

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

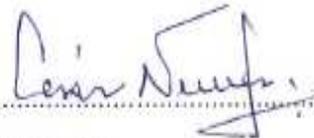
Schopenhauer e a metafísica da vontade: Confluências éticas e estéticas para
uma abordagem da educação e da sexualidade

Autor: Artieres Estevão Romeiro
Orientador: **Prof. Dr. César Aparecido Nunes**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em defendida por Artieres Estevão Romeiro e aprovada pela Comissão Julgadora.

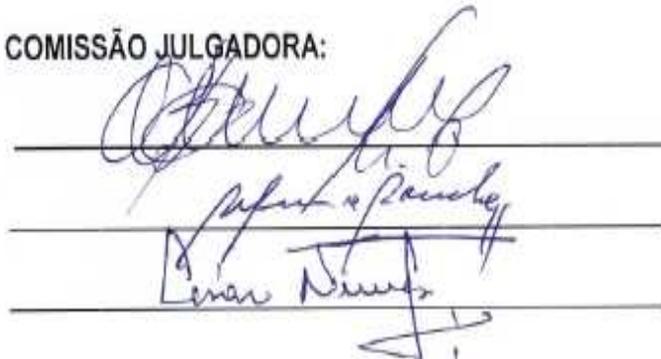
Data: 21/06/2010

Assinatura:.....



Orientador

COMISSÃO JULGADORA:



2010

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
Área: Filosofia e História da Educação
Grupo Paidéia - Linha: Ética, Política e Educação

SCHOPENHAUER E A METAFÍSICA DA VONTADE:
Confluências éticas e estéticas para uma abordagem da educação e
da sexualidade.

AUTOR: ARTIERES ESTEVÃO ROMEIRO
ORIENTADOR: PROF. DR. CÉSAR APARECIDO NUNES

CAMPINAS
2010

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

Bibliotecário: Rosemary Passos – CRB-8ª/5751

| | |
|-----------|--|
| R664s | Romeiro, Artieres Estevão. Schopenhauer e a metafísica da vontade: confluências éticas e estéticas para uma abordagem da educação e da sexualidade / Artieres Estevão Romeiro. -- Campinas, SP: [s.n.], 2010. |
| Faculdade | Orientador: César Aparecido Nunes. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, de Educação. |
| | 1.Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Sexualidade. 3. Ética. 4. Filosofia da Educação I. Nunes, César Aparecido. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título. |
| | 10-145/BFE |

Título em inglês: Schopenhauer and the metaphysics of will: confluence ethical and aesthetic approach to education and sexuality

Keywords: Schopenhauer, Arthur, 1788-1860; Sexuality; Ethical; Philosophy of Education

Área de concentração: Filosofia e História da Educação

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora: Prof. Dr. César Aparecido Nunes (Orientador)

Prof. Dr. Silvio Ancízar Sánchez Gamboa

Prof. Dr. Stefan Vasilev Krastanov

Data da defesa: 21/06/2010

Programa de pós-graduação : Educação

e-mail : artieres@gmail.com

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**SCHOPENHAUER E A METAFÍSICA DA VONTADE:
Confluências éticas e estéticas para uma abordagem da educação e
da sexualidade.**

Defesa:21/06/2010

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. César Aparecido Nunes (UNICAMP)

Examinador 1: Prof. Dr. Silvio Sanchez Gamboa (UNICAMP)

Examinador 2: Prof. Dr. Stefan Vasilev Krastanov (UFMS)

Suplente Exam. 1: Prof. Dr. Joaquim Brasil (UNICAMP)

Suplente Exam. 2: Prof. Dr. José Tomás Brum (PUC – RJ)

CAMPINAS

2010

À Ingrid e
Tomás Francisco

Agradecimentos

Agradeço primeiramente ao Professor Dr. César Nunes, orientador, amigo, cúmplice e grande motivador dos estudos sobre ética e sexualidade. Aos colegas Caio, Fabiana, Gustavo, Marcelo e Roselaine, companheiros de jornada na pós-graduação.

Agradeço aos professores do DEFHE e de forma especial ao Grupo de Pesquisa Paideia, com todos os professores com quem tive a oportunidade impar de aprender muitíssimo: Roberto Goto, Renê Trentin, Pedro Goergen, Silvio Gallo, Silvio Gamboa, Márcia Gamboa, Lidia Rodrigo, Demerval Savianni, José Luiz Sanfelice, José Cladinei Lombarde, Joaquim Brasil... E também aos funcionários da Faculdade de Educação.

Agradeço à direção do Centro Universitário Claretiano e de forma especial ao Pró-reitor Administrativo Pe. Luiz Claudemir Botteon, cmf, que sem saber alterou o rumo de minha vida.

Agradeço àqueles que foram motivados pelo Gênio da Espécie e a quem devo a vida e o amor filial *Margarida e Aurelino* – meus pais, *Antônio (in memorian)* e *Bárbara (in memorian)* – meus avós maternos, e *Manoel (in memorian)* e *Alzira* – meus avós paternos.

Ao meu irmão Artur e amigos Giovana, Lea, Luciana e Tuka.

E por fim, agradeço a minha paciente e carinhosa esposa Ingrid, que cuidou de mim e ao mesmo tempo de nosso rebento, Tomás Francisco ainda em seu ventre.

*Dies iræ! dies illa
Solvat sæclum in favilla
Teste David cum Sibylla!
(Requiem de Mozart)*

*Com efeito, parece-me os homens absolutamente não terem percebido o poder do amor, que se o percebessem, os maiores tempos e altares lhe preparariam, e os maiores sacrificios lhe fariam, não como agora que nada disso há em sua honra, quanto mais que tudo deve haver. (...) Um colaborador da natureza humana melhor que o Amor não se encontraria facilmente.
(Platão)*

*Em vez de causar admiração que um filósofo também trate desse assunto, tema eterno dos poetas, deve antes surpreender que uma questão que assume um papel de primeira ordem na vida humana quase não tenha sido, até agora, levada em consideração pelos filósofos, e se apresente diante de nós como uma terra inexplorada.
(Schopenhauer)*

Resumo

A dissertação vincula-se a linha de pesquisa Ética, Política e Educação, no grupo Paidéia, da Faculdade de Educação da Unicamp e tem como objetivo principal o criterioso estudo analítico e interpretativo do pensamento do filósofo alemão Arthur SCHOPENHAUER. A pesquisa visa identificar e sistematizar as categorias e pressupostos éticos e estéticos para uma teoria da sexualidade em SCHOPENHAUER, relacionando elementos conceituais, filosóficos e políticos aos atuais discursos e práticas acerca da educação e sexualidade. Dada a compreensão de que a educação sexual é objeto de estudo da Educação, quais as concepções, ou ideologias que se movem nos discursos sobre a sexualidade? Quais as abordagens e tensões axiológicas dos discursos filosóficos mais relevantes e como Schopenhauer pode ser situado nesse universo? O estudo de natureza bibliográfica, com base no pessimismo e voluntarismo de SCHOPENHAUER, busca as contribuições filosóficas do autor para questões da educação sexual contemporânea e apresenta as articulações da Metafísica da Vontade, a valorização do amor sexual e a vontade de viver como a decifração do enigma do mundo. O estudo apresenta a centralidade da sexualidade na obra de Schopenhauer e posiciona o autor como o grande referencial da discussão filosófica do tema na modernidade, buscando apresentar elementos para discussão da educação sexual.

Palavras-chave: Schopenhauer, Sexualidade, Ética, Filosofia da Educação

Abstract

The dissertation is linked to the now of Ethics, Politics and Education in the Paideia Group, School of Education at Unicamp and has as main objective the study insightful analysis and interpretation of the thought of German philosopher Arthur Schopenhauer. The research aims to identify and systematize the categories and assumptions for an ethical and aesthetic theory of sexuality in Schopenhauer, relating elements conceptual, philosophical and political discourses and to current practices regarding education and sexuality. Given the understanding that sex education is an object of study of Education, which conceptions or ideologies that move in the discourse on sexuality? What approaches and tensions axiological philosophical discourse more relevant and how Schopenhauer can be placed in this universe? The Nature study literature, based on voluntarism and pessimism of Schopenhauer, search the author's philosophical contributions to contemporary issues of sex education and has the joints of the metaphysics of the will, the recovery of sexual love and desire to live as deciphering the enigma the world. The study presents the centrality of sexuality in the work of Schopenhauer and positions the author as a major benchmark of philosophical discussion of the subject in modernity, seeking to provide elements for discussion of sex education.

Keywords: Schopenhauer, Sexuality, Ethics, Philosophy of Education

Abreviaturas e Traduções Utilizadas

MVR I - O Mundo como Vontade e Representação (Tomo I)

- SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

MVR II - O Mundo como Vontade e Representação (Tomo II)

- SCHOPENHAUER, A. **El Mundo como Voluntad y Representación**. Complementos. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2003.

ASV - Aforismos para a Sabedoria de Vida

- SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para a Sabedoria de Vida**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SFM - Sobre o Fundamento da Moral

- SCHOPENHAUER, A. **Sobre o Fundamento da Moral**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Obs.: Sempre que possível foram citados os números de página das edições originais em alemão. Dessa forma, onde houver duas referências de página, a segunda corresponde a edição original.

Sumário

| | |
|---|-----------|
| Introdução..... | 1 |
| Capítulo I - Ética, Sexualidade e Educação: Contexto filosófico, histórico e articulações pertinentes..... | 9 |
| 1. Estudos referenciais na pesquisa em Educação e Sexualidade..... | 12 |
| 1.1. Por uma leitura dialética da sexualidade..... | 13 |
| 1.2. Método dialético, filosofia e práxis..... | 17 |
| 1.3. Discursos de sexualidade emergentes no Brasil..... | 19 |
| 1.4. Educação sexual emancipatória: a busca de utopias sexuais éticas, estéticas e eróticas. | 23 |
| 2. Os estudos clássicos sobre Ética e Sexualidade na Filosofia | 29 |
| 2.1. Platão e a <i>erotéia</i> clássica | 29 |
| 2.2. Aristóteles e a analítica do prazer virtuoso | 33 |
| 2.3. Epicuro e a ética hedonista..... | 35 |
| 2.4. Rousseau e a sexualidade natural..... | 37 |
| 2.5. Intermittências..... | 42 |
| 3. A abordagem da Sexualidade na concepção moderna e contemporânea: Engels, Freud, Reich e Foucault | 43 |
| 3.1. Engels e as origens histórico-críticas da sexualidade | 43 |
| 3.2. Freud: a primazia da sexualidade na constituição do indivíduo | 50 |
| 3.3. Reich e a Revolução Sexual..... | 58 |
| 3.4. Foucault e a História da Sexualidade..... | 63 |
| Capítulo II - A Metafísica da Vontade na obra de Arthur Schopenhauer: rupturas e potencialidades..... | 73 |
| 1. Contexto histórico-filosófico da ação e produção de Schopenhauer..... | 74 |
| 1.1 A formação do filósofo | 74 |
| 1.2 A sociedade, o filósofo e sua obra | 77 |

| | |
|--|------------|
| 2. Ética, legitimação da vontade e a crítica da razão em Schopenhauer: os bastidores da pós-modernidade anunciada | 80 |
| 2.1 Nada tenho de meus antecessores | 81 |
| 2.2 Corpo e vontade | 83 |
| 2.3 O Fundamento da Moral | 86 |
| Capítulo III - A lição de Schopenhauer sobre ética sexual centrada na Vontade: possibilidades revolucionárias, proposições reformistas ou ardis lógicos da ordem? .95 | |
| 1 O caráter estratégico da sexualidade no pensamento schopenhauriano | 96 |
| 1.1 A soberania da Vontade no amor sexual..... | 96 |
| 2. A metafísica do amor sexual. Confluências éticas e estéticas..... | 99 |
| 2.1 Confluências estéticas | 99 |
| 2.2 A geração da nova espécie..... | 101 |
| 2.3 Distinções e finalidade do amor..... | 103 |
| 2.4 A narrativa burguesa da sexualidade..... | 106 |
| 2.5 A ação do Gênio da espécie | 111 |
| 3. Seria Schopenhauer somente um filósofo alemão pessimista? Schopenhauer e a Escola de Frankfurt..... | 114 |
| 3.1 Schopenhauer: profeta do eclipse da razão | 114 |
| 4. Schopenhauer e a ética sexual emancipatória: ilusões e prospectivas..... | 118 |
| 4.1 Euedemonologia..... | 118 |
| 4.2 Solidão e Emancipação | 121 |
| Considerações Finais..... | 127 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 135 |
| ANEXO | 141 |

Introdução

O ideal grego de *Paidéia*, ou seja, da educação para a *areté*, está distante da concepção de educação vivenciada no cotidiano escolar de nossos dias. Vivemos tempos confusos, marcados por uma expansão inimaginável da razão instrumental.

Nesse contexto, caracterizado pela exploração do trabalho, do tempo livre, da cultura e do corpo, a educação neoliberal apresenta-se como fragmentada e não se preocupa com a autonomia e emancipação dos indivíduos, pelo contrário, ela promove uma *pseudoformação*, prepara os indivíduos para a assimilação permanente dos produtos oferecidos pelo mercado e pela sociedade capitalista.

Dentre os aspectos importantes da vida humana há um em especial que é negligenciado pela escola, pela família e por vezes até pela filosofia: a sexualidade. Conforme observa Schopenhauer, é de se espantar que *“uma questão que assume um papel de primeira ordem, tão significativa na vida humana quase não tenha sido levada em consideração pelos filósofos, e permaneça até agora se apresentando diante de nós como uma terra inexplorada”* (MVR II, p. 586).

Mas por que estudar a sexualidade? Qual a importância e implicações deste estudo? Como realizar uma investigação sobre sexualidade numa dinâmica tão complexa e permeada de múltiplas e intensas contradições, com a escola, a ética, a mídia e outras tantas dimensões de nossa realidade multifacetada?

O estudo da sexualidade é justificado pelas inúmeras implicações que esta dimensão possui na vida humana, além disso, pela necessidade de se esclarecer o grande emaranhado de concepções epistemológicas acerca deste tema. Analisando a sexualidade à luz da filosofia percebemos que ela se configura como uma dimensão ontológica do ser humano, ou seja, só podemos ser no mundo por meio da expressão de nossa sexualidade; nela estão presentes elementos de natureza íntima, obscura e subjetiva, bem como se expressam outros de natureza externa, social, ética e política, de ordem objetiva.

A sexualidade é terreno híbrido, fruto da subjetividade e da sociedade, ou seja, a constituição da sexualidade tem nuances da cultura e do convívio social, mas ao mesmo

tempo, extrapola as normas e convenções, uma vez que é também construção pessoal de cada indivíduo, sendo assim, a ensinabilidade da educação sexual na escola só será possível mediante o desvelamento das proposições institucionais, culturais (éticas e estéticas) e conhecimento profundo da condição humana. Não basta que a escola fale sobre educação sexual, descrevendo os fenômenos, apresentando conselhos e métodos sanitário-higienistas, é preciso educar para a totalidade da sexualidade. Mas como educar a vivência da sexualidade?

Segundo Foucault, o sexo exige de cada ser humano a interpretação constante de todas as suas potencialidades, a realização sexual é plenificação da vida humana e por isso ela é

o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres. (1984, p. 145)

Nunes aponta na mesma direção ao afirmar que “*o conhecimento que buscamos quer no mundo material quer da cultura e história humana, justifica-se como busca da identidade precária e provisória da nossa própria condição*”. (1996, p. 20).

A educação sexual é objeto da educação, porém quais as concepções, ou ideologias que se movem nos discursos sobre a sexualidade? Quais as abordagens e tensões axiológicas de cada discurso? Para responder a essas questões será fundamental aproximarmos da filosofia, ou seja, da contemplação profunda da realidade, da atividade teórica que nos faz romper com o senso comum, lançando bases para uma educação crítica e motivadora de utopias possíveis,

Crítica no sentido de fornecer elementos para elucidar contradições conceituais, políticas e ideológicas nos diferentes universos discursivos e semânticos da sexualidade. Utópica conquanto pretende provocar também um veemente exame das nossas redes de sentido e vivências atuais, no campo da compreensão da sexualidade e de uma possibilidade filosófica de sua apresentação pedagógica. (NUNES 1996, p. 68)

Diante dos modelos ideológicos de educação sexual presentes na escola (que frequentemente reforçam o machismo, o patriarcalismo, a submissão feminina, a segregação do homoerótico e a opressão dos sexos), há que se propor, por meio da filosofia, uma *teoria da educação sexual* politicamente engajada rumo a uma educação sexual libertadora e emancipatória. Trata-se de romper com as estruturas de controle sexual da sexualidade *confessanda*, do moralismo das instituições, dos discursos milagrosos de oferta

de felicidade a qualquer preço, da sexualidade exibida, exposta, aberta e *mercadorificada* de nossos impulsivos e vorazes dias, rumo a uma sexualidade natural, consciente e emancipada.

O ser humano questiona-se acerca do sentido ontológico da sexualidade, não apenas sobre as noções higiênicas, psicológicas, sanitárias, biológicas e morais. A sexualidade remete à plenitude das potencialidades humanas, à criatividade, à alteridade, à capacidade de amar, ao erotismo enquanto mística, a superação dos dualismos, a valorização do corpo humano enquanto ser, e não enquanto mercadoria. A educação sexual para emancipação só será possível por meio da superação de ideologias veladas, da fundamentação política, filosófica e pedagógica das teorias e práticas escolares nucleadas na tradição autoritária para repô-las numa perspectiva de humanização, emancipação e libertação.

No presente trabalho busca-se discutir no primeiro capítulo uma tipologia sobre os discursos filosóficos acerca da sexualidade, identificando as principais contribuições epistemológicas acerca da sexualidade no Brasil e, de forma especial, a literatura produzida a partir da produção da pesquisa nas linhas investigativas da Faculdade de Educação da Unicamp. Trata-se da busca de elementos na tradição filosófica que denotem a filosofia enquanto *locus* privilegiado de análise da sexualidade. O estudo realizado apresenta um recorte em filósofos clássicos, modernos e contemporâneos, tendo em vista a apresentação de elementos conceituais e temáticos que permitam identificar Schopenhauer como o grande responsável pela mudança de paradigma nos discursos sobre sexualidade na filosofia e na sociedade ocidental.

No segundo capítulo será elucidada a *Teoria da Vontade* em Schopenhauer, procurando explicitar como o filósofo compreende a sexualidade e como se relaciona com a tradição filosófica. Trata-se da procura de bases apresentadas por Schopenhauer para desenvolvimento de noções importantes com relação ao corpo, a Vontade, o pessimismo, o amor sexual e a moral.

No terceiro e último capítulo apresenta-se as contribuições de Schopenhauer para a educação emancipatória da sexualidade, atualizando suas concepções, categorias e análises, buscando possíveis confluências éticas e estéticas para a discussão do amor sexual. Neste capítulo serão articuladas as relações entre o amor burguês (romântico) e as estratégias da

Vontade para o cumprimento do amor sexual, bem como a proposição de uma eudemonologia e da solidão enquanto elementos necessários para emancipação.

Este trabalho, deseja dar continuidade aos estudos pioneiros iniciados na Unicamp na década de 1990, de tal forma, que vislumbra-se a difusão e discussão da sexualidade a partir da filosofia da educação e suas implicações com a pedagogia. Dessa forma, privilegamos a análise econômica e política espalhada em toda bibliografia que será revisada, buscando verificar os desdobramentos simbólicos, culturais, institucionais, e pedagógicos para a proposição de uma ética sexual emancipatória.

O trabalho em questão tem um local definido, pois buscará encetar uma análise histórica à luz da filosofia, pois

Antes de mais nada, todo procedimento filosófico encontra diante de si uma história, um passado. Não poderíamos fazer como se começássemos a filosofar sozinhos e pela primeira vez. Filosofar é, em primeiro lugar, colocar-se em presença de uma filosofia anterior. Entretanto, isso não significa inclinar-se diante de uma tradição (...) Ao contrário (...) servir para descobrir pensamentos vivos em ação, para encontrar filosofias em ato, através das quais possamos dar a nosso próprio pensamento um suporte, um quadro para orientá-lo. Por isso a prática da filosofia é, antes de mais nada, inseparável de um freqüentação de textos que devemos aprender a ler, a explicar e a comentar.” (FOLSCHIED, XI)

Dessa forma, buscamos uma reflexão rigorosa e viva, que recupere elementos filosóficos e históricos, mas que agregue elementos das ciências humanas aplicadas à educação.

Dando continuidade à pesquisa educacional acerca da sexualidade, almejamos a análise crítica e interpretação ético-política da filosofia de Schopenhauer, explicitando como sua *Metafísica do Amor Sexual* determina a discussão da sexualidade na história da filosofia.

O presente estudo busca explicitar a contribuição de Arthur Schopenhauer (1788-1860) para os diversos discursos da sexualidade do séc. XIX e XX. Trata-se da análise da obra de Schopenhauer e mais especificamente da *Metafísica do Amor Sexual*, excerto presente no segundo volume de sua obra *O Mundo como Vontade e como Representação* (primeiro volume publicado em 1819 e segundo volume de complementos publicado em 1844). A *Metafísica do Amor Sexual* possui íntima relação com o sistema filosófico do autor e com a visão de mundo proposta pelo filósofo.

Schopenhauer é, considerado por muitos, como o precursor da psicanálise e

representante fundamental do romantismo alemão. Sua influência no pensamento de Nietzsche, Freud, Horkheimer, Wagner, Mann, Wittengestein, entre outros denota a relevância do pensamento do filósofo ainda pouco estudado no meio acadêmico brasileiro, e ainda desconhecido no campo da educação.

Ao considerar a Vontade (impulso cego, irracional, a essência íntima do mundo, o “*em si kantiano*”) Schopenhauer dá um passo crucial para o desdobramento de uma nova filosofia pautada na valorização do irracional, do volitivo, da cultura oriental, da sexualidade, do inconsciente, da linguagem simples, dos aforismos, entre tantos outros elementos.

Toda obra de Schopenhauer e em especial a *Metafísica do Amor Sexual* apresenta um pensamento pujante e por que não, agressivo e incomum na tradição ocidental. Ao mesmo tempo em que Schopenhauer escreve de forma clara e objetiva, utilizando a filosofia kantiana, faz afirmações polêmicas, critica os filósofos (não poupando nem Platão e muito menos Kant¹, usa de muita ironia e se auto-intitula o primeiro pensador a tratar da sexualidade afirmando: “...*não tenho predecessores nem para me valer, nem para refutar...*” (MVR II, p. 586, p. 680).

De imediato a presente análise investiga a questão da suposta originalidade sua abordagem frente à análise da sexualidade e da Vontade.

Verificar as propostas dos filósofos na história da filosofia ocidental não é tarefa simples, porém o presente estudo busca os elementos teóricos que permitam uma análise geral das discussões sobre sexualidade no Ocidente, pela análise de Platão, Aristóteles, Epicuro e Rousseau, e também dos contemporâneos Engels, Freud, Reich, Foucault e Horkheimer. Esses autores foram escolhidos por registrar uma produção temática explícita sobre a questão da sexualidade, comprovando a presença orgânica desse debate no discurso, representação e produção da Filosofia.

Compreende-se que no que concerne a discussão sobre sexualidade, Schopenhauer tem o mérito de trazer o amor sexual à tona tratando do assunto em sua raiz metafísica, considerando ao mesmo tempo as questões empíricas, o cotidiano, a fantasia e a imaginação.

¹ Schopenhauer utiliza Platão e Kant como seus principais referenciais teóricos chamando-os de “*os dois maiores filósofos do Ocidente*”. SCHOPENHAUER, Arthur. Os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1999, pg. 22.

O pensamento de Schopenhauer não se restringe aos limites da especulação filosófica, visto que hoje o tema transita, embora sem muita profundidade, pelos debates da biologia, da psicologia, da sexualidade, da genética, dos romances, dos *best sellers* etc. Schopenhauer neste início de Século XXI parece ter sido redescoberto, porém não é o objetivo deste estudo a análise da polêmica pública ou da cartografia do imaginário sobre a obra de Schopenhauer, mas sim o impacto e a contribuição causados pelo autor na história da filosofia, notadamente na temática e nas discussões sobre a sexualidade.

O que nos parece relevante é o brilhantismo de Schopenhauer na proposição de uma obra criativa, original, com visão de conjunto capaz de levar o pensamento além dos limites da racionalidade e dos padrões cartesianos. Neste sentido a obra do filósofo é sem dúvida uma provocação, fruto de um estilo livre e despojado. O discurso de Schopenhauer envolve o leitor em detalhes sutis sobre o enredo amoroso e inaugura as questões da sexualidade e do sexo propriamente dito na modernidade.

A compreensão da *Metafísica do Amor Sexual* está diretamente ligada a compreensão de *O Mundo como Vontade e Representação*. É na distinção conceitual do Amor Sexual que encontramos o autêntico objeto da obra que ora apresenta-se para essa leitura aproximada, nele reside a crítica de Schopenhauer à tradição, nele residem as características principais que o tornam uma nova face da Vontade de Vida, nele reside o motor que impulsionará as filosofias da Vontade, nele está a caixa de pandora, talvez o ápice da filosofia de Schopenhauer.

A presente pesquisa tem íntima relação com nossas disposições pessoais, pois acreditamos no potencial crítico de Schopenhauer e por isso buscamos a formulação de proposições capazes de suscitar novas utopias. A filosofia de Schopenhauer nos soa provocativa, e nos deixa inspirados, estimulados e ávidos por explorar suas idéias, explicitar seus conceitos e articular suas teorias com a práxis educativa. Sua percepção de mundo aponta uma sabedoria de vida com grande potencial emancipatório.

Creemos que Schopenhauer tem muito a esclarecer sobre os caminhos efetivos para nossa *hominização*, que não é apenas racionalização, mas *volição*, “*Vontade*”.

Enfim, o texto trata-se de um estudo filosófico e histórico, um trabalho investigativo de leitura e atualização temática, interpretação crítica e contextual de um autor e sua produção na história da filosofia, na trajetória da cultura filosófica ocidental e

suas repercussões sobre o campo da sexualidade, educação sexual, ética sexual e afetividade, que hoje se engendram nas pesquisas e produções hermenêuticas da educação e da filosofia.

Esta pesquisa se vincula à linha de investigação denominada Política, Ética e Educação, presente na área de estudos História, Filosofia e Educação do Grupo de Estudos e Pesquisas PAIDEIA. Trata de uma interpretação histórica, filosófica e política da abordagem de um autor, A. Schopenhauer, e sua contextual intervenção na configuração de uma estética e ética sexual em seu tempo e realidade. Ao final este estudo busca argumentar e comprovar a atualidade de suas reflexões, à sua época, para a dilatação reflexiva e ética da temática e sua paradigmática possibilidade de aproximação em nossos dias.

Capítulo I - Ética, Sexualidade e Educação: Contexto filosófico, histórico e articulações pertinentes

Nada tenho de meus predecessores nem para me valer nem para combater; esse tema se me impôs não pelos livros, mas pela observação da vida, e tomou lugar no conjunto de minhas considerações sobre o mundo. (Schopenhauer)

Diante do desafio de refletir sobre os processos educativos contemporâneos e na ânsia de vislumbrar uma formação integral, contínua e emancipatória do ser humano, a filosofia torna-se elemento indispensável. O rigor, a radicalidade e a visão de conjunto são imprescindíveis para que a educação e as áreas de estudo da pedagogia sejam politicamente esclarecidas e não meramente reprodutoras do senso comum e das ideologias instauradas no bojo da cultura.

O presente estudo busca, a princípio, identificar fundamentos filosóficos para um discurso sobre Sexualidade, enquanto dimensão constitutiva da pessoa humana. Tal estudo torna-se fundamental para obtenção de uma consistência teórica, capaz de sustentar os diversos discursos e práticas educativas da sexualidade no cenário atual da escola.

O lugar político da sexualidade na sociedade e na constituição ontológica do ser humano exige o estudo analítico e criterioso, à luz da ética, da estética e da política, com base em toda criteriosa sistemática advinda da filosofia.

O percurso que nos propomos trilhar não se confunde em nenhum momento com aquele das ciências como a psicologia, a biologia, a medicina. O local político da análise da sexualidade é a filosofia, somente ela poderá balizar e propiciar referenciais críticos e hermenêuticos adequados para tal estudo.

A análise da realidade social da Educação Sexual deve dialogar com as Ciências Humanas e de forma especial com as Ciências da Educação, buscando investigar e articular elementos teóricos para a proposição de uma ética sexual que atenda as exigências de uma filosofia da educação militante e engajada. Segundo Nunes,

É chegada a hora de conchamar os filósofos, os educadores, os pedagogos e os psicólogos, os historiadores, os cientistas sociais, entre outros tantos artífices da condição humana, para desvendar a riqueza acumulada das vivências subjetivas e sociais da sexualidade no ocidente. Quem se dispuser a investigar estes misteriosos mundos, com insondáveis circunscrições, haverá de

encontrar riquezas inimagináveis, espaços ainda não decifrados e articulações potenciais de sentido e de inspiração para a necessária reflexão crítica e propositiva sobre a sexualidade contemporânea. Trata-se de reencetar a dialética do homem na história, buscar num passado redivivo os elementos que constituem a base do presente, de modo a fazer abrir uma teia de interpretações para o futuro (NUNES, 2007, p. 11)

Compreendemos que neste intento, há que se buscar os pressupostos epistemológicos para uma teoria abrangente e libertadora da concepção de sexualidade na escola e na sociedade. Qualquer discurso desprovido de tal preocupação corre o risco de ser apenas um reforço das ideologias opressoras que alienam toda sociedade, sua moral e seus costumes.

A discussão sistemática e filosófica sobre a sexualidade torna-se, por demais, necessária, para superação das apropriações banais, reducionistas e parciais sobre acerca da sexualidade. Por vezes, as ciências e os discursos supostamente acadêmicos e eruditos seguem revestidos de artifícios da indústria cultural, longe de apresentar elementos emancipatórios, replicam estruturas repressivas de dominação e alienação características da sociedade capitalista massificada.

Mas por que discutir sobre a sexualidade? O que tem de relevante essa dimensão humana? O que ela tem a ver com a filosofia?

Nunes (2005) adverte para a discussão sobre a sexualidade tendo em vista que em muitos lugares e situações a sexualidade é tratada como tabu, vergonha, pecado, coisa suja, vulgar e inferior. Para compreender o processo de degeneração da noção de corpo e sexualidade, o materialismo histórico pode ser muito útil. Assim, Nunes alerta que a sexualidade é construção essencialmente humana e por isso,

A sexualidade passa a ser significação da convivência social, a chave da moralidade, o penhor do tabu, a aura do sagrado, o substrato da lei, a matriz da ética, a sustentação da política, a substância da cultura, entre algumas possibilidades hermenêuticas e históricas. (NUNES, 2005, p. 4)

Nota-se que até o final do Século XIX e começo do Século XX a sexualidade era abordada por médicos, psicólogos ou biólogos. Eram os profissionais da saúde que deveriam discutir sobre o tema, de tal forma que o enfoque tornava-se apenas sanitário com uma abordagem meramente terapêutica. Contudo a filosofia, e também a pedagogia, tem muito a dizer sobre a sexualidade e é partindo desse pressuposto que Nunes elabora seus escritos e aponta a necessidade de superação de todo tipo de reducionismo, pois:

a investigação sobre a sexualidade demanda uma análise mais profunda do campo temático que a envolve. Demanda também a compreensão da

antropologia que a fundamenta, da visão política, da filosofia que hegemoniza uma determinada formação social, do imaginário de uma época, das premissas éticas e dos dispositivos morais, além da clara definição da natureza da investigação com a qual a escola abordaria o tema. (NUNES 2005, p. 99)

Discutir filosoficamente sobre a sexualidade é o primeiro passo para superar concepções de controle e normatização de conduta, pautados em ideologias dominantes e moralismos repressores.

A educação para sexualidade almejada levará o indivíduo à emancipação, à liberdade, à afetividade, ao respeito, ao gozo, à compreensão da corporalidade, à percepção das necessidades materiais e imateriais, à abertura ao amor, à superação do moralismo castrador. Mas o que é sexualidade? Nunes conceitua a sexualidade como,

uma dimensão da condição humana, a vivência da capacidade amorosa, a expressão da subjetividade, o meio e a realidade da autonomia estética e da identidade original de cada pessoa. (...) sexualidade é a significação, o sentido e orientação da capacidade sexual, somente possível de ser atribuída ao ser humano. A sexualidade é uma marca humana, vivenciada com base nos desejos e nas escolhas afetivas, subjetivas e culturais, psicossociais e históricas. (...) qualidades e significações existenciais, sociais, estéticas, eróticas, éticas, morais e até espirituais. (NUNES, 2005, p. 115-116)

Para Nunes,

A sexualidade constitui uma das mais intrigantes dimensões da condição humana. Pessoal e social. Trata-se de um híbrido espaço e identidade conjuntiva das imbricações produzidas pela cultura, pelo trabalho, pela internalização da linguagem dos valores sociais e, ao mesmo tempo, a ponte para fora, a “extrojeção” de si, a afirmação de uma identidade viva, subjetiva, única, engendrada nas formas de apropriar-se de si e dos elementos externos, partindo de sua corporeidade consciente. (NUNES, 2005, p. 119)

A vivência da sexualidade é uma das etapas fundamentais para a *hominização*, contudo semelhantemente ao que acontece com o trabalho alienado, a sexualidade tornou-se “*mecânica, exibicionista, genital, quantitativa e deserotizada*” (NUNES, 2005, p. 107), não leva em conta o ser humano, mas configura-se como mais um dos elementos compensatórios do capitalismo, que dissimula a ausência de relações humanas em detrimento do consumo e do capital. Só a partir da *hominização* de si o homem poderá realizar de fato o processo de humanização da natureza.

A filosofia vem em auxílio da educação e também da formação humana denunciando a tradição repressiva provinda da estrutura patriarcal tradicional das tipologias pré-capitalistas, da normatização, da padronização das condutas e dos discursos. A filosofia também adverte acerca das tendências libertárias que acabam por compactuar com o modelo capitalista vigente que transforma a sexualidade em genitalidade, atribuindo-a

finalidade de mercadoria para consumo desenfreado.

