se pode reduzir a alegria ou a felicidade à exclusiva dimensão do prazer físico.

2.8. A sexualidade e o erotismo.

Múltiplos são os discursos sobre o erotismo. Por um lado, o erotismo evoca tudo o que suscita o desejo sexual. Assim entendido, ele não se limita aos actos, mas abrange textos e obras, representações e comportamentos enquanto relacionados de perto ou de longe com a actividade sexual genital. Por outro lado, o erotismo está, em muitos livros ou artigos, considerado como a dimensão da existência que abrange no sentido largo a «arte de amar», quer no sentido físico, quer no sentido espiritual.

³⁴ «Uma andorinha não faz a primavera», canta o fado português. Abrindo porém a *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles no livro primeiro (1098 a 16), lê-se: «o bem do homem será uma actividade da alma segundo a virtude, e se há várias virtudes, segundo a mais acabada. E acrescentemos ainda: numa vida acabada. Pois uma única andorinha não faz a primavera, nem um único belo dia, e também não é suficiente para tornar o homem feliz e beato um único dia nem sequer um curto lapso de tempo».



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

Seria aberrante ter a pretensão de esgotar em poucas palavras o fenómeno do «erotismo», mas também seria gravemente lacunar tratar da sexualidade ignorando a importância do assunto. O acordo é fácil quanto à etimologia; o *Erôs* grego designa «o amor, o deus do Amor, o desejo amoroso, às vezes desejo em geral»³⁵. Entre o discurso sobre o Eros no diálogo *O banquete* de Platão e a teoria freudiana do Eros muita água passou debaixo da ponte. Do mesmo modo, entre a compreensão do Eros no Ocidente e a sua representação nas várias culturas asiáticas, por exemplo, as semelhanças serão tão numerosas como as divergências.

Em Platão a natureza de Eros é múltipla, mas no sentido mais elevado o Eros significa, de modo positivo, o elan da alma que chega à plenitude do saber; sendo «elan que não satisfaz o múltiplo, o delírio erótico chegado ao seu termo gera discurso e conhecimento por plenitude, não por falta. Depois de Platão, nenhum filósofo conferirá um tal peso à noção: reduzido aos fantasmas envolvendo o desejo sexual, erôs já não será senão um obstáculo à ataraxia do sábio»³⁶. O sentido da plenitude cede o passo à carência e à expectativa do desejo, de tal modo que a emoção sexual se sinta invadida pelo encanto perturbador e pelo lusco-fusco de Eros. O encontro com o cristianismo obriga, no entanto, a definir as fronteiras entre o amor «erótico» e o amor cristão. Se é a Agapê que caracteriza o amor de Deus pela sua criatura, qual será a diferença entre o amor Eros e o Amor Agapê³⁷? A escolástica tematizou esta ideia, aliás já em vigor antes das grandes sínteses do século XIX. O amor Eros procura o bem do amado em função do bem daquele que ama, ao passo que o amor Agapê procura o bem do amado exclusivamente em função do amado. Só o amor Agapê será verdadeiramente altruísta. É por isso que o amor de «caritas», que traduz a Agapê, será o paradigma do amor cristão, deste amor que, de maneira desinteressada, está inteiramente virado para o bem do ser amado.

Hoje, na esteira das análises do corpo sexuado (cfr. 2.1 acima), reina uma compreensão valorizando mais positivamente o erotismo. Para este efeito contribuíram quer a literatura, quer as artes plásticas, quer o cinema³⁸. Admitindo-se que o campo do «erótico» se desmarca do obsceno, assim como do pornográfico, então o erotismo aparece como a «carga» de atracção afectiva que surge da «linguagem» dos corpos, num subtil jogo do mostrar e esconder, do oferecer e reter³⁹. No fim de contas a sexualidade humana integra o erotismo na medida em que passa pela mediação da imaginação. É por isso que a sexualidade genital *imediate* e o erotismo não crescem de modo paralelo, como se o curto-circuito da satisfação física imediata eliminasse a dimensão imaginativa e erótica do jogo

³⁵Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968 (nova impressão: 1990), t.1, p. 363.

³⁶ Cfr a entrada Eros e Erotismo, em *Encyclopédie philosophique universelle, . T. 2. Les notions philosophiques*, Paris, P. U. F., 1990, t. 1, p. 830-832.

³⁷ Cfr a obra clássica de NYGREN, *Eros et Agapê* (trad. fr.): Paris, Aubier, 2. Vol. 1945 e 1952.

³⁸ Cfr BATAILLE, *L'érotisme*; ALBERONI, *O erotismo*,

³⁹ A evolução da «moda» ilustra actualmente este jogo que consiste em querer sublinhar a presença daquilo que se pretende vedar.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

amoroso⁴⁰. A dificuldade actual que o erotismo apresenta reside na sua utilização para fins comerciais ou publicitários. Será que o erotismo que invade a vida social e pública resistirá a este ataque que o ameaça matar o poder de criatividade da imaginação? Quando tudo se mostra directamente, é difícil ainda imaginar um resto de «mistério». Talvez seja esse o papel mais nobre do erotismo: preservar a «aura de mistério» que faz parte da sexualidade.