Alguns desavisados poderão pensar que o discurso sobre a sexualidade é estranho e distante da filosofia, porém é pertinente lembrar que desde a Grécia antiga, nos mitos e na própria filosofia, a sexualidade era abordada. Platão preocupou-se em escrever sobre o amor e a formação do cidadão. Aristóteles foi o primeiro filósofo a tratar diretamente de uma ética sexual e sua relação com a estética, política e economia. Além destes, Epicuro aborda o princípio do prazer enquanto fundamento de sua ética. Portanto, a sexualidade desde o início da filosofia foi contemplada. Contudo tal discussão foi mais diretamente abordada a partir do Século XIX com o pessimismo existencial de Schopenhauer e seus discursos sobre a soberania da Vontade ante a razão.

Aqui pretendemos analisar a tradição filosófica como um todo, de forma a propor um preâmbulo que nos possibilite perceber a contribuição de Schopenhauer na História da Filosofia. Não pretendemos fazer uma contextualização por demais extensa e especializada, mas sim destacar as principais linhas analíticas e interpretativas da sexualidade no ocidente, suas categorias e particularidades conceituais, políticas e sociais.

1 Estudos referenciais na pesquisa em Educação e Sexualidade

“(...) minha vivência e a de homens e mulheres que resolveram se olhar como seres humanos, em vez de se olharem como sexos, demonstra que a gente se livra de uma porção de amarras psicológicas e sociais, porque compreendemos que não é o sexo que faz as pessoas mas as pessoas que fazem o sexo.” (VASCONCELOS, apud NUNES 1996, p. 231)

A sexualidade tem sido um dos temas mais recorrentes nos meios de comunicação. Todos se sentem aptos a falar sobre sexo e dar receitas de sucesso e felicidade sexual. Porém, qual o fundamento dos discursos latentes na escola, na mídia, na família, nos consultórios, nas igrejas?

Em todos os discursos fica latente a falta de fundamentação filosófica e pedagógica. As abordagens mostram-se em sua maioria reducionistas e ideológicas. O estudo dos fundamentos filosóficos dos discursos sobre sexualidade é fundamental para compreensão das implicações éticas, estéticas e sociais. Há que se buscar os pressupostos epistemológicos para uma teoria abrangente e libertadora da concepção de sexualidade.

Qualquer discurso desprovido de tal preocupação corre o risco de ser apenas um reforço das ideologias opressoras que alienam toda sociedade, sua moral e seus costumes.

No levantamento bibliográfico constata-se que há poucos estudos sobre educação e sexualidade no Brasil. A maioria tem conotação meramente biológica, ou psicológica, ou moral, ou libertária. Nota-se que os estudos quanto muito se restringem a discussões sobre gênero.

O que buscamos neste trabalho trata-se de uma abordagem mais ampla, pautada nos pressupostos epistemológicos próprios da filosofia e de suas interlocuções com a Pedagogia, procurando não excluir os discursos, mas ao contrário, integrá-los buscando formas mais efetivas, interdisciplinares e amplas para que ocorra um diálogo entre as abordagens.

1.1. Por uma leitura dialética da sexualidade

No levantamento de dissertações e teses sobre sexualidade, contata-se que na década de 1990, alguns trabalhos isolados foram produzidos, todos direcionados para uma abordagem científica, hora biológica, hora psicológica, e quando muito sociológica. A carência de trabalhos filosóficos sobre educação e sexualidade motivou a tese de doutorado de César Nunes, intitulada: *Filosofia, Sexualidade e Educação: as relações entre os pressupostos ético-sociais e histórico-culturais presentes nas abordagens institucionais sobre educação sexual escolar* e orientada pelo Prof. Dr. Pedro Goergen.

Nunes inicia sua tese definindo a base teórica de sua análise, isto é apresentando o referencial metodológico crítico-dialético. Trata-se do primeiro trabalho sobre sexualidade da Unicamp, e do Brasil pautado em referenciais histórico críticos. Tal definição é crucial! Pois não se trata apenas de eleger um método de análise, mas sim de optar por um tipo de leitura da realidade. Pois para Nunes.

A dialética apreende o ser, o saber e o fazer do homem, em suma, ela define, em sua provisoriedade, a essência humana, dinâmica e mutável, ao mesmo tempo que caracteriza o esforço aproximado do homem em saber, e tornar-se exigência de seu fazer político. (NUNES, 1996, p. 53)

Dessa forma o autor busca,

compreender o mundo como realidade dinâmica, a partir das condições materiais e históricas, privilegiando sua gênese social e material, considerando as relações mais do que as individualidades formais são as categorias e o suporte fundamental para análise dialética. (NUNES, 1996, p.4).

A noção de dialética - com pouca tradição na pesquisa educacional brasileira - rompe com o método metafísico de análise dos objetos do pensamento, pois preocupa-se com as relações, com o conjunto e a unidade das contradições, com os processos históricos.

Nunes enfatiza em seu trabalho a articulação material de seu compromisso teórico que necessariamente deve se articular com uma práxis libertadora. Para ele,

Temos então uma responsabilidade lacunar de prover com discursos materialistas dialéticos uma interpretação que resulte em propostas, sociais e políticas amplas, para viabilizar, tanto o discurso da sexualidade humana, quanto sua efetivação na realidade educacional. (NUNES, 1996, p.5)

Em Nunes a noção de dialética não é apenas uma metodologia científica de suporte à pesquisa, de maneira fria e imparcial mas antes a busca de uma visão de globalidade para leitura da realidade rumo a uma comprometedor política emancipatória. Nesse sentido não há imparcialidade, não há investigação desinteressada. A dialética, portanto não é apenas metodologia, pois seus fundamentos exigem uma visão de mundo crítica e revolucionária.

Para Nunes, a opção pela dialética é pressuposto fundamental para análise das ideologias. Conhecer as implicações do método significa perceber que ele está intimamente ligado a base material que lhe dá origem e sustentação política, econômica e social de cada época.

Segundo Goldman,

O pensamento dialético afirma, (...), que nunca há pontos de partida absolutamente certos, nem problemas definitivamente resolvidos; afirma que o pensamento nunca avança em linha reta, pois toda verdade parcial só assume sua verdadeira significação por seu lugar no conjunto, da mesma forma que o conjunto só pode ser conhecido pelo progresso no conhecimento das verdades parciais. A marcha do conhecimento aparece assim como a perpétua oscilação entre as partes e o todo, que se devem esclarecer mutuamente. (GOLDMAN, apud NUNES, 1996, p. 37)

O referencial materialista-dialético vem superar qualquer tipo de concepção simplista e reducionista acerca da sexualidade, visto que se preocupa com a análise da totalidade.

Não se trata de analisar idéias, mas de filosofar acerca da condição humana, embasado por uma antropologia radical que visa compreender o ser humano vivo, concreto, inteiro, dentro da história e da cultura. A realidade humana é dramática. A compreensão das autênticas significações da sexualidade vão além do subjetivismo, além do biologismo,

além do higienismo, devem alcançar uma rede simbólica, tensa e dinâmica.

Desta forma,

Não é a predominância dos motivos econômicos na explicação da história que distingue de modo terminante o marxismo da ciência burguesa; é o ponto de vista da totalidade. A categoria de totalidade, a predominância universal e determinante do todo sobre as partes constitui a própria essência do método que Marx emprestou de Hegel e o transformou, de maneira a fazê-lo a fundamentação original de uma ciência inteiramente nova (...) a predominância da categoria da totalidade é o suporte do princípio revolucionário na ciência. (GOLDMAN, apud NUNES, 1996, p. 43)

Nunes elege o método dialético e os fundamentos epistemológicos do materialismo histórico advindos da filosofia marxista. Com isso quer garantir a visão de totalidade articulando filosofia, política e estética rumo a uma visão de mundo e de ser humano global e autêntica, articulada com seus semelhantes e atuante na natureza.

Nunes também serve-se de críticas contemporâneas de motivação não dialética, porém cheias de rigor crítico, como por exemplo as perspectivas apontadas por Foucault². Para ele é preciso desvendar a *scientia sexualis* encarnada na sociedade brasileira, ou seja, desmascarar “a multiplicação de práticas discursivas e formas que engendram discursos, textos, conversas, mas que não captam a sexualidade numa dimensão de erotismo, e sim de dominação, controle, normatização e poder.” (NUNES, 1996, p. 8). E ao mesmo tempo quer propor uma *ars erótica*, ou seja, uma proposta emancipatória de vivência e compreensão da sexualidade.

Foucault usa o termo *scientia sexualis* para descrever os discursos de controle da sexualidade no ocidente e *ars erótica* para tratar da concepção erótico-mística da sexualidade no oriente.

Nunes esclarece que tal divisão tem caráter idealista, visto que há inúmeras práticas opressoras da sexualidade no oriente, contudo, esses conceitos nos permitem vislumbrar alguns referenciais de análise crítica da realidade. Trata-se da compreensão dos mecanismos de poder institucionalizado que operam sobre a sexualidade, alienando-a. Para Foucault,

Não se pode compreender nada sobre o saber econômico se não se sabe como se exercia, quotidianamente, o poder, e o poder econômico. O exercício do

² Nunes cita Foucault, Falar da “sexualidade” como uma experiência historicamente singular superior, também, que se pudesse dispor de instrumentos susceptíveis de analisar, em seu próprio caráter e em suas correlações, os três eixos que a constituem: a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos desta sexualidade. (FOUCAULT, apud NUNES, 1996, p. 7)

poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeito de poder. O humanismo moderno se engana assim, ao estabelecer a separação entre saber e poder (...) Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder (FOUCAULT, apud NUNES, 1996, p. 10).

A crítica de Foucault é viva e pertinente, contudo, por uma questão de coerência dialética, Nunes edifica seus estudos sobre uma fundamentação materialista; pois considera que não são as idéias, os sentidos ou significados que emprestam configuração à realidade, mas é exatamente a realidade material que determina a dimensão do homem.

Desta maneira, nota-se que o emprego da dialética, mais uma vez é capital para compreender o caminho percorrido por Nunes e as pesquisas posteriores sobre sexualidade na Faculdade de Educação da Unicamp.

A opção pela dialética implica a análise econômico-social da histórica, ou seja, análise das contradições políticas, econômicas, antropológicas e sociais, rumo a uma proposta ético-existencial e sócio-político da sexualidade humana.

A sexualidade é terreno híbrido entre subjetividade e sociedade, nesse contexto a ensinabilidade da educação sexual na escola só será possível mediante definição das implicações institucionais. Não basta a escola falar sobre educação, e descrever os fenômenos, é preciso educar para totalidade da sexualidade. Mas como educar a sexualidade?

A educação sexual é objeto da educação, porém quais as concepções, ou ideologias que se movem nos discursos sobre sexualidade? A compreensão das abordagens e tensões axiológicas de cada discurso deve ir além do senso comum, lançando bases para uma educação crítica e utópica. Segundo Nunes,

Crítica no sentido de fornecer elementos para elucidar contradições conceituais, políticas e ideológicas nos diferentes universos discursivos e semânticos da sexualidade. Utópica conquanto pretende provocar também um veemente exame das nossas redes de sentido e vivências atuais, no campo da compreensão da sexualidade e de uma possibilidade filosófica de sua apresentação pedagógica. (NUNES, 1996, p. 68)

A análise filosófica permite afirmar portanto que, a sexualidade é dimensão ontológica do ser humano, nela estão presentes elementos de natureza íntima e subjetiva, porém, também de natureza objetiva provindas da ordem externa, social, ética e política. Como nos aproximar da sexualidade?

Para Nunes, *“o conhecimento que buscamos quer no mundo material quer da cultura e história humana, justifica-se como busca da identidade precária e provisória da*

nossa própria condição” (NUNES, 1996, p. 20). É diante da precariedade da sexualidade socialmente e individualmente constituída que a escola deve atuar.

1.2. Método dialético, filosofia e práxis

A precariedade de nosso conhecimento frente às condições subjetivas e às condições sócio-político-culturais, não nos impossibilita de avançar, contudo só é possível avançar por meio de uma postura crítica. A análise filosofia pode, portanto superar o senso comum acerca da sexualidade e as estruturas instauradas na cultura rumo a uma práxis emancipatória, pois

uma filosofia da práxis só pode apresentar-se, inicialmente, como uma atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente) E, portanto, antes de tudo, como crítica do “senso comum”. (GRAMSCI, apud NUNES, 1996, p. 22-23)

Segundo Gramsci, há que se ter pessimismo teórico e otimismo prático. Assim, a filosofia não poderá poupar suas críticas. Ela trará à tona as inconsistências da realidade, auxiliará os processos emancipatórios e superará o senso comum (pensamento social imediato). Assim a filosofia é pertinente enquanto *“tentativa de resposta conceitual aos problemas humanos fundamentais tal como estes se apresentam em certa época numa determinada sociedade”* (GOLDMAN, apud NUNES, 1996, p.42).

Ao assumir a atitude filosófica como apoio para reflexão, Nunes não busca engendrar conceitos, discutir idéias, enclausurar-se no pensamento, ao contrário quer transformação, práxis, política efetiva e atuante. Segundo Kosik,

O método que consiste em proceder do abstrato ao concreto não é, para o pensamento, senão uma maneira de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo, como concreto, intelectualmente. Mas esta não é a origem do próprio concreto. (KOSIK, apud NUNES, 1996, p. 54)

Conclui-se, dessa forma, que a dialética mantém a tensão entre o saber e o ser das coisas articuladas pelo fazer do homem. A consciência crítica, o senso filosófico não é algo separado do mundo, ela só é possível em contato com o real, com o mundo prático. Assim, a consciência atua no mundo e existe no mundo, contudo supera-se constantemente nesse movimento.

No tocante a sociedade, os pressupostos do materialismo-dialético confrontam-se diretamente com a alienação capitalista. A análise da sexualidade deve levar em conta a estrutura social capitalista que condiciona o ser e sua existência na sociedade. A

sexualidade nesse contexto funciona como motor de desejo compulsivo e alienado, é mecanismo a serviço do consumismo capitalista. Segundo Silveira e Doray,

A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, utilizado por nós. (...) Em lugar de todos os sentidos físicos e espirituais apareceu assim a simples alienação de todos esses sentidos, o sentido do ter. (SILVEIRA e DORAY, apud NUNES, 1996, p.49)

Juntamente com a mercantilização da sexualidade e o controle social, há o que Foucault chama de “sociedade confessanda”, onde os indivíduos devem discursar sobre sua intimidade, devem relatar, quantificar e expor sua vivência sexual.

Com isso, ao confessar sua sexualidade e seu sexo, todos são prisioneiros de condicionamentos sociais destinados a controlar a moral sexual, assim é instaurada a repressão velada, que vincula estímulo e controle. O controle social sai das mãos do Estado e da Igreja, e é exercido por todos os indivíduos, uns sobre os outros.

Na pós-modernidade reina o “*conceito de crise, entendida como falência das formas de compreender o espaço institucional social e as estruturas significativas e fundantes da própria vida pessoal cotidiana*”. (NUNES, 1996, p. 89) A pós-modernidade é pela ausência de paradigmas, crise da razão, vulgarização das utopias, fragmentação da realidade, subjetivismo, individualismo, pessimismo, alienação de si. Tudo está em crise, não há centro, não há referencial, não há utopias. Nesse contexto, o que é possível inferir sobre educação sexual?

Nota-se, que a educação e controle sexual é exercida pela família, que representa toda a sociedade, assim a educação sexual é fenômeno social da cultura que vai muito além da escolarização. Cada grupo social, cada cultura produziu através da história referências de educação sexual.

A sociedade contemporânea marcada pela influência dos meios de comunicação de massa, educa sexualmente por meio de revistas, consultórios, programas de rádio e TV, por meio de músicas, novelas, filmes, etc. Há uma proposta de educação casuística que promete a redenção dos indivíduos por meio de explicações precárias, carentes de fundamentação histórica, filosófica e política. A sexualidade restringe-se as receitas de sexo bem sucedido, aos manuais. Ignoram-se as dimensões éticas, políticas e estéticas da sexualidade.

A educação sexual ocidental caracteriza-se pela ambigüidade de desvalorização do corpo no campo religioso e na sua exaltação no campo comercial. O ser humano é corpo,

“eu sou meu corpo”. Para Nunes

talvez esta seja a mais forte condensação axiomática da contradição, mas para a concepção dialética a corporeidade é o próprio homem e é a expressão mais plena da própria natureza. (...) Bem ou Mal passam a ser qualificantes produzidos pelo Homem, através de sua História (NUNES, 1996, p. 100)

No que diz respeito a suposta valorização dos belos corpos, nota-se que a exaltação não passa de uma forma velada de desvalorização do corpo, que torna-se coisa, é valorizado enquanto bem de consumo.

O corpo humano é por si digno e belo. A natureza realiza-se plenamente no ser humano enquanto corpo³. O corpo humano é a mais plena expressão da natureza e a filosofia nos conduz a valorização da vida e da dignidade humana presente no corpo. Assim, Nunes afirma que,

A filosofia do corpo que defendemos é a de uma corporeidade essencialmente humanizada, consciente de si e de seus potenciais meios de produzir coisas reais e sensíveis num mundo real, feito para todos os homens. Os corpos dos homens livres, libertos de toda forma de expropriação e reconhecedores do que podem produzir e socializar entre seus pares e semelhantes as mais criativas e originais formas de expressão. Um corpo que recusa ser mercadoria e que busca constituir-se além do “reino da necessidade”, com as quais garantimos unicamente nossa sobrevivência material, mas um corpo projetado para ser signo de liberdade, para novas e plenas formas de espiritualização da paixão humana. Este corpo, carregado de signos sociais de exploração, anseia superar as condições materiais que o dilaceram e fazem padecer, para alcançar e engendrar outra plenitude numa nova materialidade. (NUNES, 1996, p. 105)

1.3. Discursos de sexualidade emergentes no Brasil

A partir da década de 1980 surge uma enorme proliferação de discursos sobre a sexualidade nos meios de comunicação social, com finalidade de combater a disseminação da AIDS. A tese de doutoramento de Nunes denuncia as estruturas ideológicas de educação sexual contemporâneas apresentando algumas tipologias mais freqüentes nos discursos sociais e suas matrizes político-filosóficas no ambiente escolar.

No Brasil os discursos sobre sexualidade no ambiente escolar são muito recentes. Há apenas alguns poucos trabalhos isolados nas escolas, iniciados no final da década de 70. Trata-se de uma tentativa de retomar o poder sobre o próprio corpo, dominado e massacrado por ideologias inculcadas desde o início da colonização do Brasil.

Os discursos sobre sexualidade no Brasil surgiram juntamente com a televisão e

³ O corpo tem papel fundamental na filosofia de Schopenhauer conforme podemos perceber no capítulo II e III.

foram incorporados a mídia juntamente com programas de aconselhamento terapêutico, exploração pornográfica da corporeidade com matizes machistas e patriarcais.

A indústria cultural transformou todos os pressupostos da revolução sexual, iniciada com as concepções socialistas emancipatórias em apologia ao sexo seguro. O rádio, cinema, jornais e revistas ditaram as normas de comportamento sexual no pós-guerra.

A exploração da sexualidade foi a “boa nova” anunciada para as massas devastadas pela violência. A pílula anticoncepcional e o controle da natalidade são o “bálsamo” para as catástrofes da guerra. Assim, *“longe de expressar uma ética libertadora a expansão da sexualidade quantitativa, mecânica, genital, consumista e generalizada banuiu as relações de significação e sentido”* (NUNES, 1996, p. 132).

O amor romântico foi substituído por uma tentativa desesperada de prazer, por uma “revolução sexual” que na verdade nada mais era que uma nova forma de controle.

A idéia de *“amor livre”* é substituída por *“sexo seguro”*, os discursos normativo-institucionais contra a proliferação da AIDS reforçam preconceitos contra homossexuais e *“grupos de risco”*, revitalizando ideologias repressivas de controle sexual. A sexualidade é regulada pela idéia de *“normalidade conjugal”* associada ao medo da morte.

A escola e as instituições sociais reproduziram e se encarregaram de reproduzir concepções de controle e discursos de dominação que Nunes apresenta com riqueza de detalhes em sua tese, são eles:

a) Conceção Médico-biologista da sexualidade: converte a dimensão ontológica da sexualidade, em concepção funcionalista, centralizada na dimensão procriativa, positivista da sexualidade. Retira todo potencial histórico, ético e cultural. A finalidade do sexo é condicionada e determinada apenas por sua função mecânica, biologista-reprodutiva, descritiva, sanitarista, reforçando os discursos conservadores, moralistas, ignorantes, institucionalizados na sociedade brasileira. Trata-se de uma “versão agropecuária” da sexualidade.

Segundo Nunes, *“Não se tratava, portanto de uma educação, mas sim de um amedrontamento institucional, pois não há vinculação direta entre expansão quantitativa de práticas sexuais e proliferação de doenças sexualmente transmissíveis”*. (NUNES, 1996, p.142)

Esses discursos não educam para a sexualidade crítica, humanista, significativa,

responsável, madura, emancipatória, ao contrário reforçam o pensamento conservador sexista, converte o corpo em máquina, deserotiza e desumaniza a intencionalidade e a historicidade do desejo, convertendo-o em higienismo, sanitarismo, biologismo, que por sua vez transforma a Educação sexual em engenharia de genitais.

b) Conceção Terapêutica-descompressiva (Psicologismo): na visão psicologista-terapêutica há a busca de uma descompressão discursiva das práticas sexuais, rumo a manipulação do sexo, enquanto objeto de consumo. Para Nunes,

Os discursos ou formas de compreender a explosão da sexualidade são variantes da lógica capitalista, mantêm-se na mesma interpretação ou tradição, não acrescentam nenhuma outra significação existencial ou política à uma sexualidade consumista e presa aos ditames da compensação orgástica atual (NUNES, 1996, p. 159)

Trata-se da proposição de um prazer massificado, desprovido de utopia, carente de política, estética e ética. O corpo do homem e da mulher são mercadorias de consumo do prazer, neste contexto não há sujeitos, só há objetos. Todos se enquadram, e estão sujeitos a receitas públicas de êxito sexual, freqüentemente divulgadas na mídia. Dessa forma,

O vulgar e já banalizado psicologismo, sua maior excrescência que se traduziu em psicologismo de massa, cercou as sexualidade dilaceradas como “reserva de mercado”, fez da biologia e da técnica sua chave mercenária e traduziu sua pobreza teórica em eficiência pragmática, confundindo-se com os messianismos salvacionistas de cunho religioso-terapêutico-esotérico. (NUNES, 1996, p. 83)

A abordagem terapêutica-descompressiva compactua com a manutenção da cultura ideológica de consumo capitalista. Não há análise filosófica da realidade, não há crítica histórica e teleológica do fenômeno da sexualidade humana. Assim, a abordagem tende ao reducionismo e a alienação. É como um salto no vazio, não conduz a emancipação, ou seja, acaba reforçando ou reformulando os discursos alienantes, promovendo uma estereotipia didática.

c) Abordagem Normativa-institucional: trata-se da orientação ou normatização da sexualidade presente no senso comum, mantido tradicionalmente pela igreja, a família e a escola. Nela prevalece o modelo patriarcal colonialista, faltam informações básicas sobre a sexualidade humana, tudo é dito de forma indireta, velada.

Nesta abordagem a sociedade organiza os papéis sexuais de forma sexista (modelo bem definido de “mãe” para a menina e de “pai” para os meninos, conforme o paradigma patriarcal). Há papéis bem estabelecidos que têm caráter normativo. Há um moralismo exacerbado que coíbe a sexualidade, submete a criança ao infantilismo (escondendo a

dimensão sexual da criança), reprime o adolescente e, ao mesmo tempo, que estabelece práticas e funções sexuais, cria um misterioso esoterismo sexual. Segundo Nunes,

A abordagem normativa e repressiva, base da reprodução da estrutura patriarcal, torna-se o mais claro instrumento defensor da ordem ético institucional estabelecida, é quase sempre um discurso eivado de sentimentalismos apelativos, carregado de superficialidade e fundado em estereótipos que vão das revistas de orientação sexual até o uso exagerado de casos tipificados de adolescentes e jovens tidos como “desajustados”, que supostamente “perderam-se” numa sexualidade promíscua, acenando com exageros e relacionando diretamente perversões com promiscuidade (NUNES, 1996, p. 189)

Assim Nunes, apresenta o programa normativo repressivo de controle que amedronta os indivíduos e estimula a uma sexualidade contida, dentro de poderes estabelecidos. Neste modelo não há espaço para as minorias: homossexuais, prostitutas, negros, mulheres, índios. Estes são considerados como pervertidos e desajustados, uma anomalia social.

Frente a esse modelo, é importante notar que não cabe a escola a defesa dos papéis tradicionais. É preciso que ela busque apresentar os fundamentos filosóficos e o resgate histórico-científico dos papéis sexuais na sociedade e não reproduzir estereótipos sociais.

d) Concepção consumista e quantitativa pós-moderna: trata-se da permissividade sexual compulsiva, ou seja, uma vivência neurótica e obsessiva da sexualidade. A sociedade capitalista cria “*trepadores compulsivos*”.

Nessa concepção a sexualidade é vivida de forma compensatória. Ao contrário do que parece o sexo quantificado e consumista-compulsivo nega a sexualidade visto que a qualidade, o amor e a ternura são desconsiderados em nome da quantidade, de forma que,

a sexualidade, desejo e pulsão de vida, transforma-se em produtividade e técnica, pulsão de morte e poder, os mecanismos de encontro de um ser no outro, presente na sexualidade, não mais se realizam, alienando-se e extrojetando-se na quantificação e na deserotização do corpo (...) provocando comportamentos quantitativos, consumistas, deserotizados, mecânicos, reducionismos genitais despidos de sentido humano.(NUNES, 1996, p. 248)

Ao mesmo tempo que as distancias físicas diminuem a distancia ontológica entre os indivíduos aumenta.

O imediatismo e hedonismo são levados ao extremo. O ato genital torna-se bandeira de salvação. A família, o afeto, as pessoas não são importantes, o que importa é o sexo, “o meu sexo”, o “meu gozo”. Porém, conforme observa Marcuse,

Os escravos da civilização industrial desenvolvida são escravos sublimados, mas são escravos, porquanto a escravidão é determinada “*pás par l’obéissance*,”

ni par la rudesse des labeurs, mais par le statu d'instrument et la réduction de l'homme à l'état de chose". Esta é a forma pura de servidão: existir como um instrumento, como uma coisa. (MARCUSE, apud NUNES, 1996, p. 248)

Dessa forma, cria-se uma liturgia da excitação fetichista-compulsiva incapaz de apaziguar o desejo humano. A promessa da pornografia gera um círculo vicioso de consumo fetichista dos corpos convertidos em objeto, tudo isso em detrimento do erotismo. Assim, impera a reificação do sexo convertido em válvula de escape para a incapacidade de amar. O trabalho alienado aliena o sexo, aliena a Vontade, aliena o afeto. Na verdade a concepção consumista e quantitativa pós-moderna é uma forma de controle, um tipo de comportamento compulsivo imposto pelo capitalismo.

1.4. Educação sexual emancipatória: a busca de utopias sexuais éticas, estéticas e eróticas.

Diante das concepções apresentadas, há que se posicionar politicamente rumo a uma proposta libertadora, para isso Nunes apresenta proposituras para uma educação sexual emancipatória.

Dado o reducionismo e a precariedade das abordagens sobre educação e sexualidade, Nunes funda em 1996 a ABRADES - Associação Brasileira de Educação Sexual, com o objetivo de agregar educadores para promover a escola enquanto espaço de intervenção institucional na organização e constituição de uma abordagem ética rumo a uma identidade sexual humanizada, esclarecida, responsável, saudável, politicamente assumida e socialmente integrada.

Na esteira das discussões emancipatórias sobre sexualidade destaca-se também Edna Silva, em sua tese de doutorado intitulada *Filosofia, Educação e Educação Sexual, matrizes filosóficas e determinações pedagógicas do pensamento de Freud, Reich e Foucault para a abordagem educacional da Sexualidade Humana*, defendida em 2001, na Faculdade de Educação da Unicamp.

A educação sexual para emancipação só é possível por meio da superação de ideologias veladas, por meio da fundamentação política, filosófica e pedagógica das teorias e práticas da escola. Trata-se de romper com as estruturas de controle sexual, da sexualidade confessanda, da prescrição terapêutica do biologismo sanitarista, do moralismo das instituições, dos discursos milagrosos, da sexualidade compulsiva. Para Nunes,

O alcance de uma iniciativa escolar ou curricular de abordar a sexualidade estará sempre envolta em interesses e determinantes ideológicos hegemônicos. Daí a perspectiva de engendrar um contra-discurso, marcadamente conflituoso, de modo a falar de sexo tendo em vista os prazeres, como sujeitos, e não de uma configuração simbólica ou abstrata. A possibilidade da plena humanização do homem e da mulher deve ser dada pela luta em busca de novas relações sociais, de produção da vida e significação desta. (NUNES, 1996, p.223)

O sexo exige de cada ser humano a interpretação constante de todas as suas potencialidades. A realização sexual é plenificação da vida humana e por isso ele é “*o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres*”. (FOUCAULT, apud NUNES, 1996, p 225)

O ser humano questiona-se acerca do sentido ontológico da sexualidade, não apenas sobre as noções de higiene, psicológicas, sanitárias, biológicas, morais. A sexualidade remete à plenitude das potencialidades humanas, à criatividade, à alteridade, à capacidade de amar, ao erotismo enquanto mística, superação dos dualismos, valorização do corpo humano enquanto ser, e não enquanto mercadoria. Naomi Vasconcelos ilustra essa idéia ao tratar sobre Educação sexual,

Parece, pois, que uma educação sexual não pode prescindir, inicialmente, de um questionamento crítico das noções sexuais correntes. Porque, decididamente, não se tratar de ensinar a sexualidade, mas de preparar as condições de desenvolvê-la em seu contexto pessoal, de criá-la. E não se prepara condições senão em uma perspectiva criativa, de dar condições a uma elaboração pessoal. É, então, o sentido criador mesmo que deverá ser a meta de uma educação sexual. Afinal, a sexualidade é um modo de expressão, liga-se estreitamente à sensibilidade constituindo, com ela, essa atividade essencialmente humana que é o erotismo. A palavra erotismo não designa aqui e não poderia designar em parte alguma, a não ser por melancólica deformação, lubricidade ou devassidão. Designa exatamente aquilo que no homem faz a sexualidade humana, a sua capacidade de inseri-la num contexto simbólico-significativo, de fazer dela uma sinalização e uma mensagem, um chamado e uma conquista. Os ritos da sexualidade, a corte amorosa, a provocação sensual que se manifesta no olhar, nos gestos, enfim em toda corporeidade, são as variadas faces do erotismo, que se radica, enfim, numa valorização e numa dignificação do corpo. (VASCONCELOS, apud NUNES 1996, p. 76-77)

A proposta de Nunes caminha na mesma direção, visto que ele não apresenta uma crítica idealista, subjetivista, ou ainda linhas idealistas para vivência da sexualidade, mas antes, procura delinear utopias que contemplem a sexualidade dentro de uma dimensão ética, política e estética, enfim uma *erotéia* de significados existenciais profundos e

abrangentes que alcancem toda a vida do ser humano e não apenas enfoques biólogos, ahistóricos, descritivos, classificatórios, reduzidamente anatômicos e funcionalistas. E no seio das utopias que nasce da dialética,

A emancipação do homem e da natureza coincidiriam então na libertação erótica. (...)a sublimação deixaria de ser repressiva, a gratificação erótica fluiria livremente em todos os planos da vida social e o homem estaria finalmente sintonizado em uma unidade harmônica entre sujeito e objeto (ANDERSON, apud NUNES, 1996, p. 111)

Busca-se, portanto a libertação das minorias raciais, movimentos de mulheres, negros, homossexuais, ambientalistas, ecologistas, terceiro mundo e com eles a emancipação da sexualidade humana. As minorias são os propulsores de uma ética sexual esclarecida, contra a intolerância e a neurose compulsiva de critérios de normalidade pautados no machismo, patriarcalismo e estereótipos de dominação socialmente estabelecidos. Neste sentido,

A nova cultura homossexual promete libertação, dignidade, auto-respeito para uma minoria oprimida há muitos séculos. Na medida que ataca os conceitos muito estreitos de papéis sexuais, promete igualmente libertação para os heterossexuais, que também se libertariam de estereótipos sexuais muito acanhados. (Concílio, apud NUNES, 1996, p. 194)

Não se trata, portanto de apenas descomprimir as práticas sexuais, pois a quantificação do sexo, o consumismo sexual, não altera as estruturas do poder, ao contrário compactua para sustentação de práticas conservadoras. A educação sexual não é um acessório da educação, é um imperativo que se impõe nesse momento de crise da escola, crise do estado, crise da família, crise da ética, crise da estética. Os educadores devem ter consciência da crise, mas não devem submeter-se a ela, esse é o primeiro passo para sexualidade emancipada.

A sexualidade emancipatória é condição *sine qua non* para plenitude humana, onde estão presentes a paixão, o desejo, a afetividade, a ternura, o carinho, o encontro, a sensibilidade as formas de expressão de si e interpretação do outro, é cuidado de si e cuidado de outrem, é capacidade de troca gratificante e significativa entre seres humanos, é possibilidade de alteridade, de realização do ser, de vivência livre, autônoma e emancipada.

A sexualidade emancipatória é atividade política para que os indivíduos tenham condições de compreender a complexidade e a riqueza da sexualidade humana, superando as estruturas de poder e alienação.

Nunes propõe uma ciência dialético-crítica - de caráter multidisciplinar para

investigação; capaz de dialogar com a história, com a antropologia, com a economia, capaz de analisar as suas próprias contradições, dentro da totalidade do *corpus* social.

Assim a educação sexual não é uma intervenção de um conjunto de prescrições biológicas, nem é, todavia um conjunto de prescrições moralizantes, não pode ainda reduzir-se a um conjunto de aconselhamentos descompressivos, pragmáticos, massificantes. Muito menos deve ser encarada como uma prática terapêutico-idealista ou reduzir-se a uma verbalização precipitada e neurótica, masoquista ou rebelde, como variantes de nossas frustrações. A educação sexual é delinear o que é o homem o que é ser mulher, é construir utopias sobre o ser homem, ser mulher, é superar os reducionismo presentes pela construção de horizontes plenificantes e profundamente fecundos. (NUNES, 1996, p. 230-231)

A criatividade, o jogo erótico, a beleza das relações, nos remete a busca de uma utopia ético-estético-sexual, a uma reconstrução renovada e dinâmica de nossa sexualidade⁴. Para isso será preciso a constituição de teorias e práticas revolucionárias articuladas uma a outra, pois não há educação sexual sem uma completa, verdadeira e profunda reeducação da própria sexualidade. Nesse contexto, compreende-se que não há neutralidade e por isso o educador deve se posicionar diante do mundo, diante dos conflitos e das práticas contraditórias, resgatando a racionalidade, a radicalidade e globalidade.

Nunes conclui sua tese apresentando alguns pressupostos fundamentais para uma abordagem emancipatória da sexualidade, a saber:

- 1) o ser humano é corpo, o corpo é totalidade, há que se fazer uma filosofia do corpo, sem dicotomias e sem apriorismo espiritual;
- 2) a cultura e a sociedade constituem os papéis sexuais, não há neutralidade, há significação humana;
- 3) por sexualidade compreende-se toda a vida constituída dialeticamente;
- 4) a sexualidade é complexa, não pode ser determinada e resumida, é um todo dialético em constante resignificação;
- 5) os discursos sobre sexualidade têm caráter político, são formas de projetar o homem frente os seus semelhantes e a natureza, por isso não são neutros e imparciais;
- 6) a ética sexual deve conduzir o ser humano à felicidade, a sua plena realização. Isso implica a superação das alienações, a denúncia da manipulação, a hominização, a constituição do homem *omnilateral*;

⁴ Isto é consequência de uma antropologia dialética da sexualidade, e por isso o materialismo histórico é a proposta política que mais dá elementos para vivenciar um mundo solidário, erótico, humanizado, pleno de utopias *omnilaterais*.

7) as minorias são potencialmente vanguardas promotoras da educação emancipatória, pois lutam pela superação da dominação a que foram historicamente submetidas. Assim, lançam utopias, profecias e simbolização erótica (capaz de unir) rumo a transformação da realidade.

Nunes conclui sua tese propondo o rigor da filosofia que desmascara as ideologias e lança bases éticas e estéticas para uma nova antropologia do prazer com rituais eróticos, amorosos, dignificantes, gratificantes, plenos de sentido, ou seja, ontologicamente autênticos com tempo e espaço para a plenitude da sexualidade das crianças, dos adultos e dos anciãos.

A Educação Sexual emancipatória proposta por Nunes, portanto caracteriza-se pela concepção histórico-dialética, pelo rigor filosófico e saber militante, pela atuação ôntica dos sujeitos, pela consciência ontológica existencial e também histórico-cultural, pela atuação politicamente delimitada por uma ética e estética erótica, enfim por uma proclamação da autonomia humana na significação e resignificação de todas as dimensões da vida.

Ressalta-se no levantamento bibliográfico, que estas discussões tem tomado mais relevância considerando as últimas pesquisas referentes à educação sexual na Faculdade de Educação da UNICAMP, sobretudo com os trabalhos pioneiros de Nunes (1996) e Silva (2001). Nunes apresenta um trabalho paradigmático tipificando os discursos educacionais sobre sexualidade e Silva, aprofundando os discursos filosóficos e as nuances no pensamento dos filósofos supracitados. Nunes e Silva tem o mérito de apresentar concepções existenciais e ético-políticas, partindo da análise filosófica da realidade e das proposições dos filósofos, estabelecendo relação com a pedagogia.

A educação sexual, portanto vai além dos modismos e receituários, caminha rumo a *omnilateralidade*, ou seja, para uma educação integral, que conduz à felicidade e à plenitude de vida. A contribuição de Nunes e Silva é inegável para a constituição da educação sexual enquanto campo epistemológico.

Os referidos autores abordaram amplamente o tema da educação sexual em suas teses de doutorado desenvolvidas na Faculdade de Educação da Unicamp⁵. As duas teses se

⁵ Além dos trabalhos de Nunes e Silva, mencionamos obras das pesquisadoras: **Maisa Tuckmantel** (A Educação Sexual: mas, qual? Diretrizes para formação de professores em uma perspectiva emancipatória. Tese de doutorado concluída em 2009); **Claudia Bonfim** (A Educação Sexual e Formação de Professores de

atêm a crítica de filósofos contemporâneos como Freud, Foucault, Reich, Marcuse enquanto principais interlocutores para análise da sexualidade contemporânea. Por ordem cronológica, a primeira pesquisa foi a do professor Nunes, intitulada *Filosofia, Sexualidade e Educação: as relações entre os pressupostos ético-sociais e histórico-culturais presentes nas abordagens institucionais sobre educação sexual escolar*. (Tese de doutorado defendida na Faculdade de Educação da UNICAMP, em 1996). A principal contribuição teórica desta tese é a classificação dos atuais discursos de educação sexual escolar. Nunes apresenta 4 (quatro) concepções de abordagem, a saber: Concepção Médico-biologista da sexualidade, Concepção Terapêutico-descompressivo (Psicologismo), Abordagem Normativa-institucional, Concepção consumista e quantitativa pós-moderna. Ele também propõe uma quinta abordagem denominada Crítica Emancipatória da Sexualidade. Posteriormente a pesquisa de Edna Silva, intitulada, *Filosofia, Educação e Educação Sexual: matrizes filosóficas e determinações pedagógicas do pensamento de Freud, Reich e Foucault para a abordagem educacional da Sexualidade Humana*. (Tese de doutorado defendida na Faculdade de Educação da UNICAMP, em 2001). Silva contribui com a discussão sobre sexualidade e educação apresentando os fundamentos epistemológicos das críticas de Reich, Freud e Foucault e estabelecendo relação entre filosofia e pedagogia.

O presente trabalho vislumbra avançar nesta linha de pesquisa, com uma abordagem emancipatória da sexualidade, buscando a raiz geradora de todos os discursos críticos apresentados até agora, ou seja, a explicitação de uma matriz filosófica baseada na *Metafísica da Vontade* de Arthur Schopenhauer.

Buscando apresentar em linhas gerais os principais discursos sobre sexualidade na tradição filosófica anterior e posterior a Schopenhauer, iniciamos nosso desafio na busca de fundamentos filosóficos e contextos ético-políticos que nos permitam a análise mais rigorosa da *Metafísica da Vontade* e a *Metafísica do Amor Sexual* em Schopenhauer. Compreende-se que Schopenhauer é o “divisor de águas” no que tange a reflexão filosófica sobre a sexualidade, esta é a tese que desejamos explicitar.

Nos trabalhos de Nunes e Silva há referência a filosofia de Schopenhauer, contudo nenhum dos dois realizou o aprofundamento acerca das contribuições deste filósofo para as

Ciências Biológicas. Tese de doutorado concluída em 2009) e **Gisele Gagliotto** (A Educação Sexual da Criança na Tradição Escolar Brasileira: Matrizes Histórico-Institucionais. Pesquisas de doutorado defendidas em 2009 e 2010).

discussões da modernidade, evidenciadas em Freud, Reich, Foucault, Marcuse.

A seguir, buscaremos evidenciar as contribuições de diversos filósofos para constituição de um referencial epistemológico acerca da sexualidade, bem como demonstrar em seguida como e porquê Schopenhauer torna-se o “pivô”, ou o “divisor de águas” das discussões acerca da sexualidade na modernidade.

Certamente, não nos limitaremos aos filósofos que antecederam Schopenhauer⁶, há outros pensadores contemporâneos que podem ajudar no aprofundamento sobre sexualidade e embora a quantidade de autores e períodos históricos seja grande, será oportuno tal intento, na busca de uma análise histórico-crítica.

2 Os estudos clássicos sobre Ética e Sexualidade na Filosofia

Parece-me os homens absolutamente não terem percebido o poder do amor, que se o percebessem, os maiores templos e altares lhe preparariam, e os maiores sacrifícios lhe fariam.. (PLATÃO)

2.1. Platão e a erotéia clássica

Na busca de elementos filosóficos sobre ética sexual no período clássico, constatamos que a sexualidade foi matéria de estudo também na história da filosofia grega. O período Clássico ocupou-se dos estudos acerca da sexualidade tendo em vista a busca de um estatuto de identidade ou busca de explicitação da natureza epistemológica, e política na sociedade grega.

Platão é o principal “estudioso” da sexualidade no período clássico. Sua atuação inaugura a filosofia e a genuína articulação entre *Eros* e *Filia*.

Nas obras *A República* e *O Banquete*, Platão (427 a.C – 347 a. C) apresenta uma proposta educativa de transição da *Paidéia Arcaica* para a *Paidéia Erótica*, ou seja, uma transição do uso dos prazeres - da dieta sexual aristocrática - para o amor a sabedoria,

⁶ Aqui cabe ressaltar que Schopenhauer foi fortemente influenciado pela filosofia hindu. O *Bhagavad Gita*, ou A Sublime Canção, certamente é um objeto de estudo valioso para compreensão da sexualidade em Schopenhauer. O *Bhagavad Gita* é um fragmento do Mahabharata, um grande poema épico, originalmente escrito em sânscrito. O poema conota a história de uma disputa fratricida, com 110 mil estrofes, datado de aproximadamente 5000 anos antes de Cristo. Embora saibamos da importância desta obra omitiremos propositalmente sua análise, visto que nos dedicaremos aos textos de filosofia ocidental e especificamente aos de Schopenhauer. Para estudos de Filosofia Hindu sugerimos a leitura do Mahabharata e também da obra de ZIMMER, H. **Filosofia Hindu**. São Paulo: Palas Athena, 2008.

enquanto ideal erótico educativo na busca da verdade. A observação da política e economia grega nos permite afirmar que este povo produziu uma visão original da sociedade, onde mitologia, cosmogonia, ética e política se misturam constituindo uma rede genuína de significados que se tornariam basilares para a cultura ocidental.

De acordo com os estudos de Nunes (2006), Platão propõe uma nova Paidéia superando assim a Paidéia Arcaica.

Para Platão a ética sexual antiga, alicerçada na dieta do *pater familiae*, ou seja, dieta aristocrática e escravista, deve ser substituída pelo amor a sabedoria, pelo prazer da verdade, ou seja, por uma *eroteia*⁷. Dessa forma, há um conflito onde,

A ética sexual derivada da herança dos deuses e do lugar social da nobreza aristocrata enfrenta a dieta sexual do homem racional, coerente com seu ser e senhor de sua conduta auto-regulada. (NUNES, 2006, 62-63)

Platão propõe a superação da Paidéia Arcaica pautada na mitologia grega, na formação poético-musical homérica, tendo em vista o amor pela filosofia e não o regime passional de vivência do amor ao modo dos deuses.

Nos diálogos *A República* e *O Banquete*, Platão desenvolve sua proposta educativa para a nova *polis*. Em *O Banquete*, descreve um *Symposia*, onde os participantes comem e bebem discutindo sobre a natureza do amor. O recurso do aforisma mitológico enriquece o diálogo. O Amor, *Eros*, é filho de *Poros* (Recurso) e *Pénia* (Pobreza), por isso carrega em si a contradição, a antítese, e é ao mesmo tempo incompletude e saciedade, é força sempre pujante e insatisfeita.

Em *O Banquete*, Platão descreve a conversa com Diotima que apresenta o amor, não como bom ou ruim em si, mas como junção dos opostos, como local de encontro da natureza sensível e da natureza inteligível. O texto de Platão é de admirável beleza,

Quando nasceu Afrodite, banquetevam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar – pois vinho ainda não havia – penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo e Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo em que, por natureza amante do belo, porque também Afrodite é ela. E por ser filho o Amor de Recurso e Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e onde está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco descanso e sem

⁷ Trata-se de um neologismo usado por Nunes (2006) com o sentido de integrar a concepção de uma ética sexual, de uma certa dieta ou conduta sobre os amores, própria da sociedade ateniense, no campo da emergente Filosofia.

lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista: e nem imortal é a sua natureza nem moral, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também no meio da sabedoria e da ignorância. (PLATÃO, 1983, 33)

Em *A República*, Platão traduz uma preocupação eugênica e estatal para a condução da polis, de tal forma que homens e mulheres estariam livres para se unirem conforme desejassem, de acordo com a virilidade de cada um. Neste estado livre e hedonista, os filhos deveriam ser gerados em infantários, vivendo em comunidade, tendo em vista o bem da polis acima de todos os interesses familiares.

No mundo grego a prática da *efebia*, ou iniciação intelectual e sexual dos jovens gregos era uma prática aristocrática de inclusão do jovem à vida adulta. Por sua vez as mulheres eram isoladas nos *ginoikós*, ou gineceu, ou lugar das mulheres.

Segundo Tannahill,

Até o Século III a.C. os gregos condenavam todas as mulheres como irracionais, hipersexuadas e moralmente defeituosas. Pode-se deduzir que elas fossem irracionais por lhes ter sido negada a instrução, hipersexuadas porque se queixavam de que os maridos raramente dormiam com elas e moralmente defeituosas porque os criticavam duramente (TANNAHILL, 1983, p. 102)

Tal conjectura é fruto de uma estrutura social *homoerótica* de vivência dos prazeres sexuais entre senhores, ou seja, entre os homens nas casas de banho, no exército, nos jogos, na ginástica, e nos ambientes ginásiais de segregação masculina.

Platão inaugura, assim, uma nova proposição, não mais pautada no amor aos corpos, no uso dos prazeres, mas no amor à verdade,

Origina-se uma nova ética sexual, agora racionalizada, urbana, legitimada em novas determinações da polis, centrada em valores e disposições filosóficas originais, voltadas para a superação da tradição primária mítica grega. Platão erige uma teoria do amor que de descola da imperativa ditadura das paixões para colocá-lo como pré-condição e austera propedêutica à filosofia. (NUNES, 2006, p. 73)

Platão propõe, dessa forma, por meio de Sócrates uma nova *efebia*⁸ centrada na condução amorosa da alma do discípulo ao caminho da virtude, da verdade, da beleza.

⁸ *Efebia* era o nome dado a um amor adolescente entre um homem adulto e um jovem, sempre do gênero masculino, cultivado como objeto de desejo e de corte amorosa até os 16 anos. Tratava-se de um costume antigo em Atenas, que encontra em Sócrates e Platão alguma dubiedade entre a condenação moral ou ressignificação.

Para Sócrates, é crucial o discurso da sacerdotisa Diotima, onde o Amor, *Eros*, que por sua vez é amor entre iguais, é sexo, é sexualidade, é cuidado, é condução a sabedoria, torna-se isento de valor moral. Dessa forma,

Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não bom a ser mau. Assim também o Amor porque tu mesmo admites que não é bom nem belo, nem por isso vais imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos. (PLATÃO, 1983, 33)

O Amor supera assim os juízos de valor, está além do bem e do mau, do bom e do ruim, do belo e do feio, ele é a união dos extremos, é o que apenas está posto diante das relações humanas.

Na obra *A República*, Platão reconhece, por meio de Sócrates, que as tarefas de homens e mulheres estão a serviço da *polis*, de tal forma que a mulher não é uma subcategoria humana. Assim ele proclama uma nova política e dieta sexual, que prima pela coletividade, pelo urbanismo e pela igualdade para o bem da cidade.

(...) as mulheres todas serão comuns a todos os homens sem nenhuma coabitar em particular com nenhum deles, os filhos serão comuns e nem os pais saberão quem são os próprios filhos, nem os filhos haverão de reconhecer seus pais. Ora, homens e mulheres habitarão em comum, tendo as casas e as refeições em conjunto, não terão qualquer propriedade privada, estarão juntos e misturados, quer nos ginásios, quer no resto da sua educação, em todas as partes da cidade. (PLATÃO, 2005, p. 137)

Na cidade ideal, a condição igualitária e procriativa dos cidadãos supera a lógica patriarcal, rumo a uma república esclarecida, permeada por uma disposição erótica que perpassa a vida de todos os cidadãos. Nessa sociedade, a procriação das mulheres aconteceria dos 20 aos 40 anos, e o homem até os 55. Todos estariam tranquilos para manter relações sexuais livremente, com ressalvas apenas para união entre pais, filhos e netos. Tal política sexual por vezes não significa uma vulgarização ou desregramento das relações sexuais, mas ao contrário “*uma tipologia moral entre o que considera ser belo no amor, a busca de regras de conduta prescritiva pela cidade*” (NUNES, 1996, p. 101)

As proposituras políticas de Platão apontam para uma *erotéia*, ou seja, uma constituição reflexiva, educativa, ético-estética do amor, supera assim a mera *epithumia*, a *aphrodisia* e a *akrateia hedonés* por uma erótica, ou seja, uma estética do amor, uma *chresia aphodision*, ou justo uso dos prazeres.

De acordo com a análise de Nunes, Platão afirma que,

O amor é um meio para adquirir e para comunicar a virtude, que é o domínio da Razão sobre os apetites, para adquirir e para comunicar a ciência, já que o Amor dá à alma decaída a possibilidade de obter uma reminiscência do

Inteligível. O Amor aparece como um sucedâneo da Dialética e como uma filosofia: ele, de fato, é para a Alma um meio para obter aquela passagem do Sensível ao Inteligível, que é a razão de ser da Dialética e de toda verdadeira Filosofia. (...) Além do mais, ele é aquilo que o senso comum, o saber desconexo não é, já que constitui por si mesmo um método, isto é, uma transição, no sentido próprio do termo, uma passagem, um movimento em direção a uma meta à qual deve necessariamente chegar mesmo ficando exatamente como ele é. É por isso que o Amor é chamado justamente filósofo. A identidade amorosa do filósofo e a função filosófica do amor se articulam de maneira original nessa articulação interpretativa (NUNES, 1996, p.173)

Portanto, o amor na obra de Platão pode ser caracterizado como desejo de imortalidade, projeto ético-estético de uma erótica para o bem da *polis*, trata-se da busca de gerar o belo, de alcançar a beleza da verdade, por meio de uma atitude filosófica. Dessa forma, transcende o uso dos prazeres, do *eros* tirano (*ekrateia hedone*), para alcançar o cuidado educativo, a dialética erótica onde *eros* e *sophia* se encontram. A sexualidade, dessa forma, é amplamente abordado na obra de Platão e se constitui enquanto tema capital para formação do homem e da *polis*.

2.2. Aristóteles e a analítica do prazer virtuoso

Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, distintamente de Platão seu mestre, não procura a essência do amor, mas se atém às formas e por isso realiza uma incursão buscando categorias analíticas para compreensão do amor.

O estagirita preocupa-se com a descrição argumentativa acerca das características éticas para vida na *pólis*, contudo no corpus da obra apresenta uma proposta sistemática acerca do uso dos prazeres, seu ponto de partida é a ciência política, ou seja, o uso da razão para o bem viver na *polis*. O *telos* de sua ética é a felicidade, que para Aristóteles, “*é uma certa atividade da alma conforme a virtude*” (ARISTÓTELES, 2006, p.31)

Aristóteles concentra-se na descrição das formas e nas possibilidades de vivência da sexualidade. Seu foco é a virtude ética, ou seja, a temperança filosófica, pois “*nenhuma função humana é dotada de tanta permanência como as atividades virtuosas, que são consideradas até mais duradouras que o próprio conhecimento das ciências*” (ARISTÓTELES, 2006, p. 33). Aristóteles explica: “*entendemos a virtude humana não a do corpo, mas a da alma; e também dizemos que a felicidade é uma virtude de alma*” (ARISTÓTELES, 2006, p. 37)

Compreende-se, neste contexto que, tanto o prazer quanto a dor, fruto de nossos atos, devem ser tomados como sinais indicativos das disposições morais. A virtude é,

portanto, fruto das coisas da alma, é fruto das disposições frente às paixões e a percepção de tais apetites,

Por paixões quero significar os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e de um modo geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou sofrimento; por faculdades quero significar aquelas coisas em razão das quais dizemos que somos capazes de sentir as paixões - a saber, a faculdade de nos encolerizarmos, magoar-nos ou compadecer-nos -; por disposições, as coisas em razão das quais nossa posição em relação às paixões é boa ou má. Por exemplo, com relação à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou de modo muito fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma maneira no que se relaciona com as outras paixões. (ARISTÓTELES, 2006, p. 46)

Assim, Aristóteles sinaliza que a virtude é a justa medida, ou seja, a qualidade de visar ao meio-termo, de tal forma que em essência *“a virtude é uma mediana, porém com referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é um extremo”* (ARISTÓTELES, 2006, p. 49)

Dado que a causa moral da felicidade é a virtude, o contrário a ser evitado são as disposições morais inferiores, ou continência, a saber, o vício, a incontinência e a bestialidade. Para Aristóteles alguns prazeres são necessários e outros não, de forma que os que são necessários são até certo ponto, mas os excessos e deficiências não podem ser necessárias, o homem que as comete é intemperante.

Diante do uso dos prazeres na *polis*, há uma condição que está acima de qualquer tipo de amor, trata-se da amizade. O uso dos prazeres de forma excessiva se opõe a virtude, contudo há um tipo de vontade que mobiliza o homem na execução de seus prazeres, uma força irracional e que domina o homem,

Mas há uma espécie de homem que é dominado pela paixão contrariando a regra justa; um homem dominado a tal ponto pela paixão, que é incapaz de agir de acordo com a reta razão, mas não dominado a ponto de acreditar que deva buscar tais prazeres sem reservas. Esse é o incontinente, que é melhor que o intemperante e não é mau no sentido absoluto, pois nele se mantém o que ele tem de melhor, isto é, o primeiro princípio é preservado. Do lado oposto, há uma outra espécie de homem: o que permanece firme nas suas convicções e não se dá a dominar, ao menos pela paixão. Pelo que acabamos de dizer, fica evidente que a segunda disposição (a continência) é boa, e a primeira (incontinência) é má. (ARISTÓTELES, 2006, p. 161)

No fragmento, acima, fica explícito, que o uso dos prazeres é oportuno apenas, ao continente, aquele que não comete excessos, pois somente este é dono de si. O incontinente por sua vez é escravo de seus impulsos e por isso está longe da virtude.

Conclui-se, que para Aristóteles o prazer não é um bem em si e tampouco é um mal, ele é apenas um apetite que se converte em bom ou mal de acordo com as disposições

de cada indivíduo. É a racionalidade ou irracionalidade do uso dos prazeres que determina seu valor. O prazer é uma espécie de motor que intensifica as atividades humanas.

Poder-se-ia pensar que todos os homens desejam o prazer porque todos aspiram à vida. A vida é uma atividade, e todas as pessoas são ativas em relação às coisas e com as faculdades que mais estimam; por exemplo, o músico é ativo com o ouvido em relação às melodias, o estudioso com o intelecto em relação a questões teóricas, e assim por diante. Ora, o prazer completa as atividades, e portanto, torna completa a vida que eles desejam. É muito natural, então, que aspirem também ao prazer, pois para cada um este completa a vida que lhe é desejável. Quanto à questão de saber se escolhemos a vida tendo em vista o prazer, ou o prazer tendo em vista a vida, podemos deixar de parte por enquanto. Seja como for, os dois parecem estar intimamente ligados e não admitem separação, uma vez que sem atividade não há prazer, e cada atividade é completada pelo prazer que a acompanha. (ARISTÓTELES, p. 223-224)

A amizade, o prazer, o amor, são todos apetites, e para alcançar a finalidade da existência humana, a felicidade, há que se buscar o mais excelso prazer que é alcançado pela vida contemplativa, capaz de gerar a auto-suficiência e domínio dos apetites. Aristóteles conclui que,

(...) a felicidade chega somente onde há contemplação, e as pessoas que são mais capazes de exercer a atividade contemplativa são as que mais fruem a felicidade, não como simples acessório, mas em razão da contemplação mesma, pois esta é preciosa por si mesma. E assim a felicidade deve ser alguma forma de contemplação (ARISTÓTELES, 2006, p. 233)

A proposta ética de Aristóteles aponta para uma atividade política da busca da virtude, pautada na razão e na contemplação filosófica. Nesse contexto a sexualidade torna-se mais um elemento a ser controlado, evitando assim os vícios, a incontinência e a bestialidade.

É na amizade que o estagirita foca o ideal das relações humanas, pois a amizade é uma disposição de caráter e não um sentimento, como o amor. Dessa forma, a amizade é fruto de uma escolha e depende mais de amar do que ser amado, essa é a relação ideal para a *polis*, pois não se baseia no sentimento, mas na opção do caráter e pode ocorrer entre iguais e entre desiguais, é a amizade que deve reger as relações, inclusive as matrimoniais.

2.3. Epicuro e a ética hedonista

Epicuro, discípulo de Demócrito, destaca-se na antiguidade por propor uma ética extremamente ligada aos prazeres, a felicidade e a vida quotidiana. Sua proposta ética está voltada para vida feliz.

O prazer é um elemento basilar da ética epicurista, pois é pela sensibilidade e pelo

prazer ou dor que o homem pode ser livre e almejar uma vida feliz. Assim,

Se recusas todas as sensações, na obterás mais possibilidade de recorrer a nenhum critério para julgar as que, entre elas, consideradas falsas. (...) A sensação deve servir-nos para proceder, racionando, à indução de verdades que não são acessíveis aos sentidos. (EPICURO, 1998, p. 14)

Dessa forma, toda teoria do conhecimento em Epicuro⁹ parte da sensibilidade, ou seja, do materialismo, da percepção das sensações. Os sentidos são dessa forma o referencial norteador da razão. É na observação dos fenômenos que se pode fazer induções acerca de coisas invisíveis.

Os epicuristas eram frequentemente acusados de lassidão e intemperança, contudo tal fato nos aponta um compromisso prático do filósofo com a vida feliz. Há autores, que afirmam que a decadência dos costumes na Grécia é consequência da filosofia epicurista, contudo há elementos nos textos de Epicuro que nos apontam a busca de uma temperança filosófica no uso dos prazeres, a saber,

Chamamos ao prazer princípio e fim da vida feliz. Com efeito, sabemos que é o primeiro bem, o bem inato, e que dele derivamos toda a escolha ou recusa e chagamos a ele valorizando todo bem com critério do efeito que nos produz. (...) A ausência de perturbação e de dor são prazeres estáveis; por seu turno, o gozo e a alegria são prazeres de movimento, pela sua vivacidade. Quando dizemos, então, que o prazer é fim, não queremos referir-nos aos prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sexualidade, como crêem certos ignorantes, que se encontram em desacordo conosco ou não nos compreendem, mas ao prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo e de perturbações da alma. (EPICURO, 1998, p. 17)

Epicuro tem o mérito de propor a seu tempo uma via simples, uma ética objetiva, onde a vida prática deve ser a única ocupação, de certa forma contrapondo-se aos estudos especulativos legitimados por Aristóteles. A proposta hedonista de Epicuro não se confunde com o irracionalismo, mas é antes como apresenta na carta a Epitemeu, a verdadeira filosofia que não é especulação, mas sim prática. O prazer nesse contexto,

(...) é o primeiro e inato bem, é igualmente por este motivo que não escolhemos qualquer prazer; antes, pomos de lado muitos prazeres quando, como resultado deles, sofremos maiores pesares; e igualmente preferimos muitas dores aos prazeres quando, depois de longamente haveremos suportado

⁹ Schopenhauer cita Epicuro nos *Parerga e Paralipomena*, como grande mestre da felicidade. “*Epicuro, o grande mestre da felicidade, dividiu de modo correto e belo as necessidades humanas em três classes. Em primeiro lugar, as naturais e necessárias: são as que, caso não sejam satisfeitas, causam dor. Consequentemente, compreendem apenas victuas et amictus [alimento e vestuário], e são fáceis de ser satisfeitas. Em segundo lugar, as naturais, todavia não necessárias: é o desejo de satisfação sexual, embora, no relato de Laércio, Epicuro não o enuncie (em geral, reproduzo aqui a sua doutrina um pouco modificada e retocada). Essa necessidade já é mais difícil de satisfazer. Em terceiro, as que não são naturais nem necessárias: são as necessidades de luxo, da opulência, da pompa e do brilho. Elas são infundas e é bastante difícil satisfazê-las.*” (ASV, p. 49).

as dores, gozamos de prazeres maiores. (...) Convém, então, valorizar todas as coisas de acordo com a medida e o critério dos benefícios e dos prejuízos, pois que, segundo as ocasiões, o bem nos produz o mal e, em troca, o mal, o bem. (EPICURO, 1998, p. 17)

A filosofia Epicurista, dessa forma, propõe um caminho para virtude, guiado pelos verdadeiros prazeres, pois

Não são os convites e as festas contínuas, nem a posse de meninos ou de mulheres, nem de peixes, nem de todas as outras coisas que pode oferecer uma suntuosa mesa, que tornam agradável a vida, mas sim o sóbrio raciocínio que procura as causas de toda a escolha e de toda a repulsa e põe de lado as opiniões que motivam que a maior perturbação de apodere dos espíritos. De todas estas coisas, o princípio e o maior bem é a prudência, da qual nascem todas as outras virtudes; ela nos ensina que não é possível viver agradavelmente sem sabedoria, beleza e justiça, nem possuir sabedoria, beleza e justiça sem doçura. As virtudes encontram-se em sua natureza ligadas à vida feliz, e a vida feliz é inseparável delas. (EPICURO, 1998, p. 19)

Portanto o prazer é caracterizado em Epicuro enquanto ausência de sofrimentos corporais e de perturbações da alma. E a vida feliz é o resultado da razão vigilante na busca minuciosa de motivos que sustentem as escolhas individuais rumo a tranqüilidade do corpo e da alma. Neste contexto, o sexo deve ser vivido em plenitude, porém com a moderação dada pela razão e pela virtude.

Dando continuidade à pesquisa, não nos preocuparemos aqui em fazer uma linear digressão histórica, em vista da natureza temática de nosso estudo, daí não apresentarmos, na seqüência esperada, a concepção afetiva e sexual dos romanos, da emergente cultura judaico-cristã e suas influências na tradição medieval e moderna. Manteremos a determinação de reconstituir alguns aspectos conceituais da reflexão sobre sexualidade em diferentes filósofos e escolas, de modo a apresentar aquelas que parecem mais relevantes para a análise de Schopenhauer, nos capítulos seguintes.

2.4. Rousseau e a sexualidade natural

O *Emílio* de Rousseau (2004) é um ensaio pedagógico, uma dissertação paradigmática acerca da Educação da criança para que se torne um bom adulto. Rousseau apresenta uma proposta pedagógica, que não quer ser um método dogmático, mas despertar boas idéias. A base da argumentação do *Emílio* fundamenta-se no resgate da condição natural do homem. Rousseau propõe uma educação para liberdade, uma formação que mantenha o homem livre, da mesma forma em que ele se encontra em seu estado natural.

Rousseau não quer educar para sociedade, mas para a vida, quer dar condições

para que o homem supere as adversidades. Para Rousseau,

Essa educação vem-nos da natureza ou dos homens ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas. (ROUSSEAU, 2004, p. 9)

Em suma, a educação em Rousseau é educação para liberdade, este é o máximo valor a ser defendido no processo educativo. Dessa forma há que se respeitar a liberdade de todos os indivíduos, a iniciar pelas crianças.

No *Emílio*, Rousseau (2004) reflete sobre a formação para a liberdade, pela natureza. No livro I ele apresenta a educação das crianças. Para o filósofo a educação das crianças deve começar no campo, com o aperfeiçoamento dos órgãos dos sentidos.

Para se manter no caminho da liberdade é preciso seguir as leis da natureza. Tal afirmação tomou caráter de contestação contra os resquícios da sociedade medieval francesa, contra o poder autoritário da igreja e da nobreza.

Rousseau deseja o retorno ao estado de natureza, onde o homem vivia de maneira simples, solidária, inocente e feliz (vivia de acordo com suas necessidades inatas). Há exigências morais profundas próprias da natureza humana, muito anteriores à sociedade (onde as necessidades são falsas e artificiais).

Para o filósofo, o homem era bom na natureza, contudo a unidade intelectual do comportamento imposto pela sociedade (civilização) degenera o homem, tornando-o egoísta, ganancioso e mau. Rousseau contrapõe o homem natural (inteiro, dono de si, formado pela educação particular e doméstica) ao homem civil (fracionado, com existência relativa, formado pela educação pública e comum), é impossível que eles coexistam num mesmo homem. A educação proposta por Rousseau quer resgatar o estado natural e o homem natural. Por isso, o homem deve voltar-se para o campo e romper com a falsidade e artificialidade da cidade.

No Livro I do *Emílio* fica clara a proposta de educação que propicia espaço de desenvolvimento para a criança, dando a ela liberdade para que desenvolva suas potencialidades naturais. Rousseau propõe uma educação de acordo com as disposições naturais do ser humano, critica o papel super-protetor dos pais, amas-de-leite e preceptores, denuncia a pressão dos educadores para o desenvolvimento da linguagem e propõe uma educação voltada para a superação gradual das adversidades. Rousseau destaca que a

verdadeira ama é a mãe e o verdadeiro preceptor é o pai.

Na obra de Rousseau a educação não é educação formal, pois Emílio, antes de falar e de entender já é instruído pela natureza. A educação é uma arte e vem da natureza, ou dos homens ou das coisas. O desenvolvimento de nossos órgãos é a educação da natureza, o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens, e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que afetam é a educação das coisas.

Rousseau (2004) apresenta no Livro I quatro máximas para a formação da criança, o que denota a vanguarda de seu pensamento, na formação do indivíduo, concebida desde a infância. As máximas são:

- 1) é preciso deixar que as crianças utilizem as forças que a natureza lhes dá;
 - 2) é preciso suprir o que lhes falta de força, inteligência em tudo que diz respeito a necessidade física;
 - 3) devemos limitar-nos a ajudá-las no que é realmente útil e necessário, não devemos favorecer a fantasia nem o desejo irrazoável,
 - 4) estudar sua linguagem para distinguir o que vem da natureza e da opinião.
- Rousseau conclui afirmando que para ser feliz, o homem deve observar a natureza e seguir a rota indicada por ela.

O projeto educativo de Rousseau retratado no *Emílio* aponta de forma extensa e detalhada a busca de uma ética e estética sexual. Nos livros II, IV e V Rousseau se detém na elaboração de uma ética que norteie a vida do homem livre. Neste contexto a educação é uma difícil missão, e educar é uma arte.

O ponto de partida da ética em Rousseau é a bondade original do ser humano,

Estabelecemos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza sejam sempre direitos: não há perversidade original no coração humano. Não se encontra nele um só vício de que não possamos dizer como e por onde entrou. A única paixão natural ao homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomado em sentido amplo. (ROUSSEAU, 2004, p. 95)

Tal máxima gera uma proposta de educação negativa, ou seja, não há a necessidade de se ensinar a virtude, mas apenas de proteger a criança do vício e do erro.

A análise da educação em Rousseau observa cada uma das fases do desenvolvimento da criança, uma análise evolutiva pautada na linearidade biológica alcançada com a idade.