2.9 A sexualidade e a ternura.

A sexualidade que se desdobra na duração, resistindo ao desgaste do tempo assim como à força do hábito, gera a ternura recíproca. A ternura poderia ser globalmente abordada como a ligação afectiva que manifesta, pela expressão verbal e gestual activa e inventiva, uma forma de amor respeitoso para com o outro. Mas importa notar imediatamente que a ternura não se limita ao âmbito da sexualidade genital, embora não seja necessário, no quadro de uma análise sintética da sexualidade, discriminar as formas de ternura; tal como existem várias formas de amor - amor conjugal, amor parental, amor filial, amor de amizade, o amor marcado pelo Eros, o amor Agapê -, do mesmo modo, as formas da ternura diversificam-se em conformidade com a expressividade e o respeito específico a cada forma de amor. Além disso, as manifestações da ternura evoluem no decurso do tempo: seria bastante estranho que a expressão da ternura no casal que tem trinta ou quarenta anos de vida em comum seja idêntica à de dois seres humanos cujo amor ou namoro tem seis meses de duração.

Não reservada à esfera da sexualidade, a ternura, que provém de um outra dimensão da afectividade, cruza também a manifestação sexual do amor. Com o decorrer dos anos é normal que a força física da sexualidade diminua, sendo pertinente observar, porém, que a expressão afectiva do amor é capaz de inventar formas cada vez mais ricas e profundas de ternura⁴¹.

2.10. A sexualidade e o fracasso

Nenhuma esfera da existência está ao abrigo do fracasso. Ultrapassa contudo os limites desta análise definir com toda a precisão o que se entende por fracasso no campo da sexualidade. O fracasso, não necessariamente definitivo, pode ser subjectivamente sentido pela incapacidade individual de gerir o desejo sexual ou de integrar de modo equilibrado as componentes da sexualidade genital. Pode ser também subjectivamente percebido como a ruptura de uma relação afectiva ou sexual que tinha sido iniciada com a intenção - ou a presunção de intenção - de estabilidade gratificante. Pode enfim ser diagnosticado de modo objectivo ou de fora

⁴⁰ É possível que o «namoro» dos jovens perca muitas vezes uma das dimensões da sexualidade e se banalize em amor não erótico, ou por falta de imaginação ou por excessiva rapidez na descoberta do prazer físico.

⁴¹ Cfr Eric FUCHS, *Le désir et la tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1979 (análise histórica do ponto de vista da teologia protestante).



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

quando se assiste à incapacidade notória de integrar uma ou várias dimensões da sexualidade acima analisadas⁴².

Antes de analisar a assunção ou a imputação das responsabilidades, é preciso notar que não só a vida afectiva ou profissional, mas também a «vida psico-sexual» - expressão que não indica o isolamento ou o carácter estanque desta «vida» na existência humana – atravessa fases de educação, de evolução e de amadurecimento. «O desejo conhece, tal como o próprio homem, uma infância e uma idade adulta; acontece-lhe perder-se ou bloquear em qualquer sítio no caminho para a maturidade; conjuntamente *deseja e não deseja* aquilo que o pode preencher. Tal é o caso do desejo de amar e de ser amado, o mais decisivo de todos. Mas a nossa maneira primeira e imediata de amar consiste em incorporar o outro em nós para o tornar semelhante a nós. O outro deixa aí a sua autonomia e o amor perde também aí o seu parceiro. Mas o fracasso será somente provisório porque nos incita a procurar uma outra maneira de amar»⁴³.

A sexualidade é o campo no qual o voluntário e o involuntário se cruzam de modo complexo. É por isso que convém evitar uma moralização imediata e fácil daquilo que, estando intimamente ligado à história individual, não se compreende senão mediante uma escuta longa e benevolente.

Além disso, o que se apresenta externamente como fracassado pode provir de factores pessoais conscientes e responsáveis, ou conscientes mas compulsivos; pode igualmente provir de acontecimentos externos ou objectivos que alteraram a capacidade de acção ou de reacção. Pode provir de perturbações afectivas de natureza múltipla; enfim, a sua origem pode ser uma simples incompatibilidade psicológica de relacionamento.

Não se devem contudo esconder a existência de autênticas perversões no campo da sexualidade. Não é mistério para ninguém que elevado é o número de indivíduos atingidos por perturbações psicológicas de toda a ordem no campo da sexualidade. A palavra deve então ser remetida à psiquiatria antes mesmo de a abrir à reflexão moral. Nesses casos, a ajuda ética não será senão complementar.

A título conclusivo e para além do foro psiquiátrico, é preciso sublinhar uma causa frequente, na sociedade contemporânea, de fracasso da vivência sexual: quando a sexualidade genital, a afectividade e a dimensão institucional do relacionamento amoroso não se conciliam de modo suficientemente harmonioso, isto é, quando qualquer uma dessas dimensões se vive com a exclusão das outras, está presente um germe de fragmentação e de fracasso deste relacionamento. Mas uma vez que ele é vivido em conjunto, será infelizmente suficiente que um dos dois membros desta relação falhe para que o outro seja igualmente afectado.

2.11. A sexualidade e a sublimação.

⁴² Com a eventual excepção dos aspectos institucionais ou políticos (cfr *supra*, 2.5 e 2.6).

⁴³ Pierre DELOOZ e Pierre-Philippe DRUET, *Le présent de l'amour*, Bruxelles, F. F. E., 1985, p. 117.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

A sublimação é um conceito que hoje evoca imediatamente a psicanálise⁴⁴. Pouco importa referir que a sublimação, segundo o Freud de 1915, é um dos quatro destinos da pulsão. Pouco importa referir que a sublimação da pulsão pela criação artística é, segundo Freud, um simples meio de evitar a neurose, que a sublimação mediante a religião não faz senão constituir uma neurose colectiva que dispensa da neurose individual.

Num sentido largo, a sublimação designa a canalização das energias sexuais para a realização de outras actividades, de natureza cultural, artística ou profissional. A causa inconsciente situar-se-á possivelmente (certamente, segundo Freud) na procura de evitar o desprazer ou o sofrimento ao nível pulsional (em virtude do «princípio de realidade» que põe uma barreira não superável ao «princípio de prazer»).

É permitido, contudo, transpor o sentido freudiano da sublimação para lhe conferir um conteúdo mais abrangente. A sublimação desempenha então uma dupla função; por um lado, mostra que todas as energias com as quais o ser humano vive a sua afectividade ou o seu amor, prossegue os seus fins e a realização dos seus desejos, mergulham num fundo opaco e não transparente de energia pulsional; vistos pelo prisma da energia pulsional todas as actividades humanas, banais ou eminentemente espirituais, se enxertam num fundo pulsional ou libidinal⁴⁵. Por outro lado, nas formas concretas que a actividade consciente reveste (por exemplo, na profissão, nas manifestações de ternura, na criatividade cultural ou científica), existe um «excedente de sentido» relativamente à energia pulsional. Este excedente de sentido escapa à análise psicanalítica e exige, conforme os casos, uma abordagem especificamente estética ou cultural ou religiosa ou científica ou ética.

Segue-se daí, para a compreensão da sexualidade, que a energia sexual não precisa necessária e imprescindivelmente de uma «actividade» directamente sexual para a realização espiritual do ser humano. Muitas existências humanas dedicaram-se, sem a actividade sexual genital, a «causas» científicas, artísticas, políticas, religiosas, profissionais ou simplesmente marcadas pelo valor ético do altruísmo, de modo tal que foram existências equilibradas, conseguidas e, eventualmente, plenamente preenchidas. Era necessário, no termo - mas somente no termo - de uma análise da sexualidade, mostrar que a sublimação está presente em todas as existências, que exerce uma função essencial na construção da personalidade e que pode mesmo atingir níveis testemunhando a riqueza de sentido que o ser humano é capaz de dar à sua existência.

2.12. Conclusão da análise antropológico-filosófica

⁴⁴ Uma das melhores obras recentes a esse respeito é de certeza a de Antoine VERGOTE, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Paris, Cerf, 1997 (cfr pp. 231-237 e a conclusão, pp.265-276).

⁴⁵ As observações médicas realizadas nos campos de concentração mostrariam que a pulsão sexual constitui de certo modo uma actividade de luxo. Talvez se possa propor a interpretação seguinte: quando a pessoa deve lutar para a sua sobrevivência física, todas as suas energias se mobilizam, como se a derivação ou a sublimação da pulsão sexual se realizasse no próprio organismo, na luta contra a morte.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

A sexualidade humana contém uma multiplicidade de facetas, que a análise precedente corre o risco de apresentar de modo fragmentado. É por isso que convém congregá-las num feixe coerente e unificado.

Os fins mais evidentes da sexualidade, tais como são espontaneamente pensados e se encontram descritos consensualmente, são respectivamente o «amor» (ou a relação amorosa), a procriação («ter filhos») e o prazer. Mas é preciso compreender que a sexualidade humana atravessa todas as dimensões da pessoa (cfr. 2.1, «o corpo sexuado»), não se limitando à actividade da sexualidade genital. Ora, essas dimensões vivem-se também no tempo (cfr. 2.2, «a sexualidade, o desejo e o tempo»), o que exige uma certa unidade de comportamento e dá coerência à existência, uma vez que o ser humano é incapaz de se reduzir à vida puramente animal. Em sentido contrário a esta vida animal, a «proibição do incesto» (cfr. 2.3) foi sempre considerada como o limiar a partir do qual a «natureza» no homem acede à «cultura»: no seu comportamento sexual, o ser humano inscreve este acesso *negativamente* pela proibição do incesto e *positivamente* pela sua abertura a formas de aliança viradas para a exterioridade social do grupo humano. Tais exigências, contudo, não representam senão condições de possibilidade para que surja o sentido verdadeiramente humano da sexualidade, isto é, a «relação de reciprocidade afectiva» (cfr. 2.4), com todos os ricos cambiantes do amor. Está-se aqui em terreno sólido e seguro, como se, finalmente, se tivesse acesso ao sentido primordial da sexualidade. Mas será que este amor só diz respeito aos dois seres que se amam? Quer o aparecimento da criança nascida do acto de amor, quer o reconhecimento da instituição social pelo casamento (cfr. 2.5, «o papel do terceiro e da instituição») prova que o amor não se fecha numa relação exclusivamente dual. Os problemas sociais acarretam porém decisões políticas; além disso, a história da cultura e a compreensão diacrónica da sexualidade tornam incontornável a relação entre «sexualidade e política» (cfr. 2.6); aliás, os moldes culturais imaginários fazem com que se tenha pensado a sexualidade em termos de poder e de domínio. Mas essas teses não interessam muito senão os especialistas das ciências humanas. A realidade concreta, tal como a vivemos todos os dias, com um certo encanto e com uma certa perplexidade, é o fenómeno do «erotismo» (cfr. 2.7), no qual se misturam atracção, imaginação e mistério. Não será mais adequado preferir ao tumulto do desejo erótico a paz da «ternura» (cfr. 2.8)? Os jovens poderiam pensar que o «sexo» com ternura é o único remédio ou alibi sexual dos mais velhos! Eles enganam-se, contudo, tal como se pode saber em virtude de uma compreensão mais profunda da ternura. Mas quem tem acesso a esta compreensão, o filósofo ou todo o ser humano? Não será que o analista ignora a realidade concreta da vida dos homens ao ponto de julgar que, na sexualidade, tudo deve espontaneamente «correr bem»? A esta aparente ingenuidade é preciso opor a dura realidade do «fracasso» (2.10), às vezes mais espalhado que o equilíbrio. Mas se o fracasso não é nem universal nem definitivo, a razão deve ser procurada mais longe, na capacidade que o ser humano possui de se apoiar nas suas energias pulsionais mais fundas para as «sublimar» (2.11). Além de Freud pode-se pensar que a capacidade de sublimação não está reservada aos únicos artistas que se exprimiram nas obras da sua criação; todo o ser humano, enquanto ser espiritual, tem ao seu alcance esta possibilidade, com ou sem a actividade da sexualidade genital, de sublimar as energias da libido num acto expressivo e criativo da sua própria pessoa.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