Para Rousseau a partir dos 12 anos a criança torna-se capaz de fazer o adequado uso da razão e, portanto, torna-se necessário o início da formação intelectual que objetivará a educação da grande força que sobressai em todas as atividades do adolescente, trata-se, portanto, do controle da força.

Aos 15 anos, inicia-se a idade da razão e das paixões. No livro IV, Rousseau desenvolve sua proposta de ética sexual, e afirma que *“nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver, uma para a espécie, outra para o sexo”* (ROUSSEAU, 2004, p.285).

Durante a infância meninos e meninas são apenas crianças, as diferenças de gênero não influem em seu caráter, contudo com a adolescência, e, sobretudo com a juventude surge uma crise, indicada pela natureza, e que gerará grande influência na vida de cada um, trata-se da descoberta da sexualidade. Para Rousseau, é neste período *“que o homem nasce verdadeiramente para a vida e que nada de humano lhe é alheio”* (ROUSSEAU, 2004, p. 287)

A natureza impõe a Emílio a necessidade de uma companheira. É na relação entre os sexos que o movimento da natureza se realiza,

A inclinação do instinto é indeterminada. Um sexo é atraído pelo outro, eis o movimento da natureza. A escolha, as preferências, o apego pessoal são obras das luzes, dos preconceitos, do hábito. É preciso tempo e conhecimento para nos tornarmos capazes de amor; só amamos após ter julgado, só preferimos após ter comparado. Esses juízos fazem-se sem que nos demos conta, mas nem por isso são menos reais. Diga-se o que se disser, o verdadeiro amor sempre será honrado pelos homens, pois, embora seus arroubos nos desorientem, embora não exclua do coração que o sente qualidades odiosas, e até mesmo as produza, ele no entanto dispõe sempre de qualidades estimáveis, sem as quais o homem não estaria em condições de senti-lo. Diz-se cego o amor, porque ele tem olhos melhores do que os nossos e vê relações que não conseguimos perceber. Para quem não tivesse idéia alguma de mérito ou de beleza, toda mulher seria igualmente boa, e a primeira a aparecer seria sempre a mais amável. Longe de vir da natureza, o amor é a regra e o freio de suas inclinações; é por ele que, com exceção do objeto amado, um sexo não é mais nada para o outro. (ROUSSEAU, 2004, p. 290-291)

A vivência do amor é, portanto, fruto dos discernimentos da razão¹⁰, contudo deve ser antecedido pela vivência da amizade, pelas relações primevas de humanidade, de compaixão e de solidariedade, pois,

o primeiro sentimento de que um jovem educado com esmero é suscetível não é o amor, mas a amizade. O primeiro ato de sua imaginação nascente é

¹⁰ Nota-se a contraposição entre o pensamento de Rousseau e Schopenhauer, visto que para o primeiro o amor é fruto da razão, ao passo que para o segundo o amor é irracional e é fruto da ação do Gênio da Espécie.

ensinar-lhe que existem semelhantes, e a espécie o afeta antes do sexo. (ROUSSEAU, 2004, p. 300)

A análise da sexualidade em Rousseau apresenta uma relação de gênero onde a mulher é igualmente valorizada por suas capacidades intelectuais.

No livro V, homens e mulheres tem no projeto educativo de Rousseau igualdade de condições, pois

Em tudo o que não depende do sexo, a mulher é homem: tem os mesmos órgãos, as mesmas necessidades, as mesmas faculdades; a máquina é construída da mesma maneira, as peças são as mesmas, o funcionamento de uma é o mesmo da outra, a figura é semelhante, e, sob qualquer ângulo que os consideremos, só diferem entre si do mais para o menos. (ROUSSEAU, 2004, p. 300)

Em tudo o que depende do sexo, a mulher e o homem têm semelhanças e diferenças; a dificuldade de compará-los provém da dificuldade de determinar na constituição de um e de outro o que é do sexo e o que não é.

Pela anatomia comparada, e até pela simples observação, vemos entre eles diferenças gerais que parecem não estar ligadas ao sexo; no entanto estão ligadas a ele, mas através de laços que não temos condições de perceber. Não se sabe até onde esses laços podem estender-se. O filósofo atesta que a única coisa que sabemos com certeza é que tudo o que eles têm em comum pertence à espécie e tudo o que têm de diferente pertence ao sexo.

Sob esse duplo ponto de vista, entre tantas semelhanças e tantas oposições, talvez seja uma das maravilhas da natureza ter feito dois seres tão parecidos constituindo-os de modo tão diferente.

Tais semelhanças e diferenças devem influir sobre o moral; essa consequência é sensível, conforme à experiência e revela a inutilidade das discussões sobre a preferência e revela a inutilidade das discussões sobre a preferência ou a igualdade dos sexos; como se cada um dos dois, indo aos fins da natureza segundo sua destinação particular, não fosse mais perfeito nisso do que se se assemelhasse mais ao outro! Naquilo que têm em comum eles são iguais; no que têm de diferente não são compatíveis. Uma mulher perfeita e um homem perfeito não devem parecer-se pelo espírito mais do que pelo rosto, e a perfeição é suscetível de mais ou de menos. (ROUSSEAU, 2004, p. 515-516)

Rousseau lança em sua obra matrizes que possibilitam uma análise mais igualitária das relações de gênero, ou seja, equipara homens e mulheres em sua essência, inteligência e responsabilidade histórica, política e moral. O ideal educativo da sexualidade em Rousseau busca uma aproximação do desenvolvimento natural do indivíduo para vivência do sexo e da sexualidade, pautado nos ideais iluministas de igualdade e fraternidade. No que tange a

liberdade burguesa nota-se a proposição de uma restrição ao cumprimento dos valores morais dados pela sociedade.

2.5. Intermitências

A Idade Média é um período de aproximadamente mil anos, convencionalmente delimitada entre a queda do Império Romano no Ocidente, em 476 d. C.; e a queda de Constantinopla, em 1453 d. C.

A medievalidade é reconhecida como período marcado pela hierocracia, pelo modo de produção feudal e pela teocentrismo. Neste contexto histórico a dicotomia entre céu e terra, bem e mau, corpo e alma determina a visão de mundo e a análise da sexualidade.

O sexo é um ato aceitável apenas para procriação e o corpo é instrumento de pecado, há que se mortificar o corpo para alcançar a salvação da alma. O corpo separa o ser humano de Deus e por isso deve ser desprezado, ao passo que as coisas da alma devem ser cultivadas para que o homem se eleve a Deus. O amor conveniente é o amor a Deus e a caridade ao próximo, para alcançar a salvação da alma.

O presente estudo não pretende fazer uma análise do período medieval, contudo nota-se de forma evidente um hiato teórico no que tange a sexualidade. Se o tema é pouco tratado na história da filosofia, no período medieval constata-se uma carência ainda maior.

Naughton (2005), defende a tese de que o discurso medieval sobre a sexualidade reescreve a matriz grega do pensamento, contudo com uma nova *episteme*. Introduzindo assim novas direções, gerando uma segunda matriz para o pensar ocidental. A releitura de Platão e Aristóteles articulará um agrupamento de conceitos da antiguidade tendo em vista os interesses doutrinários da *episteme* medieval. Dessa forma,

Assim mesmo, é necessário identificar naquela diacronia os momentos sincrônicos que permitam extrair certas chaves recorrentes, certas constâncias, certas regularidades, físsuras, pontos de discussão, etc.; as quais, por sua vez, podem dar conta dos cortes e rupturas operadas naquela *episteme*, e nas práticas que a possibilitaram. Por isso, assistimos na Idade Média a um ponto de vista das atribuições axiológicas, mas vinculadas discursivamente pela sincronia de certas categorias ordenadoras. A exaltação do amor pagão que privilegia a *voluptatis*, e os prazeres da carne submetidos ao mandato divino da reprodução, deve ser considerado como uma emergência estrutural naquele campo do desejo forjado pela *episteme* medieval. (NAUGHTON, 2005, p. 14-15)

Dessa forma, Naughton afirma que a repressão da sexualidade tanto heterossexual

quanto homossexual passa a ser controlada pelo Estado e pela Igreja. Para a autora, todo discurso sobre sexualidade assume caráter de confissão. É no confessionário, sob o poder pastoral, que a sexualidade é verbalizada e controlada. A sexualidade é uma questão do Estado, administrada pela Igreja. D

3 A abordagem da Sexualidade na concepção moderna e contemporânea: Engels, Freud, Reich e Foucault

O sexo, essa instância que parece dominar-nos, esse segredo que nos parece subjacente a tudo o que somos, esse ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta, ao qual podemos revelar o que somos e inventar-nos o que nos define, o sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e por seu funcionamento.
(FOUCAULT)

Com a modernidade o teocentrismo é superado pelo antropocentrismo, ou seja, pela visão de mundo onde o homem é o centro do universo. A manifestação mais evidente desta nova concepção está presente na produção cultural do Renascimento, onde constatamos a valorização do corpo, a recuperação das artes com inspiração na antiguidade clássica e a diminuição crescente da influência da Igreja sobre o Estado.

O auge da modernidade, ou do antropocentrismo é alcançado na produção iluminista, onde o homem declara sua maioridade e a capacidade de pensar por si, seguindo não mais os mandamentos e conselhos da Igreja, do Estado e das autoridades, mas sim a razão.

A modernidade é terreno propício para resgate das discussões sobre a sexualidade. Abordaremos agora a produção filosófica moderna e contemporânea, caracterizada pela discussão explícita e sistemática da sexualidade. Trata-se de uma produção muito distinta daquela apresentada na primeira parte deste capítulo, antes a sexualidade era tratada como acessório no conjunto das obras, agora não, ela ocupa o lugar central como objeto da análise.

3.1. Engels e as origens histórico-críticas da sexualidade

A obra de Friedrich Engels (1820 – 1895), *A origem da família, da propriedade privada e do Estado (1884)*, destaca-se pela busca histórica dos fundamentos das estruturas

familiares que constituem a sociedade moderna.

Engels vai de encontro à obra do antropólogo L. Morgan, que ao estudar os costumes e a constituição de um grupo indígena norte-americano alcançou um resultado que Marx pôde, pessoalmente, identificar como consonante a proposta teórica do materialismo histórico.

Engels teve um papel importante no reconhecimento das idéias de Morgan, pois coube a ele desenvolver as notas de Marx acerca dos pressupostos relatados pelo antropólogo. No prefácio da primeira edição da obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Engels afirma que Morgan havia chegado as mesmas conclusões que Marx, porém por outras vias. Para Engels, o mérito de Morgan está em,

ter descoberto e restabelecido nos seus traços essenciais esse fundamento pré-histórico da nossa história escrita e o de ter encontrado, nas uniões gentílicas dos índios norte-americanos, a chave para decifrar importantíssimos enigmas, ainda não resolvidos, da história da antiga Grécia, Roma e Alemanha.(ENGELS, 1986, p. 35)

Engels afirma que o estudo da história da família começa, de fato, em 1861, com o *Direito Materno* de Bachofen. Nesse livro são formuladas algumas teses, a saber:

- 1) os seres humanos viviam em promiscuidade sexual,
- 2) não existia nenhum tipo de vínculo relativo à paternidade, só há direito materno,
- 3) há uma ginococracia,
- 4) a passagem para monogamia havia se dado por meio do descumprimento do preceito religioso acerca da pertença da mulher a todos os homens.

Engels afirma que Bachofen faz uma descrição apontando para a passagem do heterismo para a monogamia e do direito materno para o paterno. Em suma não são tratados os pressupostos reais, mas sim um suposto reflexo religioso na consciência dos indivíduos, que poderia ter ocasionado as mudanças históricas.

As teses de Bachofen apontam para uma espécie de misticismo uma vez que, o desconhecido estágio de promiscuidade sexual pode ser melhor identificado com as relações anteriores a monogamia, onde o homem tinha relações com várias mulheres, e as mulheres, por sua vez, com vários homens. Neste contexto, não havia a propriedade do indivíduo. Nota-se que a posição do direito materno das genitoras havia propiciado uma posição social mais elevada, desqualificando assim qualquer tipo de motivo religioso, visto que tal fator não se sustentaria como justificativa para mudança de paradigma.

Outra tese apresentada por Engels é a de Mac Lennan, que defendeu o rapto violento, ainda que simulado, como forma de apropriação ou casamento. Para Mac Lennan, há costumes exógamos e endógamos, sendo o primeiro o casamento fora da tribo, e o segundo, dentro da tribo. Assim, o desequilíbrio numérico seria causa da exogamia e da poliandria, pressuposto primitivo a todos os grupos exógenos.

Engels no prefácio da segunda edição afirma que o mérito de Mac Lennan é o de identificar o que ele chama de exogamia, ou seja, o valor da união com um indivíduo de fora da tribo, contudo seus pressupostos nunca foram demonstrados. Por muito tempo, Mac Lennan foi considerado uma autoridade em matéria de história da família, contudo é a partir de Morgan, que o estudo da família se fundamenta historicamente.

Morgan, a partir de 1871, apresenta novos documentos que sustentam suas teses e encontra indícios factuais em tribos dos Estados Unidos, Ásia, África e Austrália. Morgan identifica grupos, de gens consangüíneas por linha materna, onde era proibido o matrimônio dentro da tribo, sendo necessária a busca de parceiros em outro grupo. A novidade nesse processo é que, se por um lado, o grupo era exógamo, por outro era endógamo, pois havia grupos diferentes dentro de uma mesma tribo. Essa idéia descarta os pressupostos de Mac Lennan.

Engels toma as idéias de Morgan e as notas de Marx como texto roteiro para sua análise para *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Para Engels há 3 épocas principais no desenvolvimento da cultura. Respectivamente o estado selvagem, a barbárie e a civilização, todas com diferentes etapas de produção e domínio do homem sobre a natureza.

No *estado selvagem* Engels distingue três fases: a) a fase inferior é marcada pela coleta de frutos e articulação da linguagem, b) a fase média caracteriza-se pelo emprego de peixes na alimentação, domínio do fogo, início da caça, povoamento de locais próximos aos rios e mares, antropofagia (devido a problemas quanto as fontes de alimentação); c) na fase superior há invenção do arco e flecha, a caça de torna uma atividade costumeira, há o início da produção dos meios de subsistência.

No *estado da barbárie*, a) a fase inferior inicia-se com a produção de utensílios e cerâmica, cultivo de algumas plantas e a domesticação e criação de animais; b) na fase média há o trabalho com metais, o cultivo de hortaliças, iniciam-se as construções com

tijolos crus e pedras. O leite e a carne dos animais tornam-se fontes de alimentação, desaparece a antropofagia, que só sobrevive como rito religioso; c) na fase superior começa a fundição do ferro, o uso dos animais e do arado, da agricultura e da pecuária em grande escala.

A *civilização* nesse esquema seria o período onde o ser humano continua aprendendo a elaborar a natureza e seus produtos. É o período da indústria e da arte.

Dentre os estágios pré-históricos da cultura há que se identificar o papel da família e das relações entre os indivíduos. Nesse ponto os estudos de Morgan são cruciais, pois remontam à fundamentação material e experimental do que se quer afirmar. Morgan passou grande parte de sua vida entre os índios iroqueses e foi adotado por uma de suas tribos, onde observou e elaborou, com riqueza de detalhes, um modelo de sociedade primitivo, que dispunha de relações além da consangüinidade. A família, diz Morgan,

é o elemento ativo; nunca permanece estacionária, mas passa de uma forma inferior a uma forma superior, à medida que a sociedade evolui de um grau mais baixo para outro mais elevado. Os sistemas de parentesco, pelo contrário, são passivos; só depois de longos intervalos, registram os progressos feitos pela família, e não sofrem uma modificação radical senão quando a família já se modificou radicalmente. (MORGAN, apud ENGELS, 1986, p. 65)

E Marx acrescenta:

O mesmo acontece, em geral, com os sistemas políticos, jurídicos, religiosos e filosóficos. Ao passo que a família prossegue vivendo, o sistema de parentesco fossiliza-se; enquanto este continua de pé pela força do costume, a família ultrapassa-o. (MARX, apud ENGELS, 1986, p. 65)

Assim, a família é estudada conforme os níveis de parentesco estabelecidos e consolidados nas culturas. Morgan parte desse pressuposto, pois encontra na América do Norte um sistema de parentesco que está em contradição com sistema familiar vigente. Nele a família é algo mais abrangente, pai e filho não são apenas títulos, mas implicam deveres recíprocos, cada filho tinha várias mães, não há a figura rígida referente a consangüinidade. Morgan chega a conclusão de que de fato existiu um clima de comércio promiscuo onde uma mulher pertencia a todos os homens e um homem a todas as mulheres.

A tolerância recíproca entre os machos adultos e ausência de ciúmes constituíram a primeira condição para que se pudessem formar estes grupos numerosos e estáveis, em cujo seio, unicamente, poderia operar-se a transformação do animal em homem. (ENGELS, 1986, p. 70)

Segundo Morgan, é a partir do estado primitivo de promiscuidade que nascem os modelos de família.

A primeira delas é a *consangüínea*, que desapareceu e não é mais encontrada nem mesmo nos povos mais primitivos.

Nesta forma de família, os ascendentes e descendentes, os pais e os filhos, são os únicos que, reciprocamente, estão excluídos dos direitos e deveres (poderíamos dizer) do matrimônio. (ENGELS, 1986, p. 72)

Desta forma, não há nenhuma restrição de relacionamento entre os irmãos e os demais parentes.

O segundo modo de família é a *punaluana*, onde se dá a exclusão dos pais e dos irmãos nas relações sexuais. A compreensão de irmandade é ampla e se estende até os primos, contudo são distinguidos os irmãos diretos e os próprios filhos entre os demais. Nesse sentido, o parentesco estava ainda centrado na linhagem feminina, ou seja, no lado materno, a descendência por linha materna era a única certa e decisiva. O matrimônio por grupos era comum. Há exemplos de tribos na Austrália, que não permitem as relações dentro de um determinado grupo, contudo cada homem e mulher do grupo era parceiro potencial dos indivíduos de um segundo grupo.

Outro modelo que pode ser tomado como exemplo é o rapto das mulheres, onde um grupo rouba uma jovem e depois de que todos do grupo a possuem, o promotor do rapto a tomará por esposa. Este é o modelo que serviu de premissa para a monogamia.

O terceiro modelo de família é a *sindiásmica*. Caracteriza-se pela união por pares, ou seja, dentro dos regimes de matrimônio por grupos, há a duração mais ou menos longa de uniões particulares, marcada por uma predileção de parceiros.

Neste estágio, um homem vive com uma mulher, mas de maneira tal que a poligamia e a infidelidade ocasional continuam a ser um direito dos homens, embora a poligamia seja raramente observada, por causas econômicas; ao mesmo tempo, exige-se a mais rigorosa fidelidade das mulheres, enquanto dura a vida em comum, sendo o adultério dessas cruelmente punido. (ENGELS, 1986, p.83)

Há no sistema sindiásmico uma exclusão progressiva dos parentes próximos levando a uma dificuldade em encontrar mulheres e ainda, a prática do rapto e comercialização de mulheres. Nesse sistema, aparentemente selvagem havia a liberdade para o divórcio que poderia ser proposto por qualquer uma das partes. A divisão do trabalho por sexos é definitivamente incorporada.

A família sindiásmica aparece no limite entre o estado selvagem e a barbárie, a maior parte das vezes durante a fase superior do primeiro, apenas em certos lugares durante a fase inferior da segunda. É a forma de família característica da barbárie, como o matrimônio por grupos é a do estado selvagem e a monogamia é a da civilização. (ENGELS, 1986, p. 90)

A família sindiásmica se instaura ao mesmo tempo que a propriedade privada dos rebanhos, a escravidão, a elaboração de metais e a propriedade das riquezas pela família.

A divisão do trabalho por sexos possibilitou ao homem o controle dos bens em expansão (rebanhos) ao passo que a mulher ficava em casa e tinha domínio sobre os utensílios domésticos. Na medida em que a influência econômica do homem foi crescendo, o direito materno vai sendo substituído pelo direito paterno, de tal forma que há um enfraquecimento das gens, pois a herança não pertenceria mais a gens, mas ao filho do proprietário, independentemente de onde fosse. Daí nasce a família enquanto conjunto de escravos pertencentes ao homem, submissos ao poder paterno do chefe.

A família moderna contém, em germe, não apenas a escravidão (*servitus*) como também a servidão, pois, desde o começo, está relacionada com os serviços da agricultura. Encerra, em miniatura, todos os antagonismos que se desenvolvem, mais adiante, na sociedade e em seu Estado. (ENGELS, 1986, p. 90)

O quarto modo de família é a *monogâmica*. Esta provém da família sindiásmica, no período de transição da fase média para a superior da barbárie. Nela há predomínio do poder do homem, da paternidade. Há uma solidez petrificante nos laços conjugais. Neste estágio só o homem pode repudiar uma mulher, assim há monogamia apenas para a mulher¹¹.

Com a monogamia surge a prostituição e a noção de Estado. A prostituição enquanto válvula de escape para a sexualidade reprimida, e o Estado para legitimação da nova forma de produção e estrutura familiar.

Engels (1986) chama a atenção para o fato de que a monogamia de forma alguma foi fruto do amor conjugal, sexual, individual, mas sim nas condições econômicas, concretas que se estabeleceram. A monogamia vem por meio da dominação de um sexo por outro. O domínio da mulher e sua inferiorização geraram manifestações culturais como a pederastia, uma extensão da dominação feminina com as crianças.

É notório que a monogamia condiz com o modo de produção capitalista, de tal forma que utilizará o amor sexual na forma de paixão como justificativa para a dominação entre os sexos. Neste contexto a paixão amorosa era privilégio do cidadão livre, geralmente por meio do adultério.

¹¹ Contudo, Engels apresenta exemplos, como em Esparta, onde o proibido era a infidelidade as escondidas do marido. Nesse período, a escravidão doméstica ainda não era conhecida.

Em Engels (1986) podemos observar na história, em especial na Idade Média, que de forma alguma o amor conjugal romântico foi o gerador das uniões, mas ao contrário, foi o adultério. O casamento burguês arranjado era apenas contrato e apontava para o heterismo do homem em contraposição ao adultério da mulher.

O matrimônio, independentemente da religião se converteu em matrimônio de conveniências, igualando-se a prostituição. Na modernidade isso não é diferente, mulher e homem estão submetidos ao mercado por isso não podem ser monogâmicos, tem a fábrica, o trabalho, o mercado como parceiros. A mulher continua sobre um regime de escravidão e domínio, pois além dos afazeres da fábrica tem sua escravidão doméstica para o tempo livre.

Engels analisando os estudos de Morgan e as notas de Marx sistematiza uma teoria materialista para o surgimento da família moderna. Contudo não pára por aí, ele explora as gens¹² de vários povos, apontando para as premissas da propriedade privada e da constituição do poder do estado.

Segundo Engels, *“A grandeza do regime da gens – e também a sua limitação – reside no fato de não caberem nele nem a dominação nem a servidão. Internamente, não existem ainda diferenças entre direitos e deveres”*. (ENGELS, 1986, p. 214)

O Estado teria nascido com o enfraquecimento da estrutura das gens e com o surgimento da sobreposição e antagonismos entre classes. Assim, conforme afirma Engels,

O estado não é pois, de modo algum, um poder que se impôs à sociedade de fora para dentro; tão pouco é “a realidade da idéia moral” ou “a imagem e a realidade da razão”, como afirma Hegel. É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição consigo mesma e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, torna-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da

¹² Por gens (genos - grego, Kan - ariano, gens - latim, Kuni – gótico, dschanas – sânscrito, kyn – escandinavo saxão) entende-se grupo de descendência comum. As gens possuíam fratrias, ou seja, grupos irmãos. Várias fratrias constituem uma tribo. Nessa constituição social poderiam faltar as fratrias e também as tribos, mas a gens é a constituição comum de todos os grupos. Engels analisa as seguintes gens: Iroquesa, Grega, Romana, Ateniense, Céltica e Germânica. Como ponto de coincidência entre as gens, notamos a presença de um poder militar e religioso que participa ativamente em momentos de necessidade coletiva, contudo não são originalmente poderes autoritários. Porém com a evolução do modo de produção e com a criação de classes detentoras de capital e classes desprovidas, com o enfraquecimento da gens e dominação da mulher, com a conversão de todos os produtos em mercadoria e conseqüentemente o surgimento da moeda (dinheiro) surgem os soberanos dominadores (*basileu, patres, rex*), dirigentes da vida pública, do “bem comum”, chefes do povo, funcionário permanente e indispensável. Daí, a origem de uma classe social superior, a aristocracia detentora das riquezas e do poder.

sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da “ordem”. Este poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela e distanciando-se cada vez mais, é o Estado. (ENGELS, 1986, p. 229)

Desta forma o estado é a prova áurea da instalação das desigualdades e da sobreposição de uma classe a outra. O Estado é o monopolizador da violência, da ciência, do poder institucionalizado, é um órgão de classes.

Por fim, estabelecendo um juízo de valor frente à obra de Engels, sem dúvida, é pertinente a afirmação de que é uma obra prima, rica e original, pois aponta as causas econômicas geradoras da família, da propriedade privada e do estado. Engels associa a antropologia de Morgan ao método materialista, desta forma faz com que a teoria seja contemplada de maneira mais factível na história comum dos seres humanos. Há críticas acerca do método adotado por Engels, ele pode parecer etapista, positivista, evolucionista, contudo ninguém poderá negar sua objetividade na busca de descrever as condições econômicas, históricas e objetivas das mudanças sociais.

A análise da sexualidade em Engels lança bases para sistematização histórica, com provas da antropologia propondo uma cadeia causal que explique a constituição geradora da estrutura familiar moderna. Engels tem o mérito de analisar a família, a propriedade privada e o Estado como espaços condicionadores da sexualidade na sociedade capitalista, de tal forma que a história da sociedade, da família, do Estado, da economia é também história da dominação da sexualidade.

3.2. Freud: a primazia da sexualidade na constituição do indivíduo

Sigmund Freud (1856 – 1939), constitui-se um dos grandes referenciais de estudo da sexualidade, visto que amplia a tradição filosófica e científica rompendo com a tradição essencialista e metafísica e propondo uma concepção sensualista da vida humana.

Freud afirmava a impotência da racionalidade pura do sujeito e negava a intencionalidade objetiva dos atos humanos. Para Freud há uma energia vital que move os seres humanos e tudo que deles procede. Essa energia é a *libido*, a responsável pela sustentação da vida humana.

A *libido* move a vida humana que, por sua vez, tem pulsões *eróticas* e *thanáticas*, a primeira é responsável pelas funções vitais e procriativas e a segunda responsável pela defesa, o uso da violência, da destruição.

É a partir do controle da *libido* que a sociedade nasce, é a partir da implantação de *tabus* (regras) e a construção de *totens* (algo sagrado, sacralidade) que a sociedade tem suas origens. Para Freud, o primeiro tabu é o do incesto e o primeiro *totem* é a figura sagrada da mãe que deve ser preservada das relações sexuais. O pai (“guardião social”, representação do Estado, da cultura, da moral) é o primeiro agente repressivo que promoverá uma castração educativa, frustrando o indivíduo para que possa conviver bem na sociedade.

O *Complexo de Édipo* é um elemento fundamental para a manutenção da sociedade, pois inculcará o primeiro nível de normatização social. Assim, não há sociedade sem repressão da sexualidade. A família é a principal responsável por estabelecer essa repressão. A educação sexual, portanto é a adequação dos comportamentos a ordem estabelecida pela sociedade.

Freud não deixa de considerar o prazer sexual no processo de educação. Para ele, a plenitude do ato sexual é a consubstanciação plena do prazer, conforme afirma Nunes,

O amor genital é a mais intensa experiência erótica e a mais qualificada sensação erógena. A civilização tem esta clareza, e promove a repressão intencional e explícita sobre as práticas sexuais, pelo medo das angústias que pode provocar e nos distúrbios sócias que desencadeia. (NUNES, 1983, p.20)

Freud é um dos principais pensadores contemporâneos na abordagem da sexualidade. Suas pesquisas acontecem no final do Século XIX, e procuram enfatizar a importância da sexualidade na vida humana, e ao mesmo tempo supera preconceitos acerca de tal tema.

A relevância da obra de Freud é indiscutível, pois procura explicitar o papel da sexualidade na vida de cada indivíduo e na sociedade. Certamente é um dos pensadores mais lidos e um dos autores popularmente mais conhecidos no que tange às discussões acerca da sexualidade.

No livro *Três ensaios sobre a teoria da Sexualidade*, de 1905, Freud analisa o desenvolvimento da sexualidade na vida humana segundo os pressupostos da psicanálise, que para ele é conhecimento e método de pesquisa. Embora admita a dependência de suas pesquisas à investigação biológica, procura evitar reducionismos característicos da biologia sexual, e afirma,

Evitei cuidadosamente introduzir expectativas científicas provenientes da biologia sexual geral, ou da biologia das espécies animais em particular, no estudo da função sexual do ser humano que no é possibilidade pela técnica psicanalítica. (FREUD, 2002, p.10)

A análise de Freud acontece de maneira progressiva nos três ensaios. No primeiro ensaio, Freud trata das aberrações sexuais, no segundo sobre a sexualidade infantil e o terceiro sobre as transformações da puberdade. O que Freud procura de fato é compreender o papel da sexualidade na vida anímica normal e patológica, bem como ampliar o conceito de sexualidade para além das barreiras da genitalidade.

A originalidade de Freud no estudo do comportamento e do sentir humano, ou seja, acerca da psicologia, peca por remeter ao estabelecimento de padrões de normalidade. Foucault, posteriormente, criticará a psicanálise por querer enquadrar todas as pessoas em padrões determinados pela sociedade, ou seja, numa espécie de controle e dominação da sexualidade.

Freud é fruto de seu tempo, portanto traz em seu pensamento a concepção burguesa, fortemente voltada para a manutenção da família, da moral e dos costumes vigentes. Tal consideração deve contextualizar a leitura de Freud para uma adequada compreensão do que para ele seria normal ou normalidade.

Ao abordar as aberrações sexuais, Freud apresenta estruturas que regem o comportamento e que orientam a vida humana. A primeira delas é a “*pulsão sexual*” ou “*libido*”, responsável pela manutenção de toda existência. A *libido* é uma força, uma energia vital que move toda a vida humana. Essa energia está presente nos seres humanos desde a mais tenra idade e se manifesta desde a infância. Sem a compreensão adequada o sentido de pulsão sexual ou *libido*, a teoria de Freud fica a mercê de interpretações equivocadas.

Em 1910, Freud acrescenta em seu livro uma nota, onde explica que, “*lamentavelmente, a única palavra adequada na língua alemã ‘Lust’ [“prazer”, “desejo”], é ambígua e designa tanto a sensação de necessidade quanto a de satisfação*”. (FREUD, 2002, p 13) a essa ambigüidade podemos atribuir parte da dificuldade de entendimento da teoria de Freud por parte de seus contemporâneos.

Para compreender a contribuição de Freud será preciso uma análise rápida das categorias empregadas em sua teoria. Freud estuda as aberrações sexuais apresentando em seu livro *Três ensaios sobre a sexualidade*, a noção de objeto sexual e a de alvo sexual,

Introduzamos aqui dois termos: chamemos de objeto sexual a pessoa de quem provém a atração sexual, e de alvo sexual a ação para a qual a pulsão impele. Assim fazendo, a observação cientificamente esquadrinhada mostrará um grande número de desvios em ambos, o objeto sexual e o alvo sexual, e a

relação destes com a suposta norma exige uma investigação minuciosa (o grifo é nosso). (FREUD, 2002, p. 14)

Assim, os desvios quanto ao objeto configuram-se enquanto inversões, ou seja, pessoas invertidas são assim chamadas por serem consideradas de sexo contrário, a saber, são aquelas cujo objeto sexual é alguém do próprio sexo.

Os invertidos podem ser absolutos (onde o objeto sexual só pode ser do mesmo sexo), anfígenos (hermafroditas sexuais, onde falta o caráter de exclusividade) e ocasionais (ocorrentes frente à inacessibilidade do sexo normal).

A inversão não é um problema, para Freud, só se configura como tal, quando torna-se uma degeneração, ou seja, quando torna-se uma manifestação patológica não provindo de traumas e infecções. Portanto, é oportuno falar em degeneração quando: “(1) *houver uma conjugação de muitos desvios graves em relação a norma; (2) a capacidade de funcionamento e de sobrevivência parecer em geral gravemente prejudicada*” (FREUD, 2002, p. 16-17)

Há que se considerar o papel da cultura e da educação na constituição de qualquer tipo de inversão. Freud procura explicitar sua teoria citando como exemplo a *efebia* grega.

Nos gregos, entre os quais os homens mais viris figuravam entre os invertidos, está claro que o que inflamava o amor do homem não era o caráter masculino do efebo, mas suas semelhanças físicas com a mulher, bem como seus atributos anímicos femininos: a timidez, o recato e a necessidade de ensinamentos e assistência. Mal se tornava homem, o efebo deixava de ser um objeto sexual para o homem, e talvez ele próprio se tornava um amante de efebos. (FREUD, 2002, p. 23)

Em nota de 1920, Freud discorre sobre a inversão e a apresenta como um mecanismo diverso do homossexualismo¹³.

Os casos de degeneração podem gerar aberrações como relações com objetos sexuais imaturos (crianças) ou ainda, superar as barreiras da espécie, abarcando relações com animais (bestialidade).

Os desvios quanto ao alvo sexual, caracterizado no conceito de perversão (transgressão anatômica ou demora nas relações intermediárias). A perversão não pode ser encarada como algo negativo, mas ao contrário é parte constitutiva da vida sexual. Para

¹³ Tal termo foi censurado por S. Ferenczi, contemporâneo de Freud, que apresenta como termo mais adequado homoerótico (homoerótico quanto ao sujeito – aqueles que se sentem como se fossem do sexo oposto, e homoerótico quanto ao objeto – aqueles que almejam um objeto sexual do mesmo sexo. Segundo Freud (FREUD, 2002, p. 25) os primeiros são designados intermediários sexuais e os últimos, neuróticos obsessivos (somente estes podem superar a inversão com influência da terapia).

Freud,

Em nenhuma pessoa sadia falta algum acréscimo ao alvo sexual normal que se possa chamar de perverso, e essa universalidade basta, por si só, para mostrar quão imprópria é a utilização reprobatória da palavra perversão. (...) há sem dúvida algo inato na base das perversões, mas esse algo é inato em todos os seres humanos, embora, enquanto disposição, possa variar de intensidade e se acentuado pelas influências da vida. Trata-se pois, das raízes inatas da pulsão sexual dadas pelas constituição, as quais, numa série de casos (as perversões) convertem-se nas verdadeiras portadoras da atividade sexual (perversa), outras vezes passam por uma supressão (recalcamento) insuficiente, de tal sorte que podem atrair indiretamente para si, na qualidade de sintomas patológicos, parte da energia sexual, e que permitem, nos casos mais favoráveis situados entre os dois extremos, mediante uma restrição eficaz e outras elaborações, a origem da chamada vida sexual normal. (FREUD, 2002, p. 39, 49-50)

As perversões referentes às transgressões anatômicas acontecem na supervalorização do objeto sexual (supervalorização não apenas da genitália, como alvo sexual, mas todo o corpo), no uso sexual das mucosas da boca, dos lábios e do ânus, na significação de outras partes do corpo (pele, pés, mão, cabelo, reivindicam ser tratados como genitais) e na substituição do objeto sexual além do corpo (fetichismo).

Na gênese de todas essas perversões está a fraqueza de execução do aparelho sexual, que incita uma substituição do objeto normal, para superar o amedrontamento sexual.

Quanto a fixação em alvos sexuais provisórios, Freud apresenta o olhar, o tocar, o sadismo, o masoquismo. Todos esses elementos visam o retardamento ou adiamento do ato genital.

Todas as condições externas e internas que dificultam ou adiam a consecução do alvo sexual normal (impotência, preço elevado do objeto sexual, riscos do ato sexual) reforçam, como é compreensível, a tendência a demorar-se nos atos preliminares e a formar a partir deles novos alvos sexuais, que podem tomar o lugar dos normais. (FREUD, 2002, p. 34)

Uma vez que as perversões não possuem a princípio caráter reprobatório, a psicanálise se aterá a elas quando houver um abuso patológico, ou afastamento radical do conteúdo normal, sobretudo em casos extremos (como lambar excrementos, abusar de cadáveres, superando as resistências básicas do asco, nojo ou dor).

É na fixação (exclusividade) no objeto ou no alvo sexual, suplantando e substituindo em todos os momentos a atividade sexual normal que Freud encontra a patologia ou neurose, que *“é, por assim dizer, o negativo da perversão”* (FREUD, 2002, p. 44). Em todos os neuróticos podem ser identificados elementos como inversão, fixação em

peessoas do mesmo sexo, tendência a transgressão anatômica (ânus e boca tomam papel de genitais), novos alvos sexuais (exibicionismo, crueldade, etc).

Para Freud, a psicanálise é, portanto, teoria e método capaz de identificar e superar os recalcamientos das pulsões sexuais (por meio de descargas), trazendo à consciência elementos geradores de processos somáticos. Neste contexto, as neuroses não são fruto de determinismos da vivência ou, ainda, da genética.

A neurose sempre produz seus efeitos máximos quando a constituição e a vivência cooperam no mesmo sentido. Uma constituição marcante talvez possa prescindir do apoio de impressões provenientes da vida, e um grande abalo na vida talvez provoque a neurose até mesmo numa constituição corriqueira. (FREUD, 2002, p. 49)

As perversões têm sua gênese na infância, e é na criança que elas podem ser melhor identificadas enquanto fruto proveniente da pulsão sexual, que é inata.

Durante muito tempo a sexualidade infantil foi ignorada. A partir de Freud ela recuperou seu devido valor e deixou de ser omitida.

Freud (2002) considera que as experiências da infância regerão toda a vida do indivíduo adulto. Na infância as pulsões sexuais agem soberanamente e podem mais facilmente ser identificadas enquanto energia vital.

Na infância, todos os indivíduos, ao mesmo tempo, que estão a mercê soberana das pulsões, sofrem as primeiras influências da cultura. Assim iniciam-se os processos de sublimação, fundamentais para a constituição da civilização. Sem a repressão sexual, ou a repressão e controle das pulsões seria impossível a existência da sociedade civilizada. As experiências da sexualidade da infância habitam em nós, contudo são veladas por uma amnésia que acontece (com raras exceções) para que o indivíduo avance para uma fase posterior. Desvendar o motivo dessa amnésia seria desvendar as estruturas da neurose, onde há da mesma forma um esquecimento de partes da realidade.

As manifestações da sexualidade infantil passam pelos atos primários de chupar, pela masturbação inconsciente, pelo auto-erotismo. Aqui a sexualidade infantil não deve ser confundida com a genitalidade, pois a dimensão genital só receberá a configuração erótica, ou seja, será alvo erótico na puberdade.

O alvo erótico da sexualidade infantil está em zonas eróticas, que não são necessariamente os genitais, que adquirem sua excitabilidade enquanto zonas eróticas periféricas.

O alvo sexual da pulsão infantil consiste em provocar a satisfação mediante a estimulação apropriada da zona erógena que de algum modo foi escolhida. Essa satisfação deve ter sido vivenciada antes para que reste daí uma necessidade de repeti-la, e é lícito esperarmos que a natureza tenha tomado medidas seguras para que essa vivência não fique entregue ao acaso. (FREUD, 2002, p. 62)

Dentre as manifestações sexuais infantis as masturbatórias são de extrema relevância. A retenção das fezes (primeiro sinal de recalçamento), bem como o controle do intestino proporciona grande prazer. A masturbação da lactância parece preparar o desenvolvimento dos órgãos genitais, da mesma forma que as poluções, muito comuns na puberdade. A pulsão sexual atua mais claramente em três fases: oral, anal e fálica. Toda conotação pulsional da criança é inofensiva e tem caráter natural na descoberta e preparação para posterior vivência da sexualidade adulta.

Para que haja o devido desenvolvimento da criança, Freud apresenta elementos como o *Complexo de Édipo*, o medo da castração, a pulsão de saber, o descobrimento e/ou inveja do pênis e as frustrações. A criança se descobre por meio das pulsões e descobre a sociedade por meio do controle de sua sexualidade.

As fontes da sexualidade infantil são mecânicas e periféricas. A excitação passa desde atividades musculares, a movimentos repetitivos, ao trabalho intelectual, tendo motivação auto-erótica, ou seja, desvinculada de um objeto sexual.

É na puberdade que o indivíduo encontrará seu objeto sexual. Junto com uma série de mudanças físicas e psíquicas que caracterizarão o amadurecimento do corpo, que terá suas zonas eróticas sob o primado da zona genital¹⁴. Dessa forma, o ápice do prazer sexual se voltará para a manutenção da espécie. A pulsão sexual torna-se altruísta, anseia a descarga de produtos sexuais, estreitamente vinculados a atividade reprodutora. Assim, o objeto sexual gerará prazer, contudo é na meta sexual (encontro do pênis com a vagina) que a natureza agiu para objetivar a satisfação sexual. A normalidade do ato sexual seria motivado pela própria natureza. Para Freud, “*a normalidade da vida sexual só é assegurada pela exata convergência das duas correntes dirigidas ao objeto sexual e à meta sexual: a ternura e a sensual*” (2002, p. 85).

Com a puberdade o primado da zona genital corrobora para a valorização do pré-

¹⁴ Este é um ponto de convergência entre a teoria de Freud e a filosofia de Schopenhauer. Nesta análise Freud parece repetir Schopenhauer.

prazer, que por sua vez tende a potencializar o prazer por meio da tensão sexual, ou seja, o prazer vivenciado exige um prazer ainda maior. Há, contudo, casos onde o indivíduo se fixa sobremaneira sobre a excitação sexual (preliminares), o que para Freud seria sinal da neurose.

Ao analisar o problema da excitação sexual, Freud identifica o papel da descarga dos produtos sexuais enquanto motivo do desejo e auge do ato sexual, contudo como seria possível o desejo e o gozo entre os castrados? Surge a hipótese da estimulação química, provinda do sistema nervoso que atuaria produzindo substâncias produtoras de prazer.

A psicanálise poderá se aproximar apenas da *libido* que alcança um objeto, ou seja, a *libido do ego*, convertida em *libido do objeto*.

O encontro com o objeto é na verdade reencontro, uma vez que, desde a infância o indivíduo recebe as orientações que serão premissas para o amor e caminha para o alvo sexual que é a penetração numa cavidade que excite sua zona genital:

Não é sem boas razões que, para a criança, a amamentação no seio materno torna-se modelar para todos os relacionamentos amorosos. O encontro do objeto é na verdade, um reencontro. (...) a mãe – contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como o substituto de um objeto sexual plenamente legítimo. A mãe provavelmente se horrorizaria se lhe fosse esclarecido que, com todas as suas expressões de ternura, ela está despertando a pulsão sexual de seu filho e preparando a intensidade posterior desta. (...) Quando ensina seu filho a amar, está apenas cumprindo sua tarefa; afinal, ele deve transformar-se num ser humano capaz, dotado de uma vigorosa necessidade sexual, e que possa realizar em sua vida tudo aquilo a que os seres humanos são impelidos pela pulsão. (FREUD, 2002, p. 99-100)

A superação do incesto nada mais é do que a superação daquele amor sexual, por aquelas pessoas mais próximas na infância, a saber, os pais. Tal afirmação é revolucionária para a compreensão da sexualidade infantil, bem como para o desvelamento das estruturas inconscientes que regerão a vida emocional de todos os indivíduos.

A contribuição de Freud é excepcional. A psicanálise é, pois, o berço de outras teorias referentes à subjetividade no Século XX. A influência de Freud na filosofia contemporânea é tamanha, que dele retiramos o alicerce para a compreensão do sujeito na contemporaneidade¹⁵.

Na sequência, os capítulos II e III abordarão elementos importantes da filosofia de Schopenhauer, com estreita relação com a produção de Freud, de tal forma que este pode

¹⁵ Tal afirmação pode ser feita quando levamos em consideração a interlocução feita entre a Escola de Frankfurt e as teorias psicanalíticas, igualmente entre os existencialistas e estruturalistas.

ser considerado um sucessor daquele. Neste momento, ao analisar a teoria da sexualidade de Freud, certamente encontraremos vários elementos passíveis de crítica, contudo sua originalidade é indiscutível e seu emaranhado teórico é coerente enquanto sistema e método. Freud, apesar das injustiças e incompreensões de sua época entra para a história como um pensador que buscou penetrar a psique e resgatou a importância da sexualidade na vida humana, dando continuidade em grande parte ao projeto iniciado por Schopenhauer.

3.3. Reich e a Revolução Sexual¹⁶

Seguindo os pressupostos da teoria freudiana, W. Reich (1896 – 1957) propõe as bases materialistas de uma teoria da sexualidade. Reich rejeita a necessidade de elementos repressivos da sexualidade para o estabelecimento da cultura, para ele não há contrafação entre sociedade/cultura e natureza instintiva.

Reich propõe o orgasmo como expressão máxima da humanidade, a consubstanciação da *libido*, seu auge, por isso, quanto mais orgasmos, maior a humanização, quanto mais orgasmos mais liberdade e menos amarras geradas pela família e pela propriedade. O prazer, portanto não deve ser reprimido, mas almejado. Reich afirma que sem o orgasmo há uma sublimação da libido que gera a família, a propriedade, a religião, a burocracia, a moral e uma série de forças exploratórias e desumanizadoras. A família, mediante o medo e a punição, é o principal núcleo de repressão que disciplina os corpos não para a humanização, mas para o trabalho alienado. Assim, Reich apresenta uma proposta comportamental que se restringe a genitalidade, ele não constitui uma teoria sistematizada e rigorosa.

Diante de um cenário marcado por intensas transformações sociais rumo à emancipação dos indivíduos com base na perspectiva marxista de análise da história e da sociedade, Reich apresenta sua obra, *A Revolução Sexual*, procurando sintetizar os elementos ideológicos instaurados na moral burguesa no que diz respeito a sexualidade.

Toda obra de Wilhelm Reich é marcada por três influências essenciais que ajudam

¹⁶ Nos itens anteriores analisamos a importância da teoria marxista e psicanalítica para interpretação da sexualidade moderna e contemporânea. Reich é um pensador que procura uma síntese entre essas duas formas de pensamento. Agrega elementos da revolução proposta pela tradição marxista e ao mesmo tempo proposições de natureza sexual advindas da psicanálise.

na compreensão de seu pensamento. Em primeiro lugar, Reich é um militante político, tal militância é derivada de suas convicções marxistas que o levaram a filiação ao partido socialista alemão. Outra marca importante é o uso da crítica terapêutica psicanalítica, herdada de Freud (usa a psicanálise enquanto teoria e método). E por fim, sua experiência de neurologista, preocupado com a aplicação da biologia e do sanitarismo médico no que tange sua teoria da sexualidade.

Reich inicia sua teoria apontando as contradições da moral sexual na análise da Revolução Sexual realizada na União Soviética. A compreensão da moral sexual do início do Século XX e a Revolução Sexual na União Soviética são partes inseparáveis do corpo orgânico da obra de Reich. Torna-se evidente a impressão de que Reich escreve toda obra procurando justificar o fracasso da Revolução Sexual no contexto da Revolução Proletária na Rússia. Para Reich, o termo revolução tem um caráter particular, como escreve no Prefácio da 3ª edição, de *A Revolução Sexual*, de 1945,

A palavra “revolucionário” nesta, como em outras obras econômico-sociais, não significa o uso de dinamite, mas o uso da verdade. (...) A economia sexual é revolucionária como o são a descoberta de micróbios (...) leis mecânicas e da eletricidade (...) A economia sexual é criticamente inovadora porque revela as leis da formação do caráter do homem e porque baseia os esforços humanos no sentido da liberdade, fundamentada não mais em slogans empíricos, mas nas leis funcionais da energia biológica. Somos revolucionários por encarmos o processo da vida com os métodos da ciência natural, e não de maneira mística mecanicista ou política. A descoberta da energia orgânica cósmica, que funciona nos organismos vivos como energia biológica, dá às nossas aspirações sociais um fundamento sólido na ciência natural. (REICH, 1988, p 20-21)

Toda discussão acerca da Revolução Sexual gira ao redor da sexualidade infantil e do sexo dos jovens, rumo ao desvelamento das ideologias pautados no falso moralismo milenar, cerca de seis mil anos. Esses são os dois eixos do problema da sexualidade humana que se articulam com o ideário revolucionário comunista e as influências capitalistas do pós-guerra onde rui o moralismo e acentuam-se os diversos contrastes dentro de culturas desfaceladas. A atividade intelectual de Reich pretende ser eminentemente política, militante, engajada, revolucionária...

Portanto, não se trata mais de apresentar uma carteira de filiação partidária, (...) de afirmar integralmente, de ajudar e assegurar as manifestações livre e sadias da vida dos recém-nascidos, das crianças, dos adolescentes, das mulheres e dos homens, ou de reprimi-las ou aniquila-las, seja com que ideologia ou pretexto, seja no interesse deste ou daquele governo, “proletário” ou “capitalista”, seja ainda em nome desta ou daquela religião, judaica, cristã e budista. (REICH, 1988, p 18)

Reich procura apontar elementos para uma adequada saúde mental ou psíquica, conciliando os desejos e as possibilidades reais de satisfação destes. Por isso, busca a superação das estruturas de resignação e sublimação vegetativa da sexualidade provocada pelos mecanismos de repressão e controle social exercido pela família, pela medicina, pelo estado, pela religião, pelo capitalismo.

Quando maior a repressão, maior as reações doentias da energia sexual insatisfeita, que passa a gerar impulsos que beiram a loucura ou alienação sexual. Os elementos norteadores da psicologia político-prática são de caráter sexual que intervêm diretamente na sociedade e nas artes, a supressão de necessidades gera novas formas aceitáveis pela sociedade. Tais necessidades são reprimidas pela moral sexual e o misticismo religioso.

Não há processo sócio-econômico de significado histórico que não se baseie na estrutura psíquica das massas e que não se manifeste no modo de comportamento delas. Não existe a rigor um “desenvolvimento de produção em si”, mas somente um desenvolvimento da inibição da estrutura humana, do seu pensamento e de seu sentimento, baseado nos processos econômico e social. (...) o processo cultural é primordialmente um processo de necessidade sexual, que se desenrola condicionado pela preservação da vida. A subjugação milenar da vida impulsiva criou o solo apropriado para o temor psicológico, das massas diante da autoridade e a submissão a esta, para a incrível humildade, de um lado, e a brutalidade sádica, de outro, e foi com base nisso que a economia de lucros capitalista dos últimos duzentos anos pôde expandir-se e sobreviver. (...) O papel da nova moral deve ter algum sentido só pode ser o de tornar desnecessária a regulamentação moral e estabelecer a auto-regulamentação da vida social. (REICH, 1988, p 27-30)

A teoria de Reich busca a explicitação de um comportamento natural, que não é o ditado pela moral burguesa, que inibe os impulsos sexuais por um lado e ao mesmo tempo projeta e reforça o impulso patológico.

A descompressão sexual é o ideal apresentado por Reich. O ser humano orgasticamente satisfeito se torna mais capaz de relações monogâmicas, com maior domínio sobre fantasias sadistas e inibições neuróticas. Acontece dessa forma a contraposição entre regulamento moral e autogoverno econômico-social. Assim, os obstáculos impostos tornam-se insignificantes, não há que se contrapor sexualidade e cultura. Reich critica as premissas freudianas que sustentam a tese de que a formação da sociedade se dá pela repressão sexual, para ele tal teoria é verdadeira, só na medida em que aponta os fundamentos da cultura patriarcal, de tal forma que não é categoria determinante de todas as culturas.

Freud contribui para a compreensão das patologias inconscientes ao perceber que

os neuróticos, nada mais são do que indivíduos massacrados por um recalque de insatisfação economicamente natural, ou seja, sofrem pela inadequação da sexualidade. Portanto, a satisfação genital é elemento preventivo de neuroses e estados antissociais, assim deve estar livre de repressões, sobretudo aquelas impostas pela igreja, os psicanalistas e sanitaristas.

A economia sexual, entretanto, ensina que a vida sexual impulsiva e inconsciente do homem de hoje, quando é anti-social e não quando é assim julgada pelos moralistas, é um produto da regulamentação moral e só com ela poderá desaparecer. (REICH, 1988, p. 55)

Para Reich, o medo dos impulsos humanos está na base de todas as noções de sexualidade. A abolição da moral é temida, pois poderia levar ao caos social. Em contrapartida o caos psicológico causado pela regulação que resulta em impulsos secundários, doentios e antissociais é aceito com tranquilidade. Assim a moral é um mecanismo de controle, adotado por uma camada economicamente poderosa, visando reprimir os impulsos naturais, que nada tem de antissociais. Somente por meio do desarmamento das compulsões morais será possível recuperar a sexualidade natural.

Mas como viver a sexualidade de maneira natural se o sexo da criança e do adolescente deve ser protegido pela sociedade? Como viver a sexualidade se sobre a mulher pesam forças autoritárias de eliminação da vontade e submissão frente ao sexo masculino? Reich afirma,

No período de transição da sociedade autoritária para a sociedade livre, a regra seria: regulamentação moral pra os impulsos secundários anti-sociais, autocontrole para as necessidades biológicas naturais. O objetivo era colocar gradativamente fora de ação os impulsos secundários, e com elas a compulsão moral, e substituí-los completamente pelo autocontrole econômico-sexual. (REICH, 1988, p. 59)

Muitos poderiam se perguntar se a proposta de Reich apontaria para a imoralidade, ou ainda para a amoralidade. Isso não é possível, pois para Reich,

A economia sexual aspira pois ao 'comportamento moral' tanto quanto à regulamentação moral. Quer, porém, fundamentá-la diversamente, e compreende por moral coisa inteiramente diversa: não um contraste com a natureza, mas uma completa harmonia entre a natureza e a civilização. Combate a regulamentação moral compulsória, não a moral no sentido da afirmação da vida. (REICH, 1988, p. 59)

O alvo da revolução sexual é propiciar a capacidade de autocontrole, ou autonomia do indivíduo rumo a um ideal a que podemos chamar econômico-sexual. O ser humano deve sozinho tirar conclusões acerca do seu interesse na alegria de viver, assim não há

critérios de cunho compulsório para a vivência da sexualidade, mas de cunho econômico. Se a família é um grande valor ela deve se impor pela espontaneidade e não pelas leis, a miséria sexual é parte integrante da ordem social defendida pelos moralistas.

Há mecanismo que funcionam como freio dessa revolução sexual, entre os quais o matrimônio enquanto instituição e instrumento educacional, a exigência da abstinência aos jovens (com vistas ao matrimônio monogâmico e patriarcal) e a contradição entre reforma sexual conservadora e ideologia matrimonial conservadora.

O matrimônio converteu-se em instrumento ideológico de manutenção da sexualidade pervertida e mercenária, que nega às mulheres seus direitos de igualdade frente ao homem, bem como legitima a prostituição e o adultério, gerando uma brutalização da vida amorosa que está intimamente ligada ao dinheiro. *“O casamento é a espinha dorsal da família autoritária, e esta por sua vez é a fonte natural das ideologias autoritárias e estruturas humanas”* (REICH, 1988, p. 71)

A moral sexual vem acompanhada da ideologia de que o ato sexual está ligado somente a procriação e por isso é menos digno quando ligado ao prazer e a satisfação de necessidades.

A atuação da sociedade sobre a sexualidade é sempre de caráter negativo, degradando e reprimindo tudo o que provem dessa força em nome da sociedade. Tal contradição promove aberrações neuróticas relacionadas ao ascetismo, ao recalçamento, a idéia de virgindade como norma.

O sexo torna-se elemento de manipulação social, onde médicos, religiosos e juristas apresentam inúmeros motivos sanitários, psicológicos, acadêmicos e intelectuais para supressão da vida sexual. A abstinência passa a ser identificada, ou confundida com virtude.

O mistério social frente a sexualidade prejudica mais do que favorece, o aparecimento de patologias. A convivência com o nu e o esclarecimento sexual podem, nesse contexto, auxiliar a supressão do sentimento de culpa e as fantasias de caráter mítico, criados entorno dos órgãos genitais, que alimentam uma curiosidade lasciva.

A negação consciente e efetiva da moral sexual e da educação sexual estabelecida é o ponto de partida para a Revolução, contudo como aplicar uma educação sexual afirmativa sem cair na promiscuidade exibicionista frente às crianças?

Para Reich, parte de nossa dúvida provém da família compulsória (de caráter obrigatório) enquanto instrumento de educação. Ele considera a família não como a base, mas como consequência da estrutura econômica da sociedade. A família tem três bases fundamentais, a saber, a econômica (pois é empresa), a social (por privar de direitos econômicos e sexuais) e política (manutenção da coletivização das estruturas). A família deve explicitamente regular, mediante os parâmetros de sua estrutura triangular, a sexualidade da juventude e da criança estancando a *libido*, se encarregando da repressão da vontade, tendo em vista a manutenção do egoísmo exclusivista do capitalismo, onde as relações se pautam apenas com base na dimensão econômica monetária. Em síntese a família¹⁷ é uma estrutura encarregada de manter a estrutura de relações capitalistas¹⁸.

A Revolução Sexual proposta por Reich é originária ao propor uma compreensão do ato sexual enquanto necessidade natural da sexualidade humana, isentando assim, o indivíduo de qualquer culpa no que tange a busca da satisfação sexual.

3.4. Foucault e a História da Sexualidade

Michael Foucault (1926 – 1984), busca fazer uma arqueologia e genealogia da sexualidade, desestabilizando todas as teorias anteriores. Discorda de Reich e Freud no que diz respeito a repressão da sexualidade e é antimarxista por pressuposto.

Foucault (1984) afirma que com relação a sexualidade a sociedade produziu apenas controle e normatização multiplicando os meios de extorquir a verdade do sexo, ou seja, a vontade de saber.

A verdade sobre o sexo vai para os livros e não para a vida. Há um sistema de controle que apresenta a dialética do saber e poder, que avalia a normalidade e anormalidade, de tal forma que a lógica de dominação consiste em falar sobre sexo,

¹⁷ Para Reich, a família é uma estrutura encarregada de manter a estrutura de relações capitalistas, impedindo assim que a sociedade retorne ao seu estado natural. (Tal teoria vai ao encontro das explicações da obra de Engels, A origem da família da propriedade privada e do estado, onde no estado natural os seres humanos mantinham suas relações sexuais tendo como único critério a vontade).

¹⁸ A teoria de Reich propõe uma Revolução Sexual, marcada principalmente por critérios quantitativos de relações sexuais. Reich foi preso e condenado por charlatanismo, pois vendia pílulas para potencializar orgasmos. A vida de Reich é marcada por uma série de controvérsias, traumas e conflitos pessoais. Durante a leitura da obra de Reich temos a impressão de que o autor procura retratar o menino Reich consigo mesmo e com seus pais. A mãe de Reich suicidou-se após ser delatada pelo menino Reich para o pai. A mãe mantinha casos com um viajante. A teoria de Reich de certa forma, parece apresentar uma saída psicológica de justificação das relações sexuais livres. A superação da neurose, fruto da repressão sexual é um dos objetivos da Revolução Sexual proposta por Reich.

recuperando a confissão e a institucionalização dos saberes. Com a confissão é preciso o perdão, a remissão. A confissão já é pressuposto do erro.

Para Foucault (1984), todos os dispositivos de saberes sobre o sexo são precárias construções sociais baseadas numa patologia que nada tem a ver com uma condição arquetípica do ser humano. Foucault nega qualquer saber institucionalizado, pois para ele é na pretensão do discurso que se encontram os dispositivos de controle da sexualidade.

Foucault apresenta em seu livro *História da Sexualidade* uma análise da sociedade capitalista e os elementos constitutivos do que entendemos por sexualidade. Ele traz à tona as estruturas ideológicas de manipulação e dominação da sexualidade. A pretensão de Foucault é de analisar a História da Sexualidade (nesta empreitada sistematiza três volumes onde aborda *A Vontade de Saber*, *O Cuidado de Si* e *O Uso dos Prazeres*).

Foucault em sua *História da Sexualidade* analisa as estruturas de dominação e ao mesmo tempo propõe uma desconstrução das significações socialmente estabelecidas acerca da sexualidade.

Para Foucault (1984) a educação sexual é um emaranhado de silêncio e discursos que objetivam unicamente a dominação. O único espaço social onde a sexualidade pode ser reconhecida é o quarto dos pais. Nota-se que as crianças no século XVII são seres assexuados. Há uma repressão que o filósofo denomina de Vitorianismo. Este é o ponto do qual Foucault parte para a realização de seu estudo.

Em seu discurso Foucault, vai além de uma análise do Século XVII e provoca a sociedade contemporânea com o termo “*Nós Vitorianos*”, ou seja, aponta as contradições de um modelo de repressão da sexualidade velada por meio de uma série de discursos que tem por objetivo implantar uma ideologia de permanente domínio e negação da sexualidade.

O silêncio sobre o sexo no Século XVII torna-se, no Século XX, uma vontade de saber, um discurso constante de uma sociedade confessanda, obrigada a falar constantemente sobre o sexo.

Se o sexo é reprimido, isto é, fadado à proibição, à inexistência e ao mutismo, o simples fato de falar dele e de sua repressão possui como que um ar de transgressão deliberada. (...) empregar um discurso onde confluem o ardor do saber, a vontade de mudar a lei e o esperado jardim das delícias – eis o que, sem dúvida, sustenta em nós a obstinação em falar do sexo em termos de repressão; eis, também, o que explica, talvez, o valor mercantil que se atribui não somente a tudo o que dela se diz como, também, ao simples fato de dar atenção aqueles que querem suprimir seus efeitos. Afinal de contas, somos a única civilização em que certos prepostos recebem retribuição para escutar

cada qual fazer confidência sobre seu sexo(...) Mais do que essa incidência econômica, o que me parece essência 'a existência, em nossa época, de um discurso onde o sexo, a revelação da verdade, a inversão da lei do mundo, o anúncio de um novo dia e a promessa de uma certa felicidade, estão ligados entre si (FOUCAULT, 1984, p.12 - 13)

Assim, o discurso crítico contemporâneo estaria vinculado aos mecanismos de manutenção do poder. A denúncia de repressão seria uma maquiagem que promove a manutenção da sexualidade repressiva. Em suma, haveria uma série de “técnicas polimorfas do poder”.

Foucault sustenta a tese de que não há uma repressão do sexo, mas ao contrário há uma excitação econômica com elementos discursivos que a sustentam. O sexo, a partir do capitalismo protestante, tornou-se um desperdício de energia, que deveria ser gasta no santo trabalho. O ato sexual tem por finalidade única e exclusiva a procriação, promovendo assim, o aumento da prole que deve dedicar-se ao trabalho nas fábricas.

O discurso moderno apresentou a Idade Média como um momento de pura negação do ser humano e do conhecimento, contudo, no que tange a sexualidade, a Idade Média foi menos nociva que a modernidade, pois o sexo deveria apenas ser contido para que todos pudessem se dedicar mais a Deus. Na modernidade, o sexo torna-se elemento de produção atrelado a sustentabilidade econômica do sistema capitalista e posteriormente mais um produto da grande “prateleira” social, ou seja, mercadoria.

Foucault começa a desmontar o que ele próprio chama de “hipótese repressiva”, pergunta sobre as evidências históricas de tal fato, pela mecânica do poder que a sustenta, pelas características e finalidade do discurso chamado repressivo. Contudo não nega a existência de uma condição repressiva, mas questiona os elementos discursivos atribuídos a ela. Foucault afirma,

Não digo que a interdição do sexo é uma ilusão; e sim que a ilusão está em fazer dessa interdição o elemento fundamental e constituinte a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito do sexo a partir da Idade Moderna. (FOUCAULT, 1984, p.17)

A partir do séc. XVI a constante incitação do discurso sobre o sexo denota a origem da produção discursiva, produção de poder, produções de saber. Na tentativa de dominar o sexo o séc. XVII promove uma explosão discursiva. *“Como se, para dominá-lo no plano real, tivesse sido necessário, primeiro, reduzi-lo ao nível da linguagem”* (FOUCAULT, 1984, p. 21), a decorrência de uma série de normas e regras de moralidade incitou e valorizou o discurso indecente.

Com a Reforma e a Contra-Reforma o sexo torna-se assunto de domínio pastoral, a confissão católica é intensificada e a pureza protestante estabelece normas de prudência. O puritanismo vitoriano seria, então, o refinamento, ou o auge do aprisionamento do sexo no discurso. Foucault afirma que,

(...) o sexo é açambarcado e como que encurralado por um discurso que pretende não lhe permitir obscuridade nem sossego (...) Não falo da obrigação de confessar as infrações às leis do sexo, como exigia a penitência tradicional. Porém a tarefa, quase infinita, de dizer, de se dizer a si mesmo e a de dizer a outrem, o mais frequentemente possível, tudo o que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis que, através da alma e do corpo tenham alguma afinidade com o sexo (...) Coloca-se um imperativo: não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso. (FOUCAULT, 1984, p. 24)

Assim, Foucault refuta a hipótese repressiva, afirmando que não houve uma repressão sexual, mas sim um estímulo para a produção de discursos, onde o homem deveria dizer tudo sobre seu sexo, gerando uma economia que não fala apenas de moralidade, mas um discurso da racionalidade, que por sua vez gera um discurso político e sanitarista. O sexo torna-se responsabilidade do Estado, da Igreja, dos médicos, da ordem pública (como é visto atualmente). A educação sexual toma caráter público e o domínio do sexo se instaura a nível biológico, psiquiátrico, moral, político sanitário e estatal. Não há saída para o sexo, ele está cercado de todos os lados, por meio de discursos especializados, aparelhos inventados para falar dele.

Os médicos se dirigem aos diretores dos estabelecimentos e aos professores, também dão conselhos às famílias; os pedagogos fazem projetos e os submetem às autoridades; os professores se voltam para os alunos, fazem-lhes recomendações e para eles redigem livros de exortação, cheios de conselhos médicos e de exemplos edificantes. Toda uma literatura de preceitos, pareceres, observações, advertências médicas, casos clínicos, esquemas de reforma e planos de instituições idéias, prolifera em torno do colegial e de seu sexo. (FOUCAULT, 1984, p. 30-31)

Em torno do sexo cria-se uma sociedade confessanda. O indivíduo deve falar de eu sexo ao sacerdote religioso, ao médico, ao psicólogo, ao psiquiatra, a professora, ao amigo, a qualquer um... É no discurso que subsiste a regulação polimorfa do sexo. O que está fora da suposta “normalidade” deve ser punido, controlado, pois é perversão.

Crianças demasiado espertas, meninas precoces, colegiais ambíguos, serviçais e educadores duvidosos, maridos cruéis ou maníacos, colecionadores solitários, transeuntes com estranhos impulsos: eles povoam os conselhos de disciplina, as casas de correção, as colônias penitenciárias, os tribunais e asilos; levam aos médicos suas infâmias e aos juizes suas doenças. (...) No decorrer do Século eles carregam sucessivamente o estigma da “loucura moral”, da “neurose genital”, da “aberração do sentido genésico”, da

“degenerescência” ou do “desequilíbrio psíquico”. (FOUCAULT, 1984, p. 41)

No séc. XVIII as sexualidades periféricas foram incorporadas ao esquema das perversões; assim, homossexuais, sádicos, masoquistas, masturbadores, histéricos, tornam-se doentes. No séc. XIX a sociedade burguesa, bem como a nossa, sustenta uma perversão explosiva e fragmentada. Isso não é hipocrisia, pois é público e declarado, contudo é perverso, pois é poder sobre o corpo e o sexo, um poder sem fronteiras, onde prazer e poder se reforçam. É o poder que legitima o sexo das minorias.

Foucault ao tratar sobre o sexo no Século XIX apresenta dois momentos bem distintos, o primeiro é o do discurso biológico sobre a reprodução conforme a normatividade científica geral, o segundo é uma medicina do sexo obediente a regras de origem diversa.

Há um extremo entre fisiologia da reprodução e medicina da sexualidade, a primeira marcada por uma vontade de saber e a segunda pela vontade de não-saber. Desta forma, Foucault conclui que o ocidente pratica uma *scientia sexualis*, em contraposição ao que no oriente pode ser denominada *ars erótica*.

A *ars erótica*, predominante no oriente caracteriza-se pela extração da verdade do próprio prazer, encarado como prática, como recolhimento, como experiência, não é referência a uma lei absoluta, entre certo e errado, mas sim uma vivência concreta do gozo excepcional, do domínio absoluto do corpo e do esquecimento do tempo e dos limites.