A análise filosófica da sexualidade, no entanto, não pode pôr o seu ponto final com a problemática da sublimação; esta ultrapassa a dimensão da sexualidade, embora esteja também sempre exigida por ela. A conclusão conclui-se portanto com o reenvio para a evidência mais simples à qual os dados sociológicos faziam eco, mas evidência agora enriquecida de uma densidade reflexiva que lhe fazia falta: «o sexo com amor» da sociologia justifica-se se for entendido como vivência sexual numa relação intersubjectiva durável e numa comunhão (ou «*com-união*») de vida; o «sexo para ter filhos» justifica-se pela assunção da responsabilidade pessoal e social por novos seres humanos, no seio da relação intersubjectiva durável; o «sexo enquanto prazer» justifica-se pelo prazer responsável, fonte de alegria não isenta de ascese e de sublimação, que brota da sexualidade humana vivida nas suas múltiplas dimensões.

3. Elementos para uma análise ética da sexualidade

Apresentar uma ética da sexualidade, além de ser por natureza uma tarefa delicada, deve ter em consideração os seus destinatários e os valores destes. A vivência da sexualidade, com efeito, implica sempre, de modo implícito ou explícito, uma tomada de posição quanto a determinados valores éticos. Ora, os valores éticos não se impõem de fora, o que implica que uma ética da sexualidade não obrigue senão a pessoa que decide aceitá-la. A ética da sexualidade não se identifica portanto com um código dos direitos ou dos deveres em matéria de respeito jurídico dos indivíduos humanos do ponto de vista da sexualidade.

É preciso distinguir o ponto de vista ético do indivíduo quanto à vivência da sua própria sexualidade (a avaliação que cada um faz de si próprio), o ponto de vista relacional, isto é, a dimensão intersubjectiva, privada e íntima, dos actos ou atitudes que implicam a presença de uma outra pessoa (a interacção no relacionamento sexual), enfim, as tomadas de posição sociais ou públicas sobre assuntos relacionados com a sexualidade. Os valores não se apresentam do mesmo modo em cada um destes ângulos de análise.

Além disso, uma teoria ética da sexualidade tem que se manter num nível suficientemente alto de generalidade para não cair na confusão entre os princípios que fornecem fortes e claras orientações de vida e a «sabedoria prática» destinada a resolver os problemas ou dificuldades provindo dos casos concretos.

Seguir-se-á para a enunciação destes princípios a ordem de exposição da «análise antropológica» da sexualidade (n.º 2, *supra*).

3.1. Uma vez que a sexualidade atravessa toda a pessoa humana, tal como se mostrou pela análise do «corpo sexuado», *a ética da sexualidade implica que o «bem» do ser humano, no que diz respeito ao seu comportamento sexual, repouse na ligação livremente assumida entre a vida do corpo, a afectividade e a mente.* Noutros termos, a sexualidade cortada da relação afectiva não é, a médio ou longo prazo, construtora da personalidade humana. O corolário deste princípio tem



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

também a sua importância: a finitude, que marca a vida afectiva e implica que não podemos ter laços afectivos com uma multiplicidade indefinida de pessoas, afecta igualmente o comportamento sexual, de tal modo que o «*don juanismo*» (independentemente das suas conotações psicanalíticas) não se enquadra com o bem ético da pessoa na sua vida sexual.

3.2. A construção da personalidade realiza-se no tempo. Esta condição temporal do ser humano implica, no que diz respeito à sexualidade, um dinamismo e uma evolução progressiva. Este dinamismo não é possível sem uma certa coerência consigo próprio na gestão do desejo e da força sexual. *A coerência na condução da vida sexual pode ser interpretada em termos de fidelidade a si próprio e constitui um princípio ético em vista ao desenvolvimento da personalidade humana no tempo.*

3.3. Sob pena de problemas psicológicos graves, a identidade do ser humano exige que a sua posição no seio da sua família seja para ele mesmo clara e sem ambiguidade. O incesto opõe-se radicalmente à construção equilibrada da personalidade humana, não somente por motivos de natureza psicológica, mas porque o princípio de aliança, que preside à sexualidade humana, exige que a família se abra sobre o exterior e não se feche sobre si própria. *O princípio ético da aliança não tolera o incesto.*

3.4. O amor sexual, enquanto união com uma outra pessoa, é comunhão de vida, no respeito pela alteridade do outro. A construção ética da personalidade no plano da vida sexual far-se-á na promoção conjunta do amor e do respeito pela pessoa do outro, sem que este se torne simples objecto de prazer, isto é, sem que este se transforme num instrumento nas mãos de quem quer que seja. O amor sério e profundo tende para a exclusividade e para uma duração cujo fim, à partida, não seja previsto. *A construção ética da personalidade visa, no plano da vida sexual, a realização de um amor sério e duradouro.*

3.5. O relacionamento sexual duradouro tem, quer se queira quer não, uma *dimensão socio-institucional* (o que se verifica pelo facto de as «uniões de facto» procurarem o seu reconhecimento pela sociedade). Por outro lado, a procriação *natural* dos seres humanos pressupõe – salvo casos de procriação medicamente assistida – a relação sexual. *O princípio ético da vida sexual no que diz respeito à procriação exige que seja respeitado o direito da criança a ser acolhida pelo pai e pela mãe no quadro de uma família estável.*

3.6. Existe uma relação entre ética e política no plano da vida sexual. Os comportamentos sexuais implicam sempre pressupostos culturais; *a construção ética da personalidade integra o respeito pela equidade no relacionamento sexual.* Reciprocamente, as formas de machismo ou de desigualdade que não têm em atenção esta equidade não são conciliáveis com a ética da sexualidade. Por outro lado, *é um dever das instâncias de decisão políticas tomar as medidas necessárias para que seja possível a construção ética da personalidade no plano da vida sexual.*

3.7. O prazer, a alegria e a felicidade não são conceitos idênticos na medida em que não designam a mesma realidade. *No domínio da vida sexual, a construção ética da*



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

personalidade tende para uma cada vez mais estreita ligação entre prazer e alegria, tendo em conta que a alegria implica sempre a possibilidade ou a realidade de uma partilha com um outro ser humano, respeitado enquanto tal (cfr. supra, n.º 4). Quanto mais for partilhada numa base que não seja exclusivamente corpórea, mais a alegria preencherá o ser humano. Quanto mais profunda e estável for a alegria, mais susceptível ela será de gerar uma felicidade autêntica.

3.8. Serão ética e erotismo conciliáveis? Debaixo de todos os seus desvios *é preciso trazer à luz do dia o valor construtivo do erotismo. A força dinâmica que habita o erotismo é um misto de atracção, de imaginação e de mistério.* A alteração de qualquer um desses factores tem a capacidade de desvirtuar o erotismo da sua dimensão construtiva respeitante à vivência «saudável» da sexualidade. O relacionamento sexual sem atracção torna-se mecânico; sem imaginação, torna-se objectivante, transformando facilmente o outro em objecto, ao passo que sem a «aura» de mistério, ele se torna facilmente desprovido de respeito e de encanto. Além disso, enquanto ligado ao desejo, o erotismo é o lugar no qual podem surgir grandes desvios ou perversões; deste ponto de vista não deixa de ser preocupante a invasão da pornografia pela via da *Internet*. Quais serão o conteúdo da imaginação, a capacidade imaginativa e a capacidade de relacionamento do ser humano se este for, no campo da sexualidade, obcecado pelo écran da pornografia? Entre outros aspectos, a pornografia contém um germe mortífero para a expressão da ternura.

3.9. Existirá uma ética da ternura? Em termos metafóricos poder-se-ia dizer que a ternura é a poesia do amor. A criatividade inerente à ternura é uma via que harmoniza e concilia a expressão humana do amor com o reino da vida e com o mundo do cosmos. É por isso que a ternura pode reunir, segundo Erich Fuchs comentando um poeta, o triplo canto provindo do mundo, da palavra e da carne. *Uma ética da ternura contribui para individualizar e personalizar o encontro sexual, constituindo deste modo um valor especificamente humano.* Mas, além disso, é preciso referir que a ternura está aberta a uma variedade e a uma multiplicidade de expressões, de modo tal que o seu campo de manifestação não se limita à esfera da sexualidade: existem formas de ternura específicas a cada relacionamento afectivo (amor parental, filial, amizade, etc.).

3.10. Não estando ao abrigo do fracasso, o percurso humano da sexualidade realiza-se de modo diferente e com um ritmo diferente para cada indivíduo. *Uma ética da sexualidade implica que, se for caso disso, o fracasso seja assumido e integrado não como aniquilador da pessoa, mas enquanto ponto de partida de um progresso sempre possível na construção da personalidade.*

3.11. Na construção da personalidade não existe progresso sem frustração. A educação implica o confronto com a frustração, em proveito de uma maior unificação da pessoa. Do mesmo modo, não existe progresso sem ascese. O que vale para qualquer dinamismo ou procura de realização pessoal, ao nível físico, profissional ou espiritual, rege também a educação da personalidade no que diz respeito à sua sexualidade. *A frustração inevitável torna-se ética quando é assumida, não como tendo um valor em si mesma, mas enquanto etapa para a obtenção de um bem considerado superior no quadro da construção da personalidade.*