A arte erótica tem caráter estético e transcendental. De maneira oposta a *scientia sexualis*, desenvolvida no ocidente tem função e forma de poder-saber, de linguagem, de discurso, por isso é desenvolvido na confissão enquanto reconhecimento, desvelamento da dimensão “perversa”, verdade discursiva, saber para controlar, reprimir e explorar. Daí o surgimento de uma sociedade *confessanda*, onde há inúmeras técnicas e mecanismos de produção do discurso. O homem torna-se um animal confidente.

O prazer de contar e de ouvir sobre o sexo é a verdade. A obrigação da confissão é a verdade, ela liberta, justifica, explica, traz a tona o que é secreto, e o sexo é a matéria central para confissão, que por sua vez, é o local, onde verdade e sexo se encontram. Foucault ao referir-se sobre a confissão afirma,

Ora, a confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a

confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas conseqüências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, liberta-o, promete-lhe a salvação. (FOUCAULT, 1984, p. 61)

O sexo e sua verdade afastam-se, portanto do ensino (como era de praxe na Grécia) e também da iniciação (identificada no ocidente a perca da inocência, violência). Desta forma, para Foucault (1984, p. 64-66), a sociedade manipula o sexo por meio da confissão, que é vista enquanto instrumento utilizado pela ciência, que por sua vez:

1. estabelece uma condição clínica para fazer falar, entre as quais há a hipnose, a terapia, a consulta médica, que visa restringir a confissão ao campo de observações cientificamente aceitáveis;

2. cria postulados de uma causalidade geral e difusa, estabelecendo o dever de dizer tudo e o poder de interrogar, em busca do poder causal do sexo;

3. difunde o princípio de latência intrínseca à sexualidade, de forma que diante da obscuridade do sexo, que é pura energia, é preciso a clareza dos fatos e dos discursos, mesmo que seja preciso arrancá-la à força;

4. estabelece um método de interpretação, onde aquele que ouve tem o poder de perdoar, ou ainda de diagnosticar e validar o trabalho da verdade produzido e validado por meio da ciência;

5. propõe de terapias e medicamentos como extensão da confissão.

Dessa forma se desenvolve o esquema de reciprocidade da sociedade confessanda, onde o confessor escuta a verdade sobre si, revelada na confissão de outrem. O domínio da racionalização existente na *scientia sexualis* (restritiva, parcial), nada mais é que uma redução das dimensões da *ars erótica* (abrangente, total).

Diante do exposto, quais são as estruturas de poder sobre o sexo? Onde elas encontram suporte para existir? Foucault apresenta algumas hipóteses, ou alguns traços principais do poder sobre o sexo. O poder exerce sobre o sexo uma relação negativa, ou seja, não pode fazer nada contra ele a não ser, dizer não. O poder se instaura com a imposição de uma regra binária, ou seja, apontando o que é lícito e ilícito, permitido e proibido. O poder estabelece um ciclo de interdição onde a existência só pode ser mantida pela anulação pessoal dos indivíduos.

A lógica do poder sobre o sexo é a imposição de um mutismo do seu caráter originário, de sua manifestação autêntica. O poder, dessa forma, age de maneira coesa e maciça. Contudo é débil, primeiramente porque é desprovido de recursos econômicos nas táticas que utiliza, bem como é monótono em suas táticas. Em segundo lugar, porque só tem a seu favor a potência do não. E por fim, porque é essencialmente jurídico, centrado no enunciado da lei e na interdição.

Surge então o questionamento, o que faz com que a lei seja tolerada, aceita e seguida? Por que a liberdade humana se dobra diante da lei sobre o sexo? Foucault afirma que, “*O poder, como puro limite traçado à liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade.*” (FOUCAULT, 1984, p. 83) Tal afirmação, apresenta a contradição entre a racionalização do sexo e a irracionalização das leis e costumes acerca do sexo.

Quer o desejo seja isso ou aquilo, de todo modo continua-se a concebê-lo relativamente a um poder que é jurídico e discursivo – poder cujo ponto central se encontra na enunciação da lei. Permanecemos presos a uma certa imagem do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica tão bem traçaram. E é desta imagem que precisamos libertar-nos, isto é, do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos. É preciso construir uma analítica do poder que não tome mais o direito como modelo e código(...) examinando de perto um material histórico, avançar pouco a pouco em direção a outra concepção do poder. Pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei. (FOUCAULT, 1984, p. 86-87)

Mas de onde provém a lei, de onde provém o costume ou a norma que impera sobre a sexualidade? É preciso analisar a realidade conforme as relações de poder.

Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. (FOUCAULT, 1984, p. 89)

O poder não é uma entidade adquirida, tomada, compartilhada, é algo que acontece em meio a relações desiguais e móveis. O poder vem de baixo, e é no discurso que se articulam saber e poder.

É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras. (FOUCAULT, 1984, p. 96)

As estruturas de poder estabelecem domínios que perpassam toda vida. O cotidiano da sexualidade é dominado por meio de atividades institucionalizadas que visam manter o controle e a “ordem”. Foucault (1984, 98-108) e Nunes¹⁹ apresentam algumas, dentre as quais,

a) a histerização do corpo da mulher: a mulher precisa ser mãe e por isso seu corpo, seus hábitos, tornam-se objeto da medicina. A mulher deve ser mãe e a “mulher nervosa” é o modelo negativo e indesejado, a forma mais visível de histeria. A medicina é a promotora do processo de análise, ou quem sabe, de controle da histerização do corpo da mulher;

b) a pedagogização do sexo da criança: controle natural e contra a natureza. O sexo das crianças é padronizado, dividido em etapas, espaços, locais, comportamentos. O elemento mais temido da sexualidade infantil é o onanismo que deve ser evitado a todo custo, há uma espécie de manutenção da pureza, promovido pela pedagogia;

c) Socialização das condutas de procriação: redução do sexo âmbito matrimonial e procriativo. O controle do corpo social é estabelecido pela política e moral em vistas de assegurar o bem social em detrimento da subjetividade;

d) psiquiatrização do prazer “anormal” perverso, ou segregação do sexo dos perversos: estabelecimento de padrões biológicos, psíquicos, clínicos, rumo a um padrão de normalidade ou patologia;

e) virtualização do prazer, ou imagética da sexualidade: supervalorização da imagem, do modelo, não com caráter artístico ou estético, mas como mercadoria de consumo;

f) fetichismo consumista e mercantilista: tudo e todos são produtos fetichistas que estão disponíveis no mercado e devem ser consumidos e descartados;

g) performances orgásticas: desdobramento do fetichismo onde se restringe a parte e se abandona o todo. O orgasmo é uma atividade lúdica, contudo perde sua função de transcendência, torna-se somente de uso, de forma que o outro da relação é apenas um brinquedo;

h) sexualização da adolescência e erotização da terceira idade: adolescentes e

¹⁹ Apontamentos ocorridos durante as aulas do Seminário I, sobre Ética, Educação e Sexualidade, em maio de 2007, na Faculdade de Educação da Unicamp.

idosos tornam-se alvo do discurso sexual e dos produtos da indústria do sexo. Há um constante apelo à erotização fetichista;

i) sexualização da violência: a agressividade manifesta-se na sociedade como forma de sexualidade. O bandido, o agressor, o violento é convertido em modelo capaz de satisfazer ou apresentar uma proposta mais excitante de vivência da sexualidade.

O sexo, desta forma, é explorado por uma curiosidade pautada no exibicionismo, consumismo e perda da afetividade e espontaneidade. A burguesia não desqualifica o sexo, mas ao contrário cria formas diferenciadas de uso dos prazeres.

O controle sexual fica mais explícito nos momentos de campanhas que visam as classes mais pobres. Nota-se que a burguesia não se castra, nem se priva simbolicamente, mas ao contrário estabelece estratégias para o corpo social, para uma higiene, saúde, conforme descendência e raça compatíveis aos produtos do mercado de consumo.

Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder falar da sexualidade e para a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. (...) Não é difícil ver que, se há algo que se encontra do lado da lei, da morte, da transgressão, do símbolo e da soberania, é o sangue; a sexualidade, quanto a ela, encontra-se do lado da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações. (FOUCAULT, 1984, p. 138-139)

Foucault explicita a marca de uma sociedade onde o poder tem sua força na atuação sobre a vida e não mais sobre a morte como em períodos anteriores, onde quem detinha o poder decidia sobre a morte. Os poderosos decidem hoje o rumo da vida, da sexualidade, do desejo, da economia, do consumo.

O sexo, essa instância que parece dominar-nos, esse segredo que nos parece subjacente a tudo o que somos, esse ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta, ao qual pedimos revelar o que somos e inventar-nos o que nos define, o sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e por seu funcionamento. Não se deve imaginar uma instância autônoma do sexo que produza, secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade ao longo de toda a sua superfície de contato com o poder. O sexo é contraditório, o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, duas sensações, seus prazeres. (FOUCAULT, 1984, p. 145)

Dessa forma todos, sem exceção, devem passar pelo sexo, para ter acesso inteligível a ele e a totalidade de seu corpo, contudo o sexo não é algo do qual podemos tomar posse. Ele faz parte de um ideal, que perpassa a vida humana. Subjaz em no ser humano a tentação de trocar a vida inteira pelo próprio sexo, pela verdade e soberania do

sexo. Contudo, dizer sim ao sexo, não significa dizer não ao poder, ao contrário, é um dispositivo geral da sexualidade na sociedade de consumo, pautada no desejo incontrolável das coisas e do sexo.

Se Foucault em sua *História da Sexualidade* não apresenta caminhos para uma educação sexual, visto que o discurso é para ele modo de controle e dominação, há uma série de elementos que nos conduzem para uma concepção emancipatória através de uma *ars erótica*, de uma *paidéia erótica*, de uma compreensão estética e sensorial capaz de resgatar a sexualidade humana. Portanto, há um caminho, apontado por Foucault, rumo à liberdade,

Se, por uma inversão tática dos diversos mecanismos da sexualidade, quisermos opor os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e sua possibilidade de resistência às captações do poder, será com relação à instância do sexo que devemos liberar-nos. Contra o dispositivo da sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres. (FOUCAULT, 1984, p. 147)

A contribuição de Foucault para a compreensão da sexualidade humana na modernidade é valorosa, visto que o autor analisa os discursos, o silêncio e o uso dos prazeres à luz das sínteses promovidas pelas perspectivas filosóficas do marxismo, do existencialismo, do estruturalismo e da psicanálise.

As diversas concepções de sexualidade apresentadas acima neste primeiro capítulo podem de diversas maneiras ser relacionadas a obra de Schopenhauer, as mais antigas por uma relação de ruptura e as contemporâneas por uma relação de continuidade.

Buscamos explicitar em todas as relações uma abordagem emancipatória da sexualidade, o capítulo seguinte iniciará a análise do motor gerador de todos os discursos críticos da sexualidade na modernidade, ou seja, a explicitação de uma matriz filosófica baseada na *Metafísica da Vontade* de Arthur Schopenhauer.

Este capítulo buscou recuperar a produção ocidental sobre a sexualidade, a produção sobre sexualidade no Brasil e de modo especial na Faculdade de Educação da Unicamp, com este preâmbulo busca-se uma visão de totalidade que permita perceber a seguir o quão originária é a contribuição de Schopenhauer para a História da filosofia contemporânea e os estudos sobre sexualidade.

Capítulo II - A Metafísica da Vontade na obra de Arthur Schopenhauer: rupturas e potencialidades

Este capítulo visa à continuidade de pesquisas educacionais anteriores, já realizadas na UNICAMP, contudo propondo uma busca criteriosa do solo originário da discussão sobre sexualidade na contemporaneidade. Aqui, nos deteremos em algumas distinções essenciais para compreensão da obra de Schopenhauer, buscando identificar as principais rupturas com a filosofia de seu tempo e as potencialidades de sua Metafísica da Vontade.

Após a análise acerca da sexualidade enquanto dimensão ontológica do ser humano, e da recuperação histórico-críticas das abordagens de diversos pensadores, no decorrer da história da filosofia, torna-se necessário um aprofundamento acerca do objeto deste estudo, ou seja, a filosofia de Arthur Schopenhauer e suas implicações para compreensão da sexualidade.

O pensamento de Schopenhauer é caracterizado pela crítica ao racionalismo, tomando com base o pessimismo voluntarista que inaugura uma nova visão de mundo que é originária, criativa e fecunda. Que inspirou artistas e filósofos como Nietzsche, Heidegger, Horkheimer, Mann, Wagner, Wittgenstein e muitos outros pensadores.

O jovem filósofo Schopenhauer, entre 1810 e 1818, sistematizou todo seu sistema filosófico em sua obra capital, *O Mundo como Vontade e Representação*, com um tom rebelde e provocativo, com linguagem clara e estilo agradável, ocupando-se na maturidade em consolidar o que havia gerado na juventude.

Schopenhauer busca superar as contradições idealistas do criticismo Kantiano. Por isso, ele é herdeiro do idealismo transcendental de Kant e afirma que o maior mérito do filósofo de Kroninsberg é a distinção entre *fenômeno* e *coisa em si*, ou seja, a conceituação do mundo *noumênico* e *fenomênico*.

O presente capítulo foi estruturado em duas partes, a primeira apresenta o contexto

histórico da produção filosófica de Schopenhauer e a segunda, evidencia conceitos fundamentais para compreensão de seu sistema.

1 Contexto histórico-filosófico da ação e produção de Schopenhauer

“pupilo irrequieto e beligerante, que não se submetia às práticas estultificantes que o circundavam, e parece ter sido bem isolado em sua atitude de desafio”.
(JANAWAY, 2003, p. 13)

1.1 A formação do filósofo

Schopenhauer era filho de comerciantes e nasceu numa cidade livre, num período em que a Alemanha era apenas um aglomerado de pequenos estados independentes. Filho de pai republicano, nasce num período marcado pela decadência do regime político absolutista, visível na figura do senhor soberano, centralizador e detentor do poder²⁰.

Alguns autores que abordaram a personalidade de Schopenhauer examinaram seus relacionamentos com os pais, e o que descobriram não surpreende. Seu pai era um homem ansioso, rigoroso e incansável, que tinha muitas ambições com relação ao filho. Johanna Schopenhauer, que também descendia de uma família bem-sucedida nos negócios, os Trosiener de Danzig, era bem diferente dele. Pessoa vívida e sociável, tinha aspirações literárias que culminaram numa carreira de romancista romântica, o que a tornou por toda a vida mais famosa que o filho.

Johanna foi uma força relevante na vida de Arthur, mas as relações entre os dois nunca foram calorosas. Também no casamento, como ela mesma escreveu, não sentiu necessidade de “fingir um amor ardente” pelo marido, tendo acrescentado que este não esperava isso dela. (JANAWAY, 2003, p. 13-14).

A mãe de Schopenhauer após a morte de seu pai, Heinrich, dedicou-se a literatura, abrindo um salão artístico em Weimar e convivendo com escritores como Goethe e Friedrich Majer, amigadas das quais Arthur também se beneficiou²¹.

²⁰ Somente em 1862, quando Guilherme I assume o trono da Prússia e nomeia Otto Von Bismark como primeiro ministro, há uma a constituição do império Germânico, ou seja, Schopenhauer não conheceu um Estado Alemão, contudo presenciou a ascensão social da burguesia abrindo as portas para constituição do Estado nos povos germânicos e em toda Europa.

²¹ Por influência das discussões com Goethe, Schopenhauer escreve a obra *Da visão e das Cores*, 1816, onde refuta a teoria newtoniana das cores. Esta foi a única colaboração excepcional na obra de Schopenhauer. Certamente tendo em vista a aproximação de Arthur a um dos maiores escritores de seu tempo.

De seu pai, Arthur herdou a simpatia pela França e Inglaterra e um espírito cosmopolita.

Aos 9 anos, o pequeno Arthur, viajou com seus pais durante 24 meses pela Holanda, Inglaterra, França, Suíça e Áustria, conhecendo pontos turísticos e personalidades importantes de sua época e por vezes foi muito afetado pela pobreza e sofrimento que conheceu na Europa.

De sua mãe herdou o amor pela música, literatura e as artes, de tal forma que cultivou o hábito de tocar flauta após as refeições. Em seu sistema a música ocupa espaço principal no *hall* das artes.

Em sua infância, durante sua estada na Inglaterra, foi educado no internato de Wimbledon, onde se enfatizava a disciplina e o caráter religioso. Já nesse período o infante Arthur era considerado um *“pupilo irrequieto e beligerante, que não se submetia às práticas estultificantes que o circundavam, e parece ter sido bem isolado em sua atitude de desafio”*. (JANAWAY, 2003, p. 13)

O jovem Arthur (aos 15 anos) aceita a oferta e parte com a família à vários países da Europa: *“São cerca de dois anos que muito marcarão o jovem, pois os empregou sobretudo para a contemplação da natureza e a observação da vida humana”*(BARBOZA, 2003, p. 11). Ainda sobre essa grande viagem:

Os olhos de Arthur tudo enxergam sob aspecto diverso. Não vêem o brilho, mas a sombra. Focalizados para as misérias da existência, desprezam o luxo e a riqueza. Observam a multidão de operários que mourejam nas docas. Não lhe escapa uma particularidade de metrópole que passara inteiramente despercebida aos olhos dos pais. (WEISSMANN, 1980, p. 29).

Enfim, não faltam dados para se interpretar esse fato como a parte mais intensa da formação de seu pensamento pessimista: *“(...) a grande viagem (...) para Arthur significara uma profunda lição de pessimismo”* (WEISSMANN, 1980, p. 29).

A relação entre Schopenhauer e sua mãe foi sempre muito tumultuada. Em 1814, após uma discussão Arthur foi expulso para sempre da casa de sua mãe, não voltando mais a vê-la. Há registros de que sua mãe publicamente declarava que a tese de seu filho não passava de um tratado de odontologia, e em contrapartida o filho criticava a qualidade dos romances de sua mãe afirmando que ela só seria lembrada na história por ser progenitora de Arthur.

Schopenhauer em 1806, após a morte do pai (supostamente por suicídio) abandona

a carreira comercial projetada pelo pai, e se dedica aos estudos de filosofia, ingressando em 1809 na Universidade de Göttingen, onde por influência de G. E. Schulze, iniciou a leitura de Platão e Kant. Após dois anos em Göttingen foi para Universidade de Berlim, onde assistiu palestras com Schleiermacher e Fichte (em seus manuscritos observamos o desdém pelos filósofos mais eminentes de sua época).

Entre 1800 e 1812, enquanto Schopenhauer escrevia sua primeira obra, Napoleão invadia toda Europa e almejava estender seu poder sobre todo continente Europeu, encontrando resistência apenas na Inglaterra. Em 1813, a guerra eclodiu e Arthur fugiu²² para Rudolstadt, perto de Weimar, e ali concluiu sua primeira obra, *A Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente*²³, sua tese de doutorado em Jena.

Nesse período os vários Estados alemães ainda não eram unificados e se dividiam sob o poderio do império prussiano, francês e austríaco. Napoleão determina o fim do comércio dos países continentais com a Inglaterra, que seguia resistente ao domínio Frances.

Em 1810 a Rússia descumpru a determinação e Napoleão decide invadi-la com mais de 600 mil homens. Seria uma grande batalha, contudo o frio e as intempéries fizeram que restassem apenas 30 mil homens, em 1812, fim da grande batalha.

Enquanto Napoleão conquistava a Europa, enquanto os canhões explodiam bombas ao redor das cidades e os alemães assistiam em 1812 à passagem, por Berlim, das tropas francesas rumo à guerra contra a Rússia, Arthur meditava nas galerias de arte, admirava a natureza, lia Platão e Kant ou visitava doentes mentais num manicômio – a um deles dedicou um exemplar da Bíblia; outro doente, apreciador da companhia do filósofo, denomina-o *der leidende Menschenfreund*, “o amigo da humanidade sofredora” (BARBOZA, 2003, p. 21).

Percebendo o enfraquecimento de Napoleão, a Prússia declara guerra contra a França em 1813, e em Leipzig há uma batalha com mais de 100 mil mortos. Neste período a monarquia lutava para manter-se no poder e a contrapelo a burguesia ganhava cada vez

²² Justificando sua presença na guerra, afirma: “*estava profundamente convencido de que não tinha nascido para servir à humanidade mediante os punhos, mas pela cabeça, e de que a minha pátria era maior que a Alemanha*” (SCHOPENHAUER, apud BARBOZA, p. 22)

²³ Nesta obra Schopenhauer apresenta o princípio da razão suficiente, onde tudo o que existe dispõe de um fundamento ou razão de existência. O filósofo divide em quatro partes diferentes, ou tipos de razão, a partir de uma necessidade física (causalidade), necessidade lógica (conceitual, ou representação das representações), necessidade matemática (espaço e tempo de maneira pura) e necessidade moral (causalidade vista a partir do sujeito); “*uma vez que tenhamos compreendido o que faz a mente ao operar com essas relações, teremos entendido as formas assumidas por todas as explicações, portanto, o real significado do princípio da razão suficiente*” (JANAWAY, p. 32)

mais espaço e se constituía enquanto detentora de direitos políticos e econômicos²⁴.

1.2 A sociedade, o filósofo e sua obra

Em 1819, Schopenhauer publica o I volume de sua obra principal, *O Mundo como Vontade e Representação*, onde ordena seu sistema, condensando todos os elementos fundamentais que discutiria no decorrer de sua vida.

Em 1820, Schopenhauer adquire o direito de dar aulas na Universidade de Berlim, após ter falado diante do corpo docente da universidade, dirigida por Hegel. A partir de então marcava suas aulas no mesmo horário que as de Hegel, considerado, “o professor” de Filosofia mais de sua época. Dessa forma, poucos alunos se aproximaram de Schopenhauer o que gerou o fracasso de seu curso que teve apenas 4 ouvintes.

Hegel trazia em si, tudo que Schopenhauer mais odiava na filosofia. Era um acadêmico de carreira que fazia uso da autoridade institucional, defendia a igreja e o Estado, escrevia de forma obscura, se valendo da obscuridade enquanto recurso retórico.

Para Schopenhauer, Hegel era um mercenário que colocava a história como palco de desempenho da racionalidade. E tal forma que a história levaria o espírito humano à sua plenitude, à gradativa autorealização “*é como se a razão, atuando no devir, torxesse aos poucos a verdade e o progresso essencial do gênero humano*” (BARBOZA, 1999, P. 24). A falta de fundamentação empírica de Hegel depõe contra sua filosofia.

A confiança de Hegel na história, onde reina o princípio racional, o papel do Estado e do direito são ironizados por Schopenhauer que atesta a falta de seriedade nas reflexões de Hegel. Todos estes elementos fizeram com que Schopenhauer guardasse grande rancor e rivalidade para com Hegel²⁵.

Do ponto de vista social da Europa, Schopenhauer pôde presenciar certamente a revolução industrial e a emergência de uma classe operária vendendo sua mão-de-obra em troca de um ganho mínimo. Tais questões sociais não foram o foco da obra do filósofo, mas sim a discussão e sistematização de uma filosofia que buscava responder o que era o mundo.

²⁴ Vale a pena lembrar que pai de Arthur era um dos mais abastados homem de negócios de Dazing.

²⁵ Em vários textos Schopenhauer acusa Hegel de charlatanismo, obscuridade filosófica, com base numa filosofia abstrata, lógica, racional, associada a um forte historicismo, não poupando insultos e palavrões.

A Revolução Industrial apresenta o desenvolvimento da fábrica como novo local de exploração do trabalho. A exigência de uma produção cada vez maior, tendo em vista o lucro gera a “mais valia”. A cidade se converte em reduto de trabalhadores de todas as partes em busca de trabalho. A exploração capitalista gera aberrações como a exploração de trabalhadores em turnos de até 16 horas, em condições precárias, onde nem mesmo as crianças eram poupadas.

A extrema exploração do trabalho e as estruturas de dominação do homem pelo homem fazem emergir a crítica de Marx e Engels, uma proposta socialista voltada para o desenvolvimento das potencialidades humanas por meio da Revolução, da intervenção proletariado na história. A consciência de classe e a consciência histórica são condições fundamentais para Revolução. Neste contexto, Schopenhauer desconfia de tais teorias, visto que não acreditava numa transformação da natureza humana. Para ele, cada homem nasce com uma índole eterna e inalterável.

O Século XVIII foi marcado também pelos ideais de liberdade. Em 1789, a Europa vive os reflexos da Revolução Francesa²⁶, a decadência do regime feudal e da monarquia, e a defesa dos valores revolucionários *liberte, egalité e fraternité* (liberdade, igualdade e fraternidade).

O Iluminismo buscava o esclarecimento do homem por meio do livre pensamento e do uso da razão. A razão toma agora o lugar da Igreja e da Monarquia. O ser humano deveria romper com toda tutela, alcançando a emancipação e a maioria²⁷. O iluminismo é dessa forma, um movimento que proclama a fé e confiança na razão humana. Schopenhauer por sua vez fará um contraponto ao afirmar a essência volitiva e irracional no mundo, onde o intelecto é um mero acidente acionado pela intuição.

Outro movimento importante para compreensão do contexto histórico de Schopenhauer é o chamado *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), que teve origem no drama de Maximilian Von Kliger (1752 – 1831). Trata-se de um movimento literário romântico alemão em oposição ao racionalismo iluminista, bem como ao classicismo

²⁶ Sobre a Revolução Francesa, Schopenhauer escreve em seu diário: “*Essa grande, magnífica cidade foi teatro das mais horríveis cenas. Quase não se encontra família que não tenha perdido um de seus membros ou o próprio chefe. E continuam ali, andando pelos mesmos sítios em que seus parentes foram fuzilados em massa e aparentando sangue-frio ao contar-nos essas execuções. Não se compreende que o tempo possa apagar, em tão curto prazo, impressões tão vivas e terríveis*” (SCHOPENHAUER, apud BARBOZA, p. 18).

²⁷ Esta tese é apresentada no texto clássico de Kant, *Das Alfklerung*, onde proclama o seu *sapere aude*, ousa saber, ou ousa pensar.

francês. O movimento propunha a exploração do irracional, da emoção, da abstração, além de todas as regras rígidas legadas pela métrica do classicismo.

Schopenhauer vê a Vontade definida como *Drang*, ímpeto cego, de tal forma que o ímpeto volitivo é a verdade do mundo. Porém, combate os excessos do movimento romântico e a perspectiva sentimentalista, pois observa o amor como algo meramente sexual, sem nenhum tipo de elemento etéreo ou superior.

Schopenhauer é de certa forma, filho do iluminismo e, como afirma Janaway (2003, p. 11), pode ser caracterizado pela independência do espírito e por isso escreve sem temor, demonstrando pouco respeito pelas autoridades. O filósofo apresenta claramente sua repugnância pelo dogmatismo e conformismo da universidade. Arthur viverá num cenário iluminista marcado pela consolidação da burguesia e a confiança redentora e dogmática na razão.

O itinerário filosófico percorrido por Schopenhauer tem como ponto de partida a filosofia de Platão, Kant e os *Upanixades* (filosofia oriental). O próprio autor atesta tal influência. “*Não creio, confesso, que minha doutrina pudesse construir-se antes que os Upanixades, Platão e Kant pudessem lançar juntos seus raios no espírito de um homem*”. (Nachlass, IV, p. 343; 1816).

Schopenhauer ao considerar-se um herdeiro de Kant, um continuador que corrigiria as proposições equivocadas do filósofo de Königsberg. O próprio Schopenhauer adverte o leitor de sua obra no prefácio de 1819, solicitando que antes de tentar entendê-lo há que se conhecer com profundidade as obras principais de Kant, considerando que leitor pode iniciar pelo apêndice, ou seja, pela sua Crítica da filosofia Kantiana.

Janaway observa que o perfil psicológico de Schopenhauer e sua opção pela solidão são pontos marcantes para constituição de sua filosofia.

Schopenhauer não aprendeu em associação com outras pessoas, nem por meio da troca de idéias ou pela atitude de submeter-se a escrutínio. Aprendeu, e escreveu, confiando em seu próprio juízo, tratando as idéias alheias como matéria-prima a ser moldada na forma desejada por ele. Aquilo que não podia usar, Schopenhauer descrevia às vezes como coisa imprestável, com um espirituoso estilo zombeteiro que de modo geral conseguia levar o leitor a ficar de seu lado. Schopenhauer teria conseguido bem menos de si na ausência de uma tal determinação obsessiva, mas essa mesma característica exhibe sua fraqueza compensatória: num filósofo, pode ser uma virtude conceder mais, ter um maior sentido do diálogo e da autocrítica do que ele por vezes exhibe. (JANAWAY, 2003, p. 15)

Neste sentido podemos Schopenhauer foi um filósofo sem público. Sua obra

principal, depois de dois anos de publicada havia vendido apenas cerca de 100 exemplares.

Somente no final da vida, os livros de Schopenhauer ganham certa visibilidade e ele passa a ser reconhecido por sua obra, sobretudo pelos *Parerga e Paralipomena*, que teve sucesso inesperado depois de sua publicação em 1851, de tal forma que a notoriedade do autor espalhou-se pela Alemanha, Inglaterra, França e toda Europa. No final de sua vida o Schopenhauer recebeu visita de filósofos e escritores Franceses interessados em sua filosofia e confessa:

É um verdadeiro conforto na minha velhice ver-me cercado de amigos novos, quando os velhos já desapareceram. A minha satisfação é tanto maior quanto sei que, não a circunstâncias fortuitas, mas à melhor e mais nobre parte do meu próprio Eu, é que devo essas novas amizades. (WEISSMANN, 1980, p. 160)

Esse reconhecimento, fonte de satisfação proveniente de sua obra filosófica, não foi capaz de mudar o comportamento do pensador, pois ele

Apesar de mais acessível e alegre, continua a cultivar bastante seus hábitos solitários. Não recebe todas as visitas que lhe batem à porta. Ainda repete com Kleist: 'Um homem de verdade deve viver longe de seus semelhantes'. Continua a achar que para os indivíduos superiores, o mundo deve constituir-se em convento. 'O que conseguimos ser para o nosso próximo tem limites, o indivíduo acaba sempre só'. E de bom grado repetiria com Confúcio: 'O que o homem superior procura está nele mesmo, e só o que o homem inferior procura, está nos outros.' (WEISSMANN, 1980, p. 160)

Em 21 de setembro de 1860, com 72 anos, morre de: "...colapso pulmonar. Em seu jazigo encontra-se escrito simplesmente: *Arthur Schopenhauer*." (BARBOZA, 2003, p.23).

A compreensão do contexto histórico da produção de Schopenhauer, bem como a análise das características pessoais do autor são, certamente, condições necessárias para análise crítica de sua obra. Os elementos acima elencados são uma tentativa de apresentar questões essenciais para interpretação da sexualidade na obra do filósofo.

2 Ética, legitimação da Vontade e a crítica da razão em Schopenhauer: os bastidores da pós-modernidade anunciada

meu corpo é a OBJETIVIDADE da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade

(MVR I, p. 122 – 123)

2.1 Nada tenho de meus antecessores

Visando estabelecer uma nova e apurada crítica e, sobretudo, preencher lacunas dos estudos atuais sobre educação sexual, procuramos abordar a sexualidade a partir da filosofia de Schopenhauer (1788 – 1860), e sua filosofia pessimista²⁸ calcada na metafísica da vontade (*Wille*). Segundo Reale,

Schopenhauer é contrário tanto ao materialismo (que nega o sujeito, reduzindo-o à matéria), como ao realismo (segundo o qual a realidade externa se refletiria naquilo que está em nossa mente). O mundo como nos aparece em sua imediaticidade, e que é considerado como a realidade em si, na verdade é um conjunto de representações condicionadas pelas formas *a priori* da consciência, que, para Schopenhauer, são o tempo, o espaço e a causalidade. (REALE, 2005, p. 211)

No que diz respeito a sexualidade Schopenhauer afirma, “*nada tenho dos meus predecessores para me valer nem para combater; esse tema se me impôs não pelos livros, mas pela observação da vida, e tomou lugar no conjunto das minhas considerações sobre o mundo*” (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 586, p. 610). O filósofo considera irrelevantes as contribuições de seus predecessores²⁹.

Para Schopenhauer

A vontade se mostra, aqui, independente do conhecimento e funciona cegamente, como uma natureza inconsciente. (...) Devido a isso, os órgãos reprodutores são, adequadamente, o foco da vontade e formam o pólo oposto ao cérebro, que é o representante do conhecimento. (...) Eles são o princípio que sustenta a vida – garantem a vida eterna; por essa razão, eram adorados pelos gregos no *phallus*, pelos hindus no *linga*. (...) Hesíodo e Parmênides diziam, de forma muito sugestiva, que Eros é o primeiro, o criador, o princípio do qual se originam todas as coisas. A relação dos sexos (...) é, na realidade, o invisível ponto central de todos os atos e condutas, e está se deixando entrever em toda parte, apesar dos véus lançados sobre ela. É a causa das guerras e o fim da paz; a base do que é sério e o alvo da pilhéria; a inexaurível fonte do espírito, a chave de todas as ilusões, o significado de

²⁸ O pessimismo schopenhauriano é radicalização da crítica ao mundo e tentativa de compreensão ampla e realista da existência e sua complexidade, bem como um embate direto ao otimismo leibniziano e idealismo hegeliano em voga nos círculos da época.

²⁹ É importante ressaltar que Schopenhauer conviveu com a influência da corrente filosófica denominada, Idealismo Alemão, (Séculos XVIII e XIX), que teve sua origem com o Criticismo de Kant, passando pelo romantismo e alcançando seu auge no Idealismo Absoluto de Hegel (duas vertentes do racionalismo idealista). Por idealismo compreendemos a doutrina fundamentada na primazia da razão sobre as coisas, do sujeito sobre o objeto. O Idealismo afirmava a capacidade racional do sujeito enquanto conhecedor da realidade, ou seja, é pela razão humana que o mundo é descortinado, adquire “existência”. Para Kant a razão não pode conhecer o mundo numérico (ou da coisa em si), mas pode conhecer verdadeiramente o mundo fenomênico. Para Hegel, a razão pode alcançar a totalidade das coisas, é o pensamento que constrói a história, dessa forma a história evolui constantemente por meio da dialética. Para Schopenhauer tanto Kant quanto Hegel supervalorizam a racionalidade humana. Para Schopenhauer é possível que o homem alcance a *coisa em si*, por meio de sua percepção da vontade que tudo move, contudo a Vontade ou *coisa em si* é apenas representação da realidade. Assim o filósofo inaugura a crítica ao Idealismo.

todas as insinuações misteriosas (...) Nós a vemos, a todo instante, sentar-se, como a verdadeira e hereditária senhora do mundo, pela plenitude de sua própria força, no trono ancestral; e de lá, com um olhar de desdém, rir dos preparativos para confiná-la, aprisioná-la (grifo nosso) ou, pelo menos, limitá-la e, sempre que possível, mantê-la escondida, e mesmo assim dominá-la a fim de que ela só apareça como uma preocupação subordinada, secundária, da vida verdadeira. (SCHOPENHAUER, apud DURANT, 1962, p. 300)

Fica explícito na obra de Schopenhauer um processo de desconstrução do ideal de amor romântico. Ele procura no seu projeto metafísico objetivar a primazia da Vontade, pois “*o homem existe apenas, aos olhos de Schopenhauer, na medida em que é um fenômeno da Vontade, uma objetivação da coisa-em-si do mundo, (...)*” Dessa forma, “*se o mundo enquanto fenômeno é representação, o mundo enquanto coisa-em-si será Vontade*” (BRUM, 1998, p. 21). Para Schopenhauer, “*O mundo inteiro dos objetos é e permanece representação, e precisamente por isso é, sem exceção e em toda eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental.*” (SCHOPENHAUER, 2005, p.57).