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

3.12. A ética da sexualidade não tem somente como destinatários as pessoas que vivem uma relação afectiva e sexual. Por múltiplas razões, de natureza involuntária ou voluntária, existem pessoas que vivem na situação de abstinência ou de continência sexual. Tal é o caso de pessoas, jovens ou não, que não tiveram a sorte - ou ainda não tiveram a possibilidade - de encontrar a pessoa com a qual teriam desejado ou desejariam partilhar a sua vida, tal é o caso de seres humanos com deficiências; outra situação, mais frequente ainda, é a da viuvez assim como a de pessoas divorciadas. Do mesmo modo, existem seres humanos que assumiram livremente o celibato em nome de um ideal religioso, de uma consagração religiosa ou por dedicação a uma causa científica ou altruísta que monopolizava todas as suas forças. Também não está excluído que a situação de solidão devida a motivos involuntários seja ulteriormente assumida voluntariamente e com serenidade. Ora, a ética da sexualidade - assim como foi referido no ponto 2.11 acima - diz igualmente respeito aos seres humanos que se encontram nessas situações. Toda a pessoa se exprime no seu corpo sexuado, toda a pessoa é sensível ao erotismo, toda a pessoa é chamada a receber e dar marcas de ternura apropriadas à sua situação, toda a pessoa constrói a sua busca de felicidade através do tempo, com altos e baixos, com êxitos e eventuais fracassos, toda a pessoa é digna de respeito e chamada a ser respeitadora da liberdade dos outros. Assim, *uma ética da construção da personalidade através da vivência da sexualidade sublinha também que, apesar das suas dificuldades específicas, múltiplas são as formas de viver uma sexualidade harmoniosa e serena fora do campo das relações sexuais.*

4. Elementos de uma educação para a sexualidade

Uma educação para a sexualidade é tão necessária quanto difícil. É necessário, contudo, distinguir a auto-educação e a tarefa de educar outros, geralmente mais jovens. Espera-se então do educador que ele seja, ele próprio, devidamente educado e que ele tenha a capacidade de encontrar o tom justo para falar da sexualidade. Ora, dado que esta é dinâmica e coextensiva à duração inteira da existência humana, a auto-educação para a sexualidade nunca pode ser considerada como acabada; aliás, a travessia das diferentes idades da vida mostra que esta auto-educação assume contornos diferentes e exigências novas. Mas por educação para a sexualidade entende-se em geral a tarefa de educar outros, tarefa reservada em primeiro lugar à família e à escola, em seguida às instituições sociais, religiosas ou políticas para as questões de saúde física e mental, de relacionamento intersubjectivo e de planeamento familiar.

Só quando é erradamente reduzida à transmissão de conhecimentos objectivos relativos à reprodução humana, a educação para a sexualidade é considerada como terminada. A primeira ideia de que o educador deve estar convencido é portanto a de que a educação para a sexualidade é um processo contínuo que não se esgota nos ensinamentos fornecidos na escola; tal como nesta não se ensinam todos os aspectos da vida da mulher ou do homem, do mesmo modo a educação para a sexualidade não será definitivamente assegurada pela escola, qualquer que seja a sua qualidade.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

Por outro lado, mais do que em outras tarefas educativas, a educação para a sexualidade não encontra um educador perfeito ou exemplar, o que muitas vezes torna mais complexa a adopção de uma linguagem clara, serena e firme. São portanto educadores imperfeitos que se devem encarregar da educação para a sexualidade, isto é, num campo que torna também difícil a separação entre a teoria ensinada e as próprias vivências do educador. Além disso, sendo em regra geral mais velho que o educando, o educador tem uma experiência mais longa da sexualidade, o que eventualmente acarreta, além de experiências gratificantes e felizes, a presença de esperanças desiludidas, de sofrimentos ou feridas ainda não sanadas, de eventuais fracassos ou mesmo de perversões não confessadas.

Provavelmente animadas pela intenção de manterem uma neutralidade ideológica, as instâncias sociais e políticas encarregadas da programação da «educação para a sexualidade» resistem dificilmente à tentação da facilidade; esta consiste em restringi-la o mais possível ao ensino da anatomia e fisiologia da reprodução, assim como à descrição dos métodos contraceptivos, com um mínimo de considerações psicológicas pretendidamente desprovidas de elementos ideológicos susceptíveis de limitar ou canalizar a liberdade do educando. O facto de codificar esta programação em diplomas legais não é, porém, uma garantia da sua qualidade, nem uma garantia de respeito pela pessoa dos educandos. É, com efeito, um erro grave julgar que o respeito pela liberdade dos educandos exige que a educação para a sexualidade se limite às dimensões objectivas e biológicas do relacionamento sexual.

Tal como se fez na análise ética da sexualidade (ponto 3 acima), as considerações ulteriores seguirão a ordem da análise antropológica (ponto 2 acima) e da análise ética (ponto 3 acima) em vista a estabelecerem *orientações gerais* destinadas à programação da educação para a sexualidade. O objectivo principal dessas *orientações* consiste em *promover a dignidade da vida sexual contra a sua banalização, chamar para a responsabilização pelos comportamentos sexuais contra a irresponsabilidade nesse campo de acção, insistir no dever de respeito da outra pessoa contra todas as tentativas de utilização ou de instrumentação*. É neste contexto geral que se integrarão as considerações sobre o *planeamento familiar* e sobre a *contracepção*.

4.1. A primeira orientação da educação para a sexualidade *pede para não separar as três dimensões respectivamente anatomo-fisiológica, afectivo-relacional e social da sexualidade*. O tema filosófico do «corpo sexuado»⁴⁶ significa que a sexualidade não se acrescenta à uma pessoa já constituída como pessoa independentemente da sua condição sexuada, mas que ela atravessa a existência inteira, com a sua face psicológica e social. Por isso mesmo, a educação para a sexualidade não pode fazer abstracção das múltiplas dimensões ligadas à existência humana sexuada, uma vez que a fisiologia do corpo é, com toda a sua importância básica, somente um dos níveis nos quais se desenrola a existência da pessoa.

⁴⁶ A expressão «corpo sexuado» deve ser entendida no sentido indicado na nota 9 *supra*, isto é, no sentido de «vida humana sexuada» ou de «pessoa humana na sua dimensão sexuada»..



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

4.2. Não é só a educação para a sexualidade que leva tempo, mas a própria evolução do equilíbrio psicológico relativo à vivência da sexualidade. Convém insistir na evolução da sexualidade através do tempo. Nesta evolução sexual e afectiva, todo o ser humano atravessa múltiplas fases psicologicamente descritas. Uma consequência tem uma importância particular: um desequilíbrio ou uma dificuldade aparentemente não superável num determinado momento não implica um desequilíbrio definitivo. Em sentido contrário, o equilíbrio obtido numa determinada idade não é a garantia certa da sua permanência para o futuro. *O equilíbrio entre as várias dimensões da sexualidade e da afectividade é sempre frágil, mas dinâmico e nunca adquirido de uma vez para todas; ele exige por parte da mulher e do homem uma atitude de espírito aberta, atenta e activa.* Além disso, a educação para a sexualidade mostra a necessidade de integrar o tempo na gestão do desejo e da afectividade. As ligações afectivas não se realizam num instante, requerem um tempo de aproximação e de aprofundamento, sem o qual o encontro sexual perde a sua riqueza humana.

4.3. A educação para a sexualidade orienta o ser humano para a conquista da sua identidade humana, masculina ou feminina. Um dos maiores perigos que ameaçam esta conquista é a fusão psicológica e afectiva, que torna o ser humano, jovem ou adulto, dependente de uma outra pessoa possessiva (por exemplo, mãe ou pai, filha ou filho) ou que impede o confronto com a alteridade dos outros. Sendo Ética e psicologicamente mortífero, o risco de fusão tem que ser evitado. *Múltiplas são as formas de fusão, nomeadamente no incesto. Faz parte das orientações educativas da sexualidade sublinhar a incompatibilidade entre a aquisição da personalidade adulta e as formas de relacionamento fusional.* A relação deve substituir-se à fusão.

4.4. Viver um amor humano duradouro implica um grande respeito pela alteridade do outro. É com certeza essencial introduzir as diferenças entre a modalidade feminina e a modalidade masculina de viver a existência; tal é o propósito da antropologia diferencial. Assim, *os principais elementos da antropologia diferencial devem fazer parte das orientações educativas da sexualidade.* Mas dado que o outro não é uma mulher ou um homem em geral, mas tal mulher e tal homem concreto, a aceitação da sua pessoa enquanto outra ultrapassa as exigências da antropologia diferencial. Existe, com efeito, uma diferença entre aceitar *teoricamente* que o outro ser humano, com o qual se inicia ou se prolonga uma relação afectiva, seja diferente e aceitar *praticamente* que, em virtude desta diferença ele não possa ser moldado por «mim», tal como «eu» projecto e imagino esta diferença. Reconhecer a alteridade do outro na sua liberdade implica que se inverta a relação espontânea que se constrói entre a sua pessoa e a imagem que «eu» me formo da sua pessoa: não é a realidade do outro que deve conformar-se à imagem, mas a imagem à realidade. Ora, o amor adolescente, em virtude do narcisismo psicológico que o afecta, eleva-se difícil e lentamente a esta aceitação; por isso mesmo, os namoros precoces costumam, de facto, chegar rapidamente a um impasse. *Uma orientação educativa fundamental consiste em fazer compreender e aceitar tanto quanto possível a alteridade irreductível do outro enquanto pessoa singular.*

4.5. A ética mostrou que o ideal para o qual se deve tender, do ponto de vista da procriação humana, é o aparecimento dos filhos no quadro de um núcleo familiar



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

estável e fundado no amor. Por outro lado, o acolhimento dos filhos modifica o equilíbrio relacional da célula familiar. Em virtude da dinâmica concreta do relacionamento afectivo e sexual, *é portanto desejável que a maternidade e a paternidade sejam responsáveis. A educação para a sexualidade recebe daí uma nova orientação; a maternidade e paternidade responsáveis exigem uma reflexão conjunta e prévia sobre o planeamento familiar e sobre as melhores medidas a tomar para este efeito.*

4.6. As relações entre sexualidade e política são abordadas de múltiplos lados. A orientação educativa à qual dão origem em primeiro lugar diz respeito à igualdade de direitos e de deveres, à luta contra as formas de exploração da mulher e dos menores. Diz-se frequentemente que o século XXI será o século das mulheres, o século em que as mulheres irão adquirindo a sua igualdade efectiva com os homens. Nas orientações da educação para a sexualidade, *um lugar será reservado quer à denúncia das formas de violência física e psicológica contra as mulheres e as crianças, contra a prostituição e a pedofilia, quer ao meios de lutar contra o mal que daí decorre para a sociedade. De modo mais positivo, a promoção da mulher não pode senão promover o homem, dado que o encontro afectivo e sexual se realiza na base da igualdade e não na base de qualquer forma de subordinação. Além disso, a procriação responsável deve ser encarada pela sociedade como um serviço valioso que lhe é prestado, de modo tal que uma política privilegiando a família não seja considerada como uma concessão do Estado às famílias, mas, pelo menos nos países ocidentais, como um direito, no qual o próprio Estado é parte interessada.*