...a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para o que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo... (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156 -157)

Assim, Schopenhauer propõe uma série de conceitos originais apresentando categorias inéditas na história da filosofia como Vontade (*wille*), representação (*vorstellung*), impulso sexual, desejo (*wunsch*), inconsciente (*bewusstsein*)³⁰.

Estes conceitos estão articulados em um capítulo dos complementos da obra, *O Mundo como Vontade e Representação*, e no excerto dedicado à sexualidade; intitulado, *Metafísica do Amor Sexual*, que trataremos a seguir.

Tal proposição é instigante. Se Schopenhauer é o precursor da reflexão filosófica sobre a sexualidade e inaugura esta discussão na modernidade, qual é a contribuição ética e estética da filosofia pessimista para a análise do amor e da sexualidade? Quais as categorias éticas e estéticas para educação da sexualidade? Quais as contribuições da filosofia da Vontade para compreensão contemporânea de sexualidade? Que concepção educativa está

³⁰ Para Schopenhauer a vontade é a fonte metafísica que move o mundo. O mundo é apenas representação, dessa forma a vontade é a **coisa em si** que Kant julgava inatingível. O impulso sexual e o inconsciente são expressões de uma vontade cega, obscura, soberana e vital que move o mundo.

implícita na obra *Metafísica do amor sexual?* Como a sexualidade é articulada na obra de Schopenhauer?

2.2 Corpo e Vontade

Schopenhauer identifica uma força dinâmica, de caráter alógico e irracional atuante na vida humana. Para ele a verdade está oculta pelas formas do mundo, portanto:

o homem é antes de tudo uma Idéia, uma objetivação da Vontade. Mas é também o momento mais claro e mais perfeito do auto-conhecimento da vontade. É no homem que a vontade chega a se conhecer o mais perfeitamente possível. A imagem do homem é, assim, a imagem mais fiel da vontade. (BRUM, 1998, p. 33)

Schopenhauer rompe com o ideal racionalista do iluminismo, propõe um caminho pautado no volitivo, no pessimismo, no irracional, na vontade e não no controle sistemático, lógico e metodológico da razão, assim rompe com toda tradição filosófica ocidental.³¹

Segundo Barboza,

Indicar, porém, um princípio irracional do mundo e mostrar o papel secundário da razão na natureza humana não significa ser irracionalista; ao contrário, identificar o inimigo pode conduzir a estratégias de combate, que a própria razão fornece quando vislumbra o todo da vida e o conhecimento conduz à redenção e negação desse próprio irracional, como no caso da ascese ou do nirvama budista. Ademais, a sabedoria de vida nos ajuda a enfrentar com prudência a eclosão do irracional na vida prática cotidiana. (2005, p. 10)

Dessa forma, aponta conceitos geradores de uma nova constituição epistemológica, uma nova concepção de sujeito, de mundo e de educação. Ele propõe novas bases para a constituição da subjetividade contemporânea, repensa o mundo, resgata a vontade, *Wille*, e o corpo, *Körper*, como sua principal forma de objetivação. Dessa maneira choca diretamente com o constante posicionamento racional da metafísica cristalizada na tradição filosófica.

O corpo é o ponto de partida necessário para toda representação, é um “objeto imediato”, é a base para todo conjunto de sensações que permite a representação. Nesse contexto, toda atividade racional, ou conceitual torna-se apenas uma representação da representação.

³¹ Rompe com a *Pedagogia* kantiana, com o *Emílio* de Rousseau, com o *Alcebiades* e *A República* de Platão, dando origem a uma abordagem nova da corporeidade e da sexualidade.

Para Schopenhauer,

Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo.(...) O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição. (...), o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação. (...) Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade. (MVR I, p. 119 – 120)

O corpo tem papel fundamental na filosofia de Schopenhauer, visto que é a base de sua teoria do conhecimento. Cada indivíduo é no mundo enquanto é corpo. Dessa forma, se nas filosofias idealistas platônicas o corpo precisava ser superado para compreensão do mundo das idéias, agora ele torna-se elemento *sine qua non*, para compreensão da vontade e das representações. Schopenhauer chama tal falta de *Verdade Filosófica*, e afirma,

A expressão da mesma pode ser dita de diversas maneiras: meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIVIDADE da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade etc. (MVR I, p. 122 – 123)

Schopenhauer apresenta uma identidade entre corpo e vontade, entender o corpo é entender a vontade. E está só pode ser compreendida através do corpo.

A VONTADE, como foi dito, dá sinal de si nos movimentos voluntários do corpo como a essência em si deles (...). Os movimentos do corpo não passam da visibilidade dos atos isolados da vontade, surgindo imediata e simultaneamente com estes(...) todo o corpo não tem de ser outra coisa senão minha vontade que se torna visível... (MVR I, p. 165)

Eis porque Schopenhauer enfatiza a corporeidade na revelação do mundo,

Assim como o homem é ímpeto tempestuoso e obscuro do querer (indicado pelo pólo dos órgãos genitais, como seu foco), e simultaneamente sujeito eterno, livre, sereno, do puro conhecer (indicado pelo pólo do cérebro), assim também, em conformidade com essa oposição, o sol é fonte de LUZ, é condição do modo mais perfeito de conhecimento e, justamente por isso, do que há de mais aprazível nas coisas, e simultaneamente é fonte de CALOR, da primeira condição de qualquer vida, isto é, de todo fenômeno da Vontade em graus mais elevados. Assim, o que o calor é para a vontade, a luz é para o conhecimento. (MVR I, p. 275)³²

Schopenhauer recupera com sua filosofia a possibilidade de conhecimento do *ser em si* (algo que Kant havia caracterizado como impossível). A Vontade é única e está

³² Nota-se o quanto a teoria da vontade em Schopenhauer é preâmbulo para a teoria do inconsciente de Freud.

presente em todas as coisas. Pelo meu corpo tenho acesso a *coisa em si*, pois

se o sentimento íntimo de cada consciência indica uma subjetividade *puramente volitiva* a manifestar-se no mundo por intermédio de motivos, ou causalidade animal, então o íntimo da causalidade em geral não pode ser diferente do íntimo da minha causalidade corpórea, porque a causalidade é uma só: *portanto, o íntimo dos outros corpos possui a mesma raiz que o íntimo de meu corpo – logo, o íntimo dos outros corpos é Vontade*. É a chamada conclusão analógica. (BARBOZA, 2003, p. 32-33)

Pela conclusão analógica, o corpo é resgatado na filosofia de Schopenhauer como base para qualquer filosofia ou qualquer conhecimento. Somente no corpo há possibilidade de formação do indivíduo, e tal constituição dá-se a partir de uma única representação, ou seja, a de seu próprio corpo, pois “*o sujeito que conhece é indivíduo exatamente em sua referência especial a um corpo que, considerado fora de tal referência, é apenas uma representação igual a qualquer outra*” (MVR I, p. 123). Nota-se que a relação entre Vontade e corpo não traz aqui nenhum valor moral, é apenas um fato. A Vontade é consubstanciada no corpo e percebida por ele.

Mas o que é a Vontade na obra de Schopenhauer? Por certo, este é um conceito fundamental para compreensão do autor.

Vontade e vontade de viver são a mesma e única coisa na obra de Schopenhauer. Para ele o homem existe apenas na medida em que é um fenômeno da Vontade, uma objetivação da coisa-em-si do mundo, isto é, a Vontade.

No sistema de Schopenhauer, a vontade é a raiz metafísica do mundo e da conduta humana; ao mesmo tempo, é a fonte de todos os sofrimentos. Sua filosofia é, assim, profundamente pessimista, pois a vontade é concebida em seu sistema como algo sem nenhuma meta ou finalidade, um querer irracional e inconsciente. Sendo um mal inerente à existência do homem, ela gera a dor, necessária e inevitavelmente, aquilo que se conhece como felicidade seria apenas a interrupção temporária de um processo de infelicidade e somente a lembrança de um sofrimento passado criaria a ilusão de um bem presente. Para Schopenhauer, o prazer é momento fugaz de ausência de dor e não existe satisfação durável. Todo prazer é ponto de partida de novas aspirações, sempre obstadas e sempre em luta por sua realização: “Viver é sofrer” (CACCIOLA, 1988, p. XI)

A Vontade, por sua vez, é obscura e atua em todo ser existente. Segundo Brum, ela se objetiva seguindo uma regra geral: a vida se eleva em direção a maior individualidade, isto é, ao homem. O mundo visível é constituído pelos vários graus de objetivação da Vontade una e indivisível. A Vontade é a mesma atuando em todas as coisas. Dessa forma,

O homem é, portanto, em Schopenhauer, antes de tudo uma Idéia, uma objetivação da Vontade. Mas é também o momento mais claro e mais perfeito do autoconhecimento da vontade. É no homem que a vontade chega a se conhecer o mais perfeitamente possível. A imagem do homem é, assim, a

imagem mais fiel da vontade. (BRUM, 1998, p. 33)

Diante de tal cenário, a Vontade é o princípio metafísico de todas as coisas, é a objetivação da coisa-em-si do mundo, que move todas as coisas. O mundo é, portanto apenas representação, aparência e fenômeno impulsionado pela Vontade e em permanente estado de destruição, numa “*luta íntima da Vontade*”.

A vida humana, por sua vez é o ápice da Vontade, contudo é também sofrimento, pois a existência oscila entre o sofrimento e o tédio. Segundo Brum,

A teoria do desejo como falta é um ponto célebre da doutrina schopenhauriana. Ligando toda satisfação a um estado anterior de insatisfação ou de necessidade, Schopenhauer coloca o sofrimento no âmago do desejo. O homem só deseja a partir de uma privação, de uma necessidade. O prazer é apenas a satisfação de um desejo que nasce de uma carência. O desejo humano e seu corolário, o prazer, são dominados pela falta. (BRUM, 1998, p. 37)

O homem tem consciência do sofrimento do mundo. É no homem que o sofrimento é mais evidente, dessa forma o ser humano não é livre para fazer escolhas, visto que sempre agirá determinado pela Vontade, e mesmo quando pensa agir pela razão, apenas consegue repetir de forma inteligível o que é um desejo cego da Vontade.

2.3 O Fundamento da Moral

A partir da compreensão do mundo enquanto Vontade e Representação Schopenhauer fundamenta sua ética³³. Embora Schopenhauer desvincule as discussões sobre ética e sexualidade, a compreensão da ética no pensamento do filósofo poderá servir de elemento norteador para uma abordagem educativa da sexualidade.

Na introdução da obra, *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer pede ao leitor “*a liberdade de expressão (paresia), ao lado do direito de duvidar de tudo*” (SFM, p. 6). Com esta premissa lança o propósito de responder a questão da Sociedade Real Dinamarquesa, acerca da fonte e fundamento da moral na consciência imediata, ou em algum outro princípio do conhecimento. Tal questão tem como ponto de partida a análise e refutação de alguns elementos da *Crítica da Razão Prática* de Kant, e declara

Confesso o prazer especial com que ponha mãos à obra agora para retirar da moral seu amplo encanto e declaro francamente minha intenção de demonstrar que a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições

³³ O tema da ética é amplamente desenvolvido por Schopenhauer no Livro IV de *O Mundo como Vontade e Representação* e na obra *Sobre o Fundamento da Moral*.

injustificadas, infundadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido. Com isso, a moral é de novo entregue à sua total perplexidade (...). (SFM, p. 16)

Para Schopenhauer (SFM, p. 19) o grande mérito de Kant³⁴ foi livrar a ética do eudemonismo, ou seja, desvincular ética de felicidade, como se esta fosse consequência daquela. Porém, Kant (2001) ao afirmar que a filosofia prática não trataria daquilo que acontece, mas sim daquilo de deve acontecer, mesmo que nunca aconteça; abre espaço a crítica schopenhauriana. Pois “*Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece?*” (SFM, p. 23).

Tais questões demonstram a falácia kantiana do *printitio principii*, ou seja, Kant atesta a existência de leis morais puras, e depois de tal suposição constrói o imperativo categórico *Du sollt (Tu debes)*. A questão posta por Schopenhauer é, como compreender uma lei moral necessariamente absoluta, contudo sem qualquer tipo de prova? Tal proposição é meramente teológica e se embasa numa moral que ordena a exemplo do decálogo mosaico.

Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente hipotético e jamais, como ele afirmou, categórico. Se tais condições forem abstraídas, o conceito de dever fica vazio de sentido. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma *contradictio in adjecto*. (SFM, p. 27)

Dessa forma, a obrigação ou dever são conceitos fundamentais da ética kantiana, e só adquirem sentido se relacionados a um castigo ou recompensa. Se Kant por um lado expulsa o *eudemonismo* (moral para felicidade) de seu sistema por um lado, por outro se esgueirou no conceito do “*Soberano Bem*”, ou seja, buscou uma “*significação eterna do comportamento humano que se estende para fora, acima dos fenômenos*” (SFM, p. 28), repousando sob pressupostos teológicos ocultos.

Para Schopenhauer (SFM, p. 34), Kant fez a maior descoberta da metafísica, ou seja, a distinção entre *a priori* e o *a posteriori* no conhecimento humano, colocando lado a razão e a empiria. Contudo, o problema é que com relação a ética Kant rejeita a empiria e fundamenta-se na razão pura, buscando uma proposição sintética *a priori*, ou seja, “*conceitos que não tem nenhum conteúdo na experiência externa ou interna, que são, portanto, puras cascas sem caroço, é que devem ser o fundamento da moral*” (SFM, p. 35),

³⁴ Embora Schopenhauer reconheça o mérito de Kant, ele afirma que o filósofo de Königsberg de fato cria uma teologia moral (SFM, p. 22)

portanto Kant firma-se sobre a necessidade absoluta da lei moral, que para Schopenhauer é puro idealismo.

Schopenhauer questiona,

A este conceito preconcebido do apriorismo e da purificação de todo empírico, indispensáveis para a fundamentação da moral, liga-se estreitamente uma segunda representação favorita de Kant. A saber, o princípio moral a ser estabelecido, que tem de ser uma proposição sintética “a priori” de mero conteúdo formal e, portanto, coisa só da pura razão, deve valer não apenas para seres humanos, mas para todo ser racional possível e “só por isso”, portanto, de passagem e *per accidens* (por acaso) também para os homens. Por isso, ele se baseia na razão pura (que nada conhece senão a si mesma e ao princípio de contradição) e não em qualquer sentimento. Essa razão pura não é pois tomada aqui por uma força de conhecimento do ser humano – que é só o que ela é -, mas hipostasiada como algo que se mantém por si mesmo sem nenhum direito e para o mais pernicioso exemplo e precedente; para prová-lo, nossa atual época filosófica nociva pode servir. Entrementes, este estabelecimento da moral como não sendo para o homem como ser humano, mas para todo ser racional, é um assunto tão caro a Kant e uma representação tão predileta dele, que não se cansa de repeti-la em toda ocasião. (SFM, p. 36-37)

E segue ironizando – “*Não se pode evitar a suspeita de que Kant teria aí pensado um pouco nos queridos anjinhos ou que tivesse contado com sua ajuda para a persuasão do leito*”. (SFM, p. 37)

Dessa forma, Schopenhauer critica Kant e seu apriorismo, visto que todo “a priori” é também fenômeno, pois as idéias são representações das representações do mundo, e não a *coisa-em-si*. Portanto, a lei moral da filosofia prática, é apenas uma forma de fenômeno que deixa intocado o *ser em si* das coisas, e o “dever” do imperativo categórico Kantiano é pautado numa moral de escravos que parte de premissas puramente teológicas.

Para Schopenhauer o problema da ética segue sem resposta, e todos os moralistas seguem buscando a resposta para a expressão mais fácil e pura de todas, a saber: “*Neminen laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*” [não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!]. Esta é propriamente a frase que todos os doutrinadores de moral esforçam-se por fundamentar (...)” (SFM, p. 44).

Se Kant apóia-se na legalidade da moral, ou seja, no pressuposto de que a lei moral é um imperativo, Schopenhauer por sua vez criticará dois pontos essenciais desse pressuposto,

A censura se coloca, em primeiro lugar e diretamente, à fundamentação da moral dada por Kant é que esta origem da lei moral é impossível em nós porque pressupõe que o homem chegue, por si só, à idéia de procurar e de

informar a respeito de uma lei para sua vontade, de ter de submeter-se a ela e conformar-se com ela. (...) Temos de nos lamentar pelo fato de que puros conceitos abstratos “a priori”, sem conteúdo real e sem qualquer tipo de fundamentação empírica, nunca poderiam pôr em movimento pelo menos os homens: de outros seres racionais não posso falar (...). O segundo erro é portanto a falta total de realidade e por isso de efetividade possível. (SFM, p. 50-52)

Schopenhauer não poupa críticas a razão prática kantiana³⁵, para ele o imperativo não é categórico, mas apenas hipotético, e por isso, busca destruir o fundamento moral de Kant para proposição de sua filosofia. Este é o ápice da crítica a moral kantiana e a largada para discussão moral da pós-modernidade³⁶. E prossegue,

Portanto, a razão prática com seu imperativo categórico mostra-se na escola kantiana cada vez mais como um fato hiperfísico, como um templo délfico na mente humana, de cujas obscuras palavras sagradas oraculares anuncia-se, de modo infalível, infelizmente não o que acontecerá, mas sim o que deve acontecer. (SFM, p. 56)

Diante de tais proposições, uma vez refutado os fundamentos a moral propostos por Kant, sob que categoria a moral se manterá?

Schopenhauer apresenta uma visão cética e demonstra que nem o bem nem o mal existem na natureza e que tais juízos são fruto da mente humana. A lei pode, dessa forma, coagir as pessoas ao comportamento moralmente convencional, mas jamais poderá gerar a caridade e o bem agir. Embora não encontremos uma filosofia política estruturada na obra de Schopenhauer, o filósofo apresenta uma argumentação para uma análise da honestidade e da justiça e suas relações com o capital, que apresentamos abaixo como ilustração e preâmbulo da proposição de um fundamento para moral,

Pois, admitindo-se que existam os motivos morais puros da honestidade, eles só poderiam, na maioria das vezes, depois de um largo desvio, encontrar sua aplicação na propriedade civil. Ou seja, eles poderiam, primeira e diretamente, basear-se apenas no direito natural, mas só mediatamente no direito positivo, enquanto aquele fosse o fundamento deste. O direito natural, porém, não responde por nenhuma propriedade, a não ser aquela que é ganha com trabalho e com cujo ataque seriam também atacadas as forças do proprietário aí empregadas, que lhes seriam, portanto roubadas. Condeno a teoria do direito do primeiro ocupante, mas não posso aqui, todavia, proceder à sua refutação. Toda propriedade fundada no direito positivo deve, mesmo que através de tantos termos médios, basear-se por fim e como primeira fonte no

³⁵ Na obra *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer não critica apenas Kant, mas também os kantianos como Fichte. As observações de Schopenhauer tem uma acidez tremenda, de tal forma que ele ridiculariza Fichte, qualificando-o como “*filosoficamente tosco e não instruído nos elementos do conhecimento filosófico*”, escreve, “*Se na ética de Kant pode-se farejar um certo pedantismo moral, então, em Fichte, a mais ridícula pedanteria moral fornece uma rica matéria para sátira*” (SFM, p. 103).

³⁶ Não é nosso objetivo aqui discutir o conceito de modernidade e pós-modernidade, ressaltamos apenas o fato de que há uma proposição moral originária que se estenderá até a filosofia contemporânea.

direito natural de propriedade. Mas quão longe dista, na maioria dos casos, nossa propriedade civil daquela fonte originária do direito natural! Na maioria das vezes, tem com esta uma conexão bem difícil ou, até mesmo, indemonstrável: nossa propriedade é herdada, adquirida pelo casamento, ganha na loteria ou, mesmo quando não é assim, não é de fato adquirida com o próprio trabalho e suor do rosto, mas com pensamentos e idéias astutas, por exemplo, na especulação, e também através de idéias tolas que, por intermédio do acaso, o *deus eventus* coroou e glorificou. Em poucos casos ela é propriamente fruto da fadiga e do trabalho efetivos e, mesmo então, este é apenas espiritual como o dos advogados, médicos, funcionários e professores que, de acordo com o olhar dos homens rudes, parece custar pouco esforço. É preciso uma cultura significativa para reconhecer em tal propriedade o direito ético e, por conseguinte, respeitá-la por puros impulsos morais. De acordo com isso, muitos consideram em silêncio a propriedade dos demais como possuída apenas em virtude do direito positivo. Encontram por isso meios de arrebata-la por meio do uso e, até mesmo, só em virtude da virada das leis. Assim não vêem nisto nenhum inconveniente, pois lhes parece que aqueles que perderam pelas mesmas vias aquilo que anteriormente ganharam, e vêem suas próprias reivindicações como tão bem fundamentadas quanto a dos proprietários anteriores. A partir deste ponto de vista, entrou na sociedade civil o direito dos mais espertos no lugar do dos mais fortes. Entretanto, o rico é, muitas vezes, de uma retidão inquebrantável, porque se afeiçoa de todo o coração a uma regra e mantém uma máxima em cuja observância repousa toda a sua propriedade, junto com o muito em que excede aos demais, pois crê com toda a honestidade no princípio *suum cuique* [a cada um o seu] e não se afasta dele. (SFM, p. 111-112)

Schopenhauer contrapõe a visão cética - que não vê fundamentação “*a priori*”, nem dogmática para a consolidação da moralidade burguesa – a consciência moral regida pelo remorso, ou temor aos deuses, ou ainda pelo costume.

Há de fato uma tal dependência objetiva na confiança e na fé, com a decisão de mantê-las sacramento, que repousa apenas no fato de que a confiança é o fundamento de todo trânsito livre entre os homens, da boa ordem e da posse segura e que por isso ela é favorável a nós próprios, devendo ser neste aspecto mantida até mesmo com sacrifício, como quando se investe alguma coisa num bom terreno. No entanto, a honestidade assim julgada, via de regra, só se encontra em pessoas abastadas ou que pelo menos dedicam-se a um trabalho lucrativo e, mais que todos, nos comerciantes, que têm a mais nítida convicção de que o comércio tem seu suporte indispensável na confiança e no crédito mútuos; também por isso é a honra comercial muito especial. Em contrapartida, o pobre que se vendo por pouco e que se vê condenado, por causa da desigualdade de posses, à penúria e ao trabalho pesado, enquanto outros vivem diante de seus olhos em abundância e em ociosidade, bem dificilmente reconhecerá que no fundamento desta desigualdade esteja uma desigualdade correspondente de mérito e de ganhos honestos. Quando porém ele não o reconhece, de onde deve tirar o puro impulso ético para a honestidade que o impede de estender a mão para a abundância alheia? Na maioria das vezes é a ordem legal que o segura. Mas, se surgir alguma vez a rara ocasião em que ele, protegido diante do efeito da lei, possa sacudir o peso opressor da penúria, que a visão da abundância alheia torna ainda mais sensível, e pôr-se também de posse dos bens tão invejados, o que segurará sua mão? Dogmas religiosos? Raramente a fé é tão firme. Um puro motivo moral para a justiça? Talvez em casos isolados, mas, na maioria das vezes, será a preocupação pelo bom nome e pela honra civil, o perigo evidente de ser

expulso da loja maçônica da gente honesta que segue a lei da integridade e que, de acordo com isso, partilhou entre si e administrou a propriedade em toda a face da Terra, o perigo de ser por toda a sua vida, em consequência de um único ato desonesto, um pária da sociedade civil, alguém em quem ninguém mais confia, de cuja companhia todos fogem e para quem, por isso, todo o progresso está cortado, isto é, com uma palavra, “um sujeito que roubou” e a quem se aplica o ditado: *quem rouba uma vez é um ladrão por toda a vida*. (SFM, p. 112-113)

O texto supracitado demonstra uma análise da lógica do capital e seus impactos na moralidade. Schopenhauer lança uma crítica a moralidade burguesa, claramente articulada para manutenção do capital e não para valores idealistas.

O filósofo busca as motivações para a moralidade e chega ao egoísmo (motivação antimoral) enquanto ímpeto para a existência e o bem-estar. Assim o egoísmo é o ponto de partida de todo agir humano, é consequência de nossa raiz animal, contudo a maldade ou a crueldade vão além do egoísmo e se expressa de maneira diabólica.

Diante do egoísmo e da maldade há possibilidade de que o ser humano aja segundo critérios dotados de valor moral. Para Schopenhauer somente a ação desinteressada poderá chegar a nobreza moral e a generosidade. Alguns axiomas são adotados por Schopenhauer para análise da motivação moral genuína, a saber:

1. nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente, assim como uma pedra não pode mover-se sem um choque ou impulso suficiente;
2. ainda menos uma ação para a qual se apresenta para o caráter do agente, um motivo suficiente pode não se efetuar se um contramotivo mais forte não tornar necessária sua cessação;
3. o que move principalmente a vontade é o bem-estar ou o mal-estar, tomados no sentido mais amplo da palavra, como também inversamente bem-estar e mal-estar significam “de acordo ou contra uma vontade”, portanto todo motivo tem de se referir ao bem-estar e ao mal-estar;
4. conseqüentemente, toda ação refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último;
5. este ser é: ou o próprio agente, ou um outro ser, que, portanto, participa da ação passivamente, pois ela acontece para seu dano ou para seu proveito e alegria;
6. toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta;
7. tudo o que aqui foi dito das ações vale igualmente para as omissões de tais ações, para as quais existem motivos e contramotivos;
8. em consequência das explicações dadas nos parágrafos precedentes, egoísmo e valor moral simplesmente excluem-se um ao outro. Se uma ação tiver um fim egoísta como um motivo, então ela não pode ter valor moral, então um fim egoísta não pode ser seu motivo imediato ou mediato, próximo ou longínquo;
9. de acordo com a eliminação total dos pretensos deveres para com nós

mesmos, efetuada no parágrafo 5, a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas. (SFM, p. 132-133)

A partir destas premissas Schopenhauer apresenta 3 motivações fundamentais para as ações humanas: “a) *egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado)*; b) *maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade)* e c) *compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)*. (SFM, p. 137).

Schopenhauer apresenta a compaixão como princípio de toda ação moral. É pela compaixão que os seres humanos são capazes de promover o reto agir. Ressalta-se que compaixão é o mesmo que “sofrer com”, ou seja, uma vez que todos os seres humanos padecem igualmente das dores do mundo, o reto agir consiste em minimizar o sofrer de outrem, sem qualquer interesse egoísta.

Pois a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística. Quem está cheio dela não causará seguramente dano a ninguém, não prejudicará ninguém, não fará mal a ninguém, mas, antes, sendo indulgente com todos, a todos perdoará e a todos ajudará, quanto puder, e todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade. (SFM, p. 171)

Com relação a força da lei, Schopenhauer nota que esta somente se dá por força de coerção e não promove necessariamente adesão dos indivíduos. A moralidade dessa forma é inata³⁷, da mesma forma que o caráter que conduzirá cada pessoa na vida em sociedade.

Por meio dos motivos pode-se forçar a legalidade, não a moralidade. Pode-se transformar a ação, mas não o próprio querer, ao qual somente pertence o valor moral. Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo. O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária. Pode-se mostrar ao egoísta que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; aos malvados, que o causar sofrimento ao outro pode trazer maiores sofrimentos para ele. Mas não se pode dissuadir ninguém do próprio egoísmo e da própria maldade, tanto quanto dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos (...). A essência fundamental, o decisivo, tanto no campo moral como no intelectual e no físico é o inato; em toda a parte a arte só pode auxiliar. Cada um é aquilo que é, como que por “graça divina”, por *jure divino*, por *theia moira* [escolha divina]. (SFM, p. 198-199)

Schopenhauer usa a citação do *Fausto*, de Goeth,,

No fim sereis sempre o que sois/ Por mais que os pés sobre altas solas
coloqueis/ E useis perucas de milhões de anéis/ Haveis de ser sempre o que
sois [GOETH, Fausto I, versos 1806 – 1809]

³⁷ A educação nesse contexto apenas colabora para o desenvolvimento do caráter. A educação não será capaz de mudar a essência do ser humano, esta é herdada da natureza e não se altera. Nesse sentido a educação é importante enquanto processo coercitivo da sociedade, mas de forma alguma transformará os indivíduos.

As proposições de Schopenhauer no campo moral abrem uma perspectiva filosófica originária, e por que não, basilar para o pensamento contemporâneo. Compreende-se que Schopenhauer de certa forma inaugura uma nova reflexão acerca da moral e da sexualidade, de tal forma que o filósofo torna-se um divisor de águas, um referencial paradigmático para toda filosofia posterior. Segundo Barboza,

(...) Schopenhauer, está na base do pensamento contemporâneo. Ora, se ele abre o horizonte para as filosofias do impulso como a de Nietzsche e a psicanálise de Freud, então em vez de dizer que os pilares do pensamento contemporâneo são Nietzsche, Freud e Marx, como o quer Foucault, talvez mais acertado seria dizer que esses pilares são Schopenhauer e Marx (grifo nosso). Sem o primeiro a filosofia da Vontade de poder e a psicanálise seriam impensáveis. Há na base desse edifício do saber contemporâneo, dois grandes desmascaradores da condição humana, um no plano econômico, que envolve a luta de classes, outro no plano metafísico-imanente, que envolve a auto-discórdia essencial do em si, a Vontade cega e irracional, que se espelha em luta de todos contra todos. Os dois diagnosticam o que há de mais real do mundo como um mal radical – que se exprime em luta de classes ou de indivíduos, na exploração e uso violento do semelhante sob diversas formas – e não estão contentes com ele: elogiam a sua supressão/superação (Aufhebung), um pela via da revolução política, que conduziria a um reino da liberdade, outro pela via da supressão da individualidade, a viragem individual que é a negação da Vontade, liberdade no místico. E aqui entra em cena outro aspecto de peso do pensamento de Schopenhauer: foi o primeiro filósofo do Ocidente a propor uma intersecção visceral entre a filosofia oriental (budismo, pensamento vedanta) e a filosofia ocidental de inspiração platônico-kantiana. (BARBOZA, 2005, p.12)

Assim, Schopenhauer aproxima o oriente do ocidente e traz uma série de discussões filosóficas que geraram desdobramentos na obra filosófica e artística posterior, como por exemplo, em Nietzsche, Heidegger, Horkheimer, Wittgenstein, Freud, Wagner, Mann, entre outros.

Enfim, a análise do pessimismo e da moral da compaixão de Schopenhauer não parece motivar a falta de esperança, violência, niilismo, ao contrário sinalizam o rigor crítico do filósofo e propõe um novo direcionamento a para a História da Filosofia Ocidental.

A ética de Schopenhauer não está, contudo, presa a noção de “dever”, Schopenhauer rejeita as formas imperativas de filosofia que são, para ele, formas de coerção. Sua ética não se apóia em mandamentos, antes na noção de que a contemplação da verdade é o caminho de acesso ao bem. Para Schopenhauer, o egoísmo, que faz do homem o inimigo do homem, advém da ilusão de vontades independentes que afirmam seus ímpetos individuais. A superação do egoísmo somente seria possível mediante o conhecimento da natureza única universal da Vontade. Como consequência moral do desaparecimento de sua individualidade, o homem pode tornar-se bom; ao espírito de luta contra os semelhantes segue-se o espírito de simpatia. Libertado, pela etapa ética, o homem atinge o princípio que é o fundamento

de toda verdade moral: “Não prejudiques pessoa alguma, sê bem com todos”
(CACCIOLA, 1988, p. XII)

Nota-se que para Schopenhauer a existência é um drama, onde a moral só pode se fundamentar na compaixão. Schopenhauer valoriza a metafísica, porém em momento algum se afasta da imanência, pois compreende que o ser humano está imerso na existência. O mundo metafísico numismático, (uma espécie de moeda de 2 faces) onde há a representação consciente e ao mesmo tempo uma forma obscura, existencial, ou seja, a Vontade.

Schopenhauer é o filósofo que aponta os bastidores da filosofia contemporânea, ele é original em sua produção. Não foi compreendido em sua época, pois sua produção apontava rupturas e transformações. Ele é o filósofo da encruzilhada, é um ponto de inflexão, talvez o último clássico, como ele mesmo afirmava, ou quem sabe o primeiro contemporâneo destes tempos hipermodernos. A análise crítica de Schopenhauer, a decifração do enigma do mundo, a metafísica da vontade, e o pessimismo, são apontamentos para a filosofia posterior, de tal forma que Schopenhauer torna-se uma espécie de “*métre*” da modernidade.

Schopenhauer é filho de seu tempo, contudo torna-se um profeta que denuncia as contradições do iluminismo, ele é a consciência trágica do capitalismo instalado que denuncia o otimismo das teleologias históricas, e a suposta soberania da razão.

A filosofia de Schopenhauer é neste sentido eminentemente humanista, ao questionar o sentido teleológico da existência, a perguntar sobre quem é o homem e qual seu papel no mundo. A eudemonologia e a moral do “como se” são fonte para nossa análise crítica da sociedade e da educação.

Capítulo III - A lição de Schopenhauer sobre a ética sexual centrada na Vontade: possibilidades revolucionárias, proposições reformistas ou ardis lógicos da ordem?

No terceiro capítulo pretendemos demonstrar a originalidade do pensamento de Schopenhauer e suas implicações éticas para a proposição de uma educação sexual.