4.7. A análise ética mostrou a necessidade de distinguir prazer físico, alegria e felicidade, e de apresentar o modo como se articulam reciprocamente. Em matéria de sexualidade, a insistência quase exclusiva no prazer e na aparente «normalidade» dos encontros sexuais desligados de projecto estável tem como conclusão habitual o facto de reduzir a educação para a sexualidade à descrição fisiológica da relação sexual e à utilização de preservativos. Deste ponto de vista, quando os diplomas legais regulamentando a educação sexual se limitam a tratar dos aspectos físicos da sexualidade, sem terem em atenção o desenvolvimento equilibrado de todas as dimensões desta, quando recorrem quase exclusivamente à campanha de preservativos para a solução dos problemas sexuais, manifestam uma compreensão gravemente redutora da sexualidade. Com o pretexto de uma louvável luta contra o risco de Sida, a educação para a sexualidade, tal como consta de certos diplomas legais, acaba por ter efeitos negativos e opostos à finalidade educativa proclamada. *A orientação que se pode destacar desta problemática consiste numa regra de método: tentar sempre resolver os problemas particulares a partir de uma perspectiva global integrando todas as dimensões humanas da sexualidade. Apesar da sua força, o prazer sexual não pode sozinho pretender ocupar o lugar desta perspectiva global.*

4.8. Atracção, imaginação e mistério cruzam-se no erotismo. Enquanto ligado à força do desejo, o erotismo delinea o campo no qual as maravilhas abertas pela sexualidade podem também degenerar em perversões. Entre os extremos que representam a banalização do erotismo pela pornografia e as atitudes de fuga por causa de medos subterrâneos ou de complexos inconscientes, o erotismo aparece



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

como a oportunidade de constituir um elo de ligação entre a presença dos corpos e o aparecimento do afecto ou do amor. Tal como na precedente regra de método, vislumbra-se *a orientação educativa que pede para não isolar o erotismo da globalidade das dimensões humanas da sexualidade*.

4.9. A importância da ternura compreende-se à medida que o ser humano, homem ou mulher, avança em idade. Com pouca probabilidade de erro pode-se afirmar que um relacionamento sexual que, no decurso dos anos, não gera formas cada vez mais profundas de ternura está ameaçado de desmoronamento. *A orientação educativa surge com toda a sua força: a ternura faz parte de todas as formas de amor e não pode ser esquecida na análise da sexualidade*. Por outro lado, ela encontra ou inventa expressões que, embora enraizadas no corpo sexuado (ou na dimensão sexuada da pessoa), não precisam de se apoiarem na relação sexual propriamente dita, mas tecem do mesmo modo profundos laços afectivos.

4.10. O percurso de cada ser humano é singular e, na maior parte dos casos, feito de aprendizagem por ensaios e erros. Apresentar a realização sexual da vida humana como um caminho fácil e espontâneo, além do facto de ser um erro, é sinal de uma grande ingenuidade. Aqui também convém a expressão de Aristóteles reservada à vida ética: trata-se de uma «rude tarefa». Mesmo quando devem ser assumidas as consequências dos fracassos na descoberta ou na vivência da sexualidade, elas nunca fecham definitivamente a porta a uma autêntica realização humana. *A proposta educativa a esse respeito consiste em ter a coragem de reconhecer os fracassos, de os assumir e de acreditar que o caminho da vida está sempre aberto para quem o procura descobrir ou inventar*. Mas, não será necessariamente no mesmo plano da vida sexual ou afectiva que novas portas se abrirão. Noutros termos, o caminho da realização da vida humana tem possibilidades que não passam necessariamente pela vida sexual activa.

4.11. As soluções mais fáceis dos problemas relacionados com a vida sexual não são necessariamente as melhores, nem as mais adequadas. Se o progresso exige, quase em todos os sectores da existência humana, esforços e renúncias, a educação para a sexualidade não faz excepção. *A aceitação de frustrações, nos diversos planos que integram a sexualidade humana, deve ser referida nas orientações que presidem a esta educação*. A principal tarefa da educação, quando se trata de impor ou de se impor frustrações, reside na orientação da atenção; quando a atenção se fixa no objectivo ou no bem procurado através da frustração, esta torna-se mais facilmente suportável e a sua aceitação aparece como uma mediação para a realização de um projecto existencial que, no sentido exacto da expressão, «vale a pena». *Propor, no campo da sexualidade, uma orientação de vida que «vale a pena», tal é provavelmente a orientação primeira e última da tarefa educativa, quer para os educandos, quer nos casos em que educador e educando são... a mesma pessoa*.

4.12. Esta orientação que «vale a pena» dirige-se a todos, quer às pessoas que vivem numa relação sexual e afectiva, quer às pessoas que, por um motivo qualquer (cfr. o ponto 3.12 acima) são levadas a encontrarem expressões não directamente sexuais nos seus relacionamentos afectivos.



CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA

Conclusão

A presente reflexão tentou clarificar filosoficamente as *dimensões* ou os aspectos que constam da sexualidade humana, propor *princípios* éticos gerais e estabelecer *orientações* destinadas à educação para a sexualidade. O destino da sexualidade está intimamente ligado à vivência da pessoa. Retomando as palavras já comentadas na introdução, concluir-se-á que a sexualidade humana aparece como um misto e um mistério de sentido e de força a descobrir de múltiplas formas, como um campo de maravilhas no qual o outro ser humano surge na sua dignidade e na sua fragilidade solicitando o respeito, finalmente como um lugar de possível errância, deixando sempre, contudo, uma porta aberta à reconquista da dignidade pessoal.

O Relator,

Prof. Doutor **Michel Renaud**