Após analisar as questões elementares do pensamento do filósofo será possível o estudo da *Metafísica do Amor Sexual*, ou seja, o estudo do núcleo original da obra de Schopenhauer.

No livro quarto, do *Mundo como Vontade e Representação: Complementos*, Schopenhauer analisa a existência dos indivíduos desde o ponto de vista da vontade de viver. Tal análise atinge seu ápice nos capítulos 41 a 45, onde o autor aponta a predominância da espécie sobre a irrelevância dos indivíduos.

Respectivamente, os capítulos tratam sobre, a morte e sua relação com o caráter indestrutível de nosso ser em si; a vida da espécie; herança das qualidades, e, por fim, metafísica do amor sexual e a afirmação da vontade de viver.

Para Schopenhauer a vida e a morte são irrelevantes e fictícias. A individualidade só tem valor na medida em que é condição e meio para conservação da espécie. Não há nenhum fundamento racional para que o homem tema a morte, assim como também não há por que temer o tempo anterior a nossa existência.

Conforme apresenta Santa Maria, no Prefácio dos *Complementos do Mundo como Vontade e Representação*,

A imortalidade não se encontra na individualidade – que é meramente fenomênica – sim em nosso ser em si, a vontade de viver, que se objetiva na espécie. O indivíduo como tal é efêmero; porém em si mesmo é eterno, porque sua eternidade é a da vontade que constitui seu ser verdadeiro. (SANTA MARIA, 2003, p. 21)

Diante do centro das reflexões sobre a sexualidade de nosso estudo e quiçá o centro da obra de Schopenhauer, explicitaremos as bases da *Metafísica da Amor sexual* analisando suas potencialidades emancipatórias e limitações.

1 O caráter estratégico da sexualidade no pensamento schopenhauriano

A natureza conhece somente o físico, não o moral: inclusive entre ela e a moral há um claro antagonismo. Seu único fim é a conservação do indivíduo porém em especial a espécie, na maior perfeição possível. (MVR II, p. 618, p. 647-648)

1.1 A soberania da Vontade no amor sexual

A análise da metafísica do amor sexual brota de um fato ímpar, a vida da espécie. Para Schopenhauer a vida da espécie é o elemento equivalente a idéia platônica, ou seja, é aquilo que antecede toda e qualquer objetivação. Por isso,

O ser em si de cada ser vivente se encontra todo em sua espécie, porém esta por sua vez somente tem sua existência nos indivíduos. Ainda que a vontade somente alcance a autoconsciência no indivíduo, pode dizer, não se conhece imediatamente, mas que como indivíduo, surge a profunda consciência de que é na espécie onde seu ser se objetiva, e que para o indivíduo os assuntos da espécie enquanto tal, ou seja, as relações sexuais, a procriação e a manutenção da prole, são sem comparação mais importantes e urgentes que todos os demais. (MVR II, p. 563, p. 584)

A Vontade pode ser considerada a raiz da árvore, ou seja, aquilo que dá vida, que suga os nutrientes da seiva da vida. Sob o ponto de vista fisiológico, “*os genitais são a raiz e a cabeça são a copa*” (MVR, p. 563; p. 584), da árvore que é o ser humano.

Ao valorar os genitais como a raiz que suga a seiva da vida, o filósofo antecipa Freud e apresenta a vitalidade humana, profundamente relacionada a capacidade reprodutiva e energia sexual. Para ele, o fim da vitalidade do cérebro coincidirá necessariamente com a decrepitude dos genitais³⁸.

(...) a máxima vitalidade do cérebro, assim como sua decrepitude, se dão ao mesmo tempo que a dos genitais e estão relacionadas com eles. O instinto sexual é visto como o impulso interno da árvore, do qual brota a vida do indivíduo como uma folha que se nutre da árvore e contribui para alimentá-lo: por isso aquele instinto é tão forte e procede do fundo de nossa natureza... (MVR, p. 564, p 585)

³⁸ Na Índia o *Lingam* e *Yoni* são os símbolos da espécie e sua imortalidade. Shiva, o deus da destruição e da vida é adorado no símbolo dos genitais, o culto de Shiva é o culto dos órgãos sexuais. Destruição e vida são representadas pelo mesmo Deus. A analogia entre extremos pode ser vista também nos gregos com *Poros* (recurso) e *Penia* (pobreza)

Para Schopenhauer o indivíduo caminha para a morte a partir do momento em que perde sua capacidade de reprodução. Castrar o indivíduo é o mesmo que arrancar-lhe a possibilidade de continuação da espécie, deixando que ele caminhe sozinho, sem continuação. Sem a reprodução o indivíduo não perdura, e a espécie inteira está comprometida. Pelo impulso sexual há uma espécie de retroalimentação da energia vital no ser humano. Este é o caráter mais profundo e animal da conservação da espécie, que o homem há de cumprir guiado por sua natureza, pois,

(...) a vontade não necessita ser guiada sempre pelo conhecimento mas, assim que decidido em sua espontaneidade, esse querer se objetivará por si mesmo no mundo da representação (MVR II, p.565, p. 586)

O mundo é essencialmente Vontade, e todos os fenômenos são representações. Schopenhauer demonstra o caráter soberano da Vontade sobre a razão e sobre o conhecimento humano.

O agir soberano da Vontade gera, portanto “*pulsações daquela forma (Idea, eidos, species)*” (MVR II, p.565, p. 586). Dessa forma, o desejo sexual tem um caráter distinto dos demais desejos, visto que é o mais poderoso de todos eles, e mais determinante do que qualquer outro. É “*o mais admirável dos instintos artesãos e sua obra a mais assombrosa*” (MVR II, p. 566, p. 587).

O desejo sexual é dessa forma a consubstanciação da Vontade, é sua forma de atuação mais concreta no mundo da representação. Assim,

A tudo isto responde o importante papel que joga a relação sexual (grifo nosso) no mundo dos homens, onde é o invisível centro de todo trabalho e ação, e é transparente para todas as partes a pesar de todos os véus que são lançados sobre ela. É a causa da guerra e o fim da paz, o fundamento dos assuntos sérios e o objetivo da diversão, a inesgotável fonte de piadas, a chave de todas as indiretas e o sentido de todas as insinuações secretas, de todas as proposições implícitas e todos os olhares roubados; constitui os anseios e ilusões dos jovens e, com frequência, também dos velhos, a idéia fixa do impudico e o sonho que sempre se volta contra a vontade do honesto, a matéria que sempre se presta às risadas, precisamente porque se baseia na mais profunda seriedade. Porém, o assunto mais picante e divertido do mundo é o assunto principal de todos os homens, mantido em segredo e ostensivamente ignorado na medida do possível. Porém, de fato vemos que a cada instante, em sua condição de verdadeira senhora do mundo como sucessora, desde sua onipotência se senta em seu trono herdado; e daí com seu olhar burlesco dá risada das medidas tomadas para reprimi-la, encarcerá-la ou ao menos limitá-la e mantê-la completamente oculta; ou, se não, dominá-la de modo que adote a aparência de ser um simples assunto acessório e subordinado a vida. (MVR II, p. 566-567, p. 588)

A relação sexual enquanto instinto sexual é de fato para Schopenhauer o

verdadeira “*sucessora*” da Vontade. Ela é a senhora do mundo. O amor sexual é neste sentido a melhor expressão da Vontade metafísica. Todos os desdobramentos da *metafísica do amor sexual* nada mais são, do que desdobramentos do instinto sexual, concretizado na relação sexual e nos genitais. A Vontade é, portanto, a senhora do mundo, soberana e livre, por mais que a sociedade e a cultura tentem enclausurá-la. A onipotência da vontade sexual demonstra a onipotência da vontade metafísica, elas são uma única e mesma coisa e atuam sobre todas as representações. Schopenhauer afirma que,

Tudo isto concorda com o fato de que o instinto sexual é o núcleo da vontade de viver e, com ele, a concentração de todo querer; por isso no texto denominei os genitais como o foco da vontade. Até se podia dizer que o homem é impulso sexual levado a concreção (grifo nosso); porque seu nascimento é um ato de copulação e esse ato é também o desejo de todos seus desejos; e somente esse impulso perpetua e mantém em conexão todos seus fenômenos. A vontade de viver se manifesta sobre tudo como tendência a conservação do indivíduo; porém este não é mais que um patamar na tendência a conservação da espécie, e esta última terá que ser muito mais veemente na medida em que a vida da espécie supere a duração, extensão e valor do que a do indivíduo. Por isso o instinto sexual é a mais perfeita manifestação da vontade de viver, seu tipo mais claramente expressado; e com isso concorda plenamente tanto ao nascimento do indivíduo a partir dele como seu primado sobre todos os demais desejos do homem natural. (MVR II, p. 567, p. 588)

Schopenhauer valoriza dessa forma, o impulso sexual e o uso dos órgãos genitais, a dimensão fisiológica, enquanto foco do desejo, que dirigido a um indivíduo determinado gera a satisfação plena com sensação de felicidade.

Do ponto de vista fisiológico, Schopenhauer afirma que a vontade objetivada, no organismo humano tem um ápice: o esperma.

o esperma é a secreção das secreções, no organismo humano, a quintessência de todos os jogos, o resultado último de todas as funções orgânicas; e nele temos uma nova prova de que o corpo é somente a objetividade da vontade, ou seja, a vontade mesma sob a forma de representação. (MVR II, p. 576, p. 589)

Assim, o corpo, os desejos do corpo e as conseqüências de seus desejos demonstram nada mais do que a objetivação da Vontade. Dessa forma, Schopenhauer proporá uma análise do amor sexual, buscando as bases metafísicas do amor humano e as motivações profundas de todo amor romântico.

2 A metafísica do amor sexual. Confluências éticas e estéticas

A morte, a vida da espécie, a herança das qualidades, a metafísica do amor sexual e a afirmação da vontade de viver são múltiplas facetas de uma totalidade subordinada no livro IV dos *Complementos do Mundo como Vontade e Representação*.

A análise que seguirá trata-se do desfecho de tal trama. A metafísica do amor sexual é o ápice da reflexão schopenhauriana sobre o amor, visto que é neste excerto que o filósofo desmistifica o amor romântico e apresenta a finalidade última de todo amor.

2.1 Confluências estéticas

Schopenhauer toma como ponto de partida de sua *Metafísica do amor sexual* os relatos acerca do amor contidos nas obras literárias, este é o pressuposto para início da reflexão. Pois,

Encontramos no modo de conhecimento estético dois componentes inseparáveis. Primeiro o conhecimento do objeto não como coisa isolada, mas como idéia platônica, ou seja, como forma permanente de toda uma espécie de coisas; depois a consciência de si daquele que conhece, não como indivíduo, mas como puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade. A condição sob a qual esses dois componentes entram em cena sempre unidos é o abandono do modo de conhecimento ligado ao princípio de razão, único útil para o serviço tanto da Vontade quanto da ciência. (MVR I, p. 266; p. 230)

Embora alguns autores³⁹ considerem o amor apaixonado como uma espécie de fantasma, do qual se ouve falar, mas não se vê, Schopenhauer parte do princípio estético de que somente a beleza é verdadeira, visto que somente na obra de arte o indivíduo faz a experiência como puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade.

O conhecimento do belo supõe sempre, inseparável e simultaneamente, o puro sujeito que conhece e a Idéia conhecida como objeto. Todavia, a fonte da fruição estética residirá ora mais na apreensão da Idéia conhecida, ora mais na bem-aventurança e tranquilidade espiritual do conhecer puro, livre de todo querer e individualidade e do tormento ligado a ela. (MVR I, p. 286; p. 251)

Se pela fruição estética podemos conhecer livremente além de todo querer, a beleza mostra com clareza as disposições metafísicas da Vontade. A obra de arte e de forma especial a literatura fala do que há de mais profundo dos homens.

O fato de todos reconhecermos a beleza, caso a vejamos, sendo que no caso do artista autêntico isso ocorre com uma tal clareza que ele a mostra como

³⁹ Schopenhauer apresenta uma crítica a Rouchefoucauld e Lichtenberg, pensadores que negam a realidade ou existência da paixão.

nunca se vira e, por conseguinte, supera a natureza com sua exposição, tudo isso é apenas possível devido ao fato de que a Vontade – cuja objetivação adequada em seu grau mais elevado deve aqui ser descoberta e julgada – SOMOS NÓS MESMOS. Em realidade, só dessa maneira temos uma antecipação daquilo que a natureza (que é justamente a Vontade, constitutiva de nossa própria essência) se esforçava por expor. (MVR I, p. 297; p. 262)

Dessa forma, a arte fala do que há de mais profundo na realidade e vai além dos acidentes da história dos indivíduos, de tal forma que,

Nos gêneros poéticos mais objetivos, em particular no romance, na epopéia e no drama, o seu fim, a manifestação da Idéia de humanidade, é especialmente alcançado por dois meios: a exposição concebida correta e profundamente de caracteres significativos, e a invenção de situações decisivas nas quais eles se desdobram. Pois, assim como ao químico é obrigatória apresentar de maneira pura e verdadeira não apenas os elementos simples e suas ligações principais, mas também expô-los ao influxo dos reagentes nos quais suas propriedades se tornam distintas e realçadas; como o faz a natureza mesma, não apenas os caracteres significativos, mas, para que estes se tornem conhecidos, tem de pô-los em situações nas quais suas propriedades se desdobram por inteiro, apresentando-se distintamente em traços marcantes; situações que, por conseguinte, são chamadas de decisivas. (MVR I, p. 331; p. 296-297)

Uma vez que as obras de arte de todos os períodos e de todos os tempos descrevem a ação da paixão na vida humana, logo a paixão é um elemento verdadeiramente natural e constitutivo da natureza humana. A arte, ou a dimensão estética, ajuda dessa forma a compreender a sexualidade. Assim, ele descreve,

Estamos acostumados a ver os poetas ocupados principalmente em descrever o amor sexual. Este é, comumente, o tema central de todas as obras dramáticas, tanto as trágicas como as cômicas, as românticas como as clássicas, as hindus como as européias: em menor medida é essa a matéria da grande maioria dos poemas líricos, como também dos épicos; sobretudo se entre eles queremos contar os momentos de novelas que já desde séculos gera cada ano em todos os países civilizados da Europa, com tanta regularidade como os frutos da terra. Todas essas obras não são segundo seu conteúdo mais que diferentes descrições, breves ou detalhadas, da paixão em questão. (...) é impossível que algo alheio e contrário a natureza humana, ou seja, uma caricatura tomada do ar, possa ser apresentado incessantemente em todas as épocas pelo gênio poético e aceitado invariavelmente pela humanidade, pois sem verdade não pode existir beleza artística (...). (MVR II, p. 584-585; p.608).

Se a paixão enquanto amor sexual é condição natural do ser humano, Schopenhauer assombra-se que tal tema tenha sido negligenciado pelos Filósofos. Embora Platão, Aristóteles, Epicuro, Rousseau, Kant e Spinoza tenham de alguma maneira, tratado sobre o amor, suas contribuições são pouco relevantes. De tal forma que Schopenhauer afirma: *“não tenho que utilizar nem refutar a nenhum de meus predecessores: o assunto se me impõe objetivamente e se apresenta por si mesmo dentro da conexão de minha concepção de mundo”*. (MVR II, p. 586 e p. 610). Dessa forma, o que causa assombro ao

filósofo não é fato de que a sexualidade seja tratada na filosofia, mas sim o fato de que ela esteja ausente nos principais discursos filosóficos, pois

Não se pode duvidar da realidade nem da importância do assunto; e em vez de assombrar-se de que também um filósofo faça uso desse tema constante em todos os poetas, havia de estranhar-se de que um assunto que na vida humana exerce um papel tão significativo não tenha sido considerado até agora pelos filósofos e permaneça totalmente desatendido. (MVR II, p. 586, p. 609)

Schopenhauer aqui questiona o fato da ausência de reflexões filosóficas significativas acerca da sexualidade, visto que o desejo sexual relaciona-se diretamente com o *ser em si*, toca o *noumeno* das coisas.

2.2 A geração da nova espécie

Para Schopenhauer a grandiosidade das relações amorosas reside no fato de que nesta situação o que está em jogo, com toda seriedade, é “*nada mais nada menos que a composição da próxima geração*” (MVR II, p. 587, p. 611), pois,

todo enamoramento, por mais etéreo que se queira revestir, tem sua única origem no instinto sexual e inclusive não é mais que um instinto sexual determinado, especializado e individualizado em um sentido muito estrito. Atendo-se a isto, consideremos o importante papel que desempenha o amor sexual em todos os seus graus e matizes; e não somente no teatro e nas novelas senão também em todo mundo real, onde, junto ao amor a vida, se mostra como o mais enérgico e ativo de todos os impulsos, requer permanentemente a metade das forças e os pensamentos da parte mais jovem da humanidade, ele é o fim último de quase toda aspiração humana, exerce um influxo prejudicial nos assuntos mais importantes, interrompe a cada momento as ocupações mais serias, as vezes faz enlouquecer transitoriamente até as mentes mais elevada (...). (MVR II, p. 586 – 587, p. 610)

A complexidade e grandiosidade de todo enamoramento e paixão está intimamente relacionada a composição da nova geração, e está por sua vez é diretamente determinada pela qualidade da individualização da escolha entre os parceiros. Assim, toda a espécie está diretamente ligada ao amor sexual, visto que é fruto dele por meio da paixão gerada entre os indivíduos. Os frutos da paixão serão os personagens que conduzirão a espécie na terra.

Assim com a existência, a *existentia* daquelas pessoas futuras está condicionada por nosso instinto sexual em geral, sua essência, *essentia*, determina-se pela escolha individual na hora da satisfação, ou seja, pelo amor sexual, ficando assim irrevogavelmente determinada em todos os aspectos. Esta é a chave do problema: chegaremos a conhecer melhor ao aplicá-la, recorrendo aos distintos graus de enamoramento, desde a inclinação passageira até a mais veemente paixão, com o que descobriremos que a diversidade dos mesmos nasce do grau de individualização da escolha. (MVR II, p. 587 – 588, p. 611)

Chama a atenção o fato de que o enamoramento não se trata de uma escolha individual, ou busca do prazer individual. Embora a vontade individual apareça em sua máxima potência na paixão, o que se apresenta como fruto de qualquer escolha amorosa é a vontade da espécie. Assim, tanto o caráter patético e sublime dos assuntos amorosos, seus arrebatamentos e dores, são objeto da verdade e beleza da obra artística. Portanto, “*nenhum tema pode igualar em interesse a este*” (MVR II, p. 588 e p. 612), visto que afeta diretamente ao prazer e a dor da espécie.

O que na consciência individual se manifesta como instinto sexual em geral e sem referência a um indivíduo determinado do outro sexo, é a vontade de viver considerada em si mesma e fora do fenômeno. Mas o que aparece na consciência como impulso sexual dirigido até um indivíduo determinado, é a vontade de viver em si mesma porém configurada em um indivíduo concreto, novo e distinto. (MVR II, p. 588, p. 612)

Assim, a Vontade anseia por se objetivar em um novo indivíduo, distinto daqueles que são usados e manipulados por ela. A manipulação dos indivíduos pela Vontade acontece por meio de máscaras, e ardis encantamentos da paixão.

Neste caso, o impulso sexual, ainda sendo em si mesmo uma necessidade subjetiva, sabe adotar habilmente a máscara de uma admiração objetiva e enganar assim a consciência: pois a natureza necessita desta estratégia para seus fins. Por muito objetiva e sublime que possa parecer aquela admiração, em cada apaixonado somente tem seus olhares postos na geração de um indivíduo de uma determinada índole, o qual se mostra antes de tudo no que o essencial não é a reciprocidade senão a possessão, ou seja, o desfrute físico. Por isso a certeza de ser correspondido não pode nunca compensar a carência desse desfrute: antes, nesse caso alguns se mataram. (MVR II, p. 588, p. 612)

Dessa forma, o verdadeiro fim de todo e qualquer romance amoroso é a geração de um novo indivíduo e a continuidade da espécie, e este é o fim terreno mais grandioso e importante para o futuro de toda a espécie.

Schopenhauer conclui que embora a geração de um indivíduo não seja visto pelos protagonistas como finalidade, todo amor, ternura e paixão, que hora sentem, não passam de questões acessórias, criadas pela própria Vontade que age nos amantes para gerar um filho determinado.

Para Schopenhauer a Vontade usa das mais diversas estratégias. O que chamamos de amor é a incitação, ou desejo amoroso, que por sua vez é sempre desejo sexual com finalidade de geração de um novo indivíduo,

Somente na medida em que se toma esse como o verdadeiro fim nos parece que os rodeios, os infinitos esforços e penalidade para obter o objeto amado são adequados ao assunto. Pois é a geração futura em toda sua determinação individual o que a premia para entrar na existência por meio daquela agitação

e esforço. Ela mesma se agira já na circunspecta, decidida e porfiada escolha para a satisfação do instinto sexual, o que se chama amor. A atração crescente entre dois amantes é já a vontade de viver do novo indivíduo que eles podem e querem gerar; já no encontro de seus ansiosos olhares se incide uma nova dia que se dá a conhecer como uma futura individualidade harmônica e bem organizada. Os amantes sentem o desejo de unir-se realmente e fundir-se em um só ser para logo seguir existindo nele; e moldam esse desejo em um filho que geram, nele seguem vivendo as qualidades herdadas de ambos, fundidas e unidas em um ser. Ao contrário, a mútua, decidida e permanente repulsão entre um homem e uma mulher é o sinal de que o filho gerado por eles seria mal organizado, desarmônico e infeliz. (MVR II, p. 589, p.613)

Se por um lado Schopenhauer nega o amor romântico, idealizado e desinteressado, por outro lado parece afirmar criar uma série de generalizações que beiram o idealismo ingênuo.

Se a geração dos seres harmônicos é fruto da Vontade, ou do amor sexual apaixonado. Se a paixão visa estabelecer indivíduos harmônicos e felizes, aqueles homens e mulheres estéreis deveriam ser incapazes de se apaixonar⁴⁰ e todos os homens ilustres da civilização seriam filhos de uma grande paixão motivada pelo gênio da espécie.

Ressalta-se na descrição de Schopenhauer a poderosa e soberana ação da Vontade, visto que,

O que em última instancia atrai exclusivamente a dois indivíduos de distinto sexo com tal violência, é a vontade de viver que se apresenta em toda a espécie e que aqui, no indivíduo que aqueles podem gerar, antecipa uma objetivação de sua essência correspondente a seus fins. Esse indivíduo receberá do pai a vontade e o caráter, da mãe o intelecto e de ambos a constituição corporal: porém na maioria. (...) Tão inexplicável como é a peculiar e exclusiva individualidade de cada homem, é também a peculiar e individual paixão dos amantes; no fundo ambas são uma mesma coisa: a primeira é *explicite* o que a última era *implicite*. (MVR II, p. 589, p. 614)

O ponto de partida ou verdadeiro *punctum saliens* da vida de cada indivíduo é o momento em que os pais começam a se amar, nesse momento surge o primeiro germe do novo ser, nesse momento “*a idéia particular de uma individualidade humana aspira com máxima avidéz e veemência sua realização enquanto fenômeno*” (MVR II, p. 589, p. 614).

2.3 Distinções e finalidade do amor

O amor tem inumeráveis graus, atingindo pontos extremos como amor vulgar e amor divino (*Afrodite pandemos e ourania*). O amor é, portanto, em essência, sempre o

⁴⁰ Schopenhauer generaliza o amor em amor sexual, em sua teoria não há espaço para o amor homoerótico, visto que tal vivência amorosa (entre pessoas do mesmo sexo) seria um subterfúgio da vontade para evitar a geração de indivíduos desarmônicos. Novamente a teoria metafísica de Schopenhauer é marcada pela determinação social burguesa.

mesmo, não importa a forma com que se manifeste. *“Tem inumeráveis graus, podendo designar-se os dois extremos como αφροδιτη πανδημοσε ουρανια: porém é sempre o mesmo essencialmente.”* (MVR II, p. 590, p. 615)

Quanto maior a harmonia do futuro feto, maior o amor e o desejo entre os amantes. O amor vulgar se dirigirá primeiramente a saúde, força, beleza e conseqüentemente a juventude. A paixão amorosa gira em torno do filho, ao passo que o amor verdadeiramente apaixonado é a convergência do amor sexual e da harmonia entre duas individualidades. Uma vez que o amor sexual foi satisfeito, resta a harmonia das individualidades. Nesse contexto, *“tão infrequente como a causalidade de que se encontrem é o amor verdadeiramente apaixonado”* (MVR II, p. 591, p. 615).

Schopenhauer considera o fato de que pode haver entre as pessoas de sexo oposto uma coincidência de sentimentos, uma amizade verdadeira, contudo sem amor sexual. Esse fato ocorre na medida em que há coincidência de sentimentos com base na razão, contudo falta de harmonia para geração de um novo ser, ou seja, a geração de um novo ser careceria de harmonia. Para o filósofo,

o amor sexual pode nascer e conviver dentro de uma heterogeneidade de sentimentos, de caráter e de orientação intelectual, junto com a aversão e até hostilidade que daí nascem; quando cega os amantes a tudo isso, induz ao matrimônio, que certamente será infeliz. (MVR II, p. 591, p. 616)

Para Schopenhauer o egoísmo é a base da existência humana, cada indivíduo se colocará em primeiro lugar em todas as circunstâncias da vida, salvo com raríssimas exceções, quando o progenitor defende a prole, tendo como fim o bem estar da espécie.

O egoísmo é uma qualidade tão arraigada em toda individualidade em geral, que os fins egoístas são os únicos com que se pode contar com segurança para suscitar a atividade de um ser individual. Certamente, a espécie tem um direito anterior, mas próximo e maior que a efêmera individualidade (...) a natureza somente pode alcançar seu fim infundindo no indivíduo uma certa ilusão em virtude do qual parece bom para ele o que em verdade somente é bom para a espécie, de modo que serve a esta quando se figura a seus próprios fins; durante este processo flutua ante ele uma quimera que atua como um motivo real e em seguida desvanece. Essa ilusão é o instinto. (...) assim parece perseguir fins individuais quando na verdade busca somente os gerais. (MVR II, p. 591 – 592, p. 616)

Schopenhauer apresenta uma espécie de naturalismo, antecipando a lógica darwinista, de tal forma que o amor torna-se uma espécie de seleção natural dos indivíduos, para evolução das espécies⁴¹. Neste sentido Schopenhauer antecipa a obra principal de

⁴¹ Diferentemente da evolução predatória de Darwin, Schopenhauer apresenta a evolução das relações

Darwin, *A origem das Espécies*, de 1859, visto que escreveu o presente texto em 1844, ou seja, 15 anos antes da publicação de Darwin.

Schopenhauer afirma que *“possuímos um instinto muito definido, claro e até complicado, que nos guia na escolha sutil, séria, particular e tenaz de outro indivíduo para a satisfação sexual”* (MVR II p. 592, p. 617).

Trata-se de uma busca instintiva, e, portanto natural, onde a feiura ou beleza nada tem a ver com a satisfação, mas sim a imperiosa necessidade do indivíduo para a geração de um novo ser, ou seja, para a concretização do verdadeiro fim de todo amor sexual. A beleza é um elemento importante sem dúvida, contudo o desejo sexual inebria os amantes de tal forma a fazer com que vejam e procurem o sentido de beleza⁴² (visto que ele preside o impulso sexual) e em seguida que busquem as demais perfeições que faltam ou que lhe pareçam belas, de tal forma a corrigir suas imperfeições. A natureza na atração sexual corrige permanentemente as contingências dos indivíduos, assim *“com efeito, a causa de mil contingências físicas e adversidades morais nascem diversas degenerações da forma humana, porém sempre se restabelece seu autêntico tipo em todas as partes”* (MVR II p. 592, p. 617). Pois, *“o que guia o homem na realidade é um instinto dirigido a perfeição da espécie, contudo o homem não crê buscar mais que o próprio prazer”* (MVR II p. 592, p. 617).

Ao escolher uma mulher para sua satisfação sexual o homem usará de todas as suas forças e artimanhas para possuí-la, e estará disposto a um casamento infeliz, a uma vida irracional, e até mesmo a um crime, adultério ou estupro⁴³. Tudo isso,

(...) para servir convenientemente a espécie em conformidade com a soberana vontade da natureza, ainda que seja a custa do indivíduo. Em todos os casos o instinto é um atuar que parece conforme um fim, porém carece dele. A natureza infunde finalidade quando o indivíduo que trabalha é incapaz de compreender o fim, ou não estaria disposto a segui-lo (...) assim, pois, como em todos os instintos, a verdade adota a forma de uma ilusão a fim de que a vontade atue. Uma ilusão voluptuosa é o que faz crer que o homem estará nos braços de uma mulher de beleza ímpar, com quem ele encontrará um prazer

humanas por meio da busca de parceiros que neutralizem os excessos dos indivíduos, de tal forma que o alto procurará o baixo, os mais fracos os mais fortes, os de pele mais clara os mais morenos. A natureza caminha corrigindo debilidades, defeitos e desvios, a vontade busca a harmonia dos indivíduos e por isso gera a sedução de amantes com características opostas.

⁴² Novamente Schopenhauer faz referência ao elemento estético, relacionando sexualidade, ética e estética.

⁴³ Schopenhauer busca elementos que justifiquem inclusive os crimes sexuais, fala do estupro e cita a pederastia enquanto um desvio degenerado da satisfação sexual, para ele tal tendência é própria da velhice, e se dá devido a um direcionamento natural do desejo para uma criança, visto que o velho geraria com uma mulher filhos débeis.

maior que com qualquer outra. (MVR II, p. 593, p. 618)

Para Schopenhauer, *“todos os apaixonados experimentam um assombroso desengano e se surpreendem do que haviam desejado com tanta veemência não tenha produzido mais prazer do que qualquer outra coisa”* (MVR II, p. 594, p. 619), pois com o coito, ou com o gozo, chega ao fim ou *“desaparece a ilusão com que a espécie enganava ao indivíduo”* (MVR II, p. 594, p. 619).

2.4 A narrativa burguesa da sexualidade

Conforme apresentado anteriormente os discursos de Schopenhauer foram divididos em duas categorias, filosófico-metafísico e autoritária-burguesa.

Schopenhauer é filho de seu tempo e de seu contexto sócio-cultural. Buscando trazer a tona a ideologia burguesa presente no pensamento de Schopenhauer, a seguir, serão abordados uma série de temas e de interpretações de manifestações sociais muito contextualizadas, fruto da observação do ambiente burguês.

Analisando a estabilidade das relações sexuais em geral e do matrimônio, Schopenhauer justifica por argumentos biológicos, que o homem tem por natureza a inconstância no amor, ao passo que a mulher caracteriza-se pela constância. Para ele

O amor do homem diminui notavelmente após o instante de obtenção de satisfação: quase qualquer outra mulher lhe excita mais do que a que possui: ele deseja a troca. Em contrapartida, o amor da mulher aumenta precisamente a partir desse instante. Essa é uma consequência da finalidade da natureza, que se dirige a conservação e, por tanto ao maior incremento possível da espécie. O homem, com efeito, pode gerar comodamente mais de cem filhos por ano, sempre e enquanto tiver outras tantas mulheres a sua disposição; a mulher, ao contrário, por muitos homens que tenha, não pode trazer ao mundo mais de um filho por ano (exceto de partos múltiplos). Por isso ele sempre olha ao redor em busca de mulheres, ela, ao contrário se prende firmemente a um só homem: pois a natureza lhe impulsiona instintivamente e sem reflexão a conservar ao que há de alimentar e sustentar a sua futura prole. (MVR II, p. 595, p. 620 - 621)

A conclusão de tudo isso não pode ser diferente do ideário machista burguês, que justifica a traição masculina e condena a infidelidade feminina, pois

A fidelidade matrimonial é artificial no homem e natural na mulher, assim o adultério da mulher é muito mais imperdoável do que o do homem, tanto objetivamente, pelas consequências, como subjetivamente, por seu caráter antinatural. (MVR II, p. 595, p. 621)

Assim o filósofo justifica biologicamente a infidelidade masculina e reforça a postura burguesa de repressão feminina, desconsiderando as questões culturais e históricas

de dominação da mulher.

A análise de Schopenhauer (MVR II, p. 596, p. 621) observa que a escolha do parceiro é sempre em primeiro lugar, busca por beleza, em seguida qualidades psíquicas e por fim a correção ou neutralização mútua das imperfeições e anomalias dos indivíduos. A idade é sem dúvida a consideração mais importante para escolha, seguida pela saúde, pela constituição física do esqueleto e por fim da musculatura.

Ao considerar a preferência das mulheres afirma que elas preferiram homens entre os 30 e 35 anos, visto que estes estão no auge de sua vida reprodutiva, intelectual e financeira. Mesmo que não seja bonito, o caráter e a força necessária para proteção do filho são elementos determinantes da escolha. A mulher dessa forma escolherá um homem feio, porém jamais escolherá um homem pouco varonil. Da mesma forma, preferirá homens com firmeza de vontade, decisão e valor, com honradez, bondade e caráter marcante, e não aquele com qualidades intelectuais.

A intelectualidade só é atrativa às mulheres de maneira indireta, mas nunca direta. Tal atitude deve-se ao fato de que o homem transmitirá aos filhos o caráter e a mulher a inteligência, portanto, a primeira característica é mais conveniente e atrativa a mulher que a segunda. As atividades intelectuais não exercem dessa forma nenhuma atração instintiva sobre elas.

Schopenhauer faz uma distinção explícita entre amor apaixonado e a escolha do parceiro para o matrimônio. Uma coisa não tem relação direta com a outra, de tal forma que o filósofo se detém na análise da paixão, ou do amor sexual, visto que este é o amor mais conveniente à espécie.

O verdadeiro amor apaixonado é fruto de critérios relativos de escolha, por isso, melhor definidos considerando os particulares, ao passo que o amor superficial nasce das inclinações absolutas, ou seja, de questões gerais. Daí o fato, de que as belezas regulares e perfeitas não gerarem grandes paixões.

Para que nasça uma inclinação realmente apaixonada se requer algo que somente pode ser explicado mediante uma metáfora da química: ambas pessoas tem que neutralizar-se entre si, como o ácido e o alcalino se neutralizam em um sal. (...) toda sexualidade é unilateral (incompleta). Essa unilateralidade está mais claramente expressada e presente em um indivíduo que me outro: por isso em cada indivíduo pode complementar-se e neutralizar-se melhor com um que com outro sujeito de outro sexo; pois necessita de outra unilateralidade individual oposta a sua para completar o tipo de humanidade em um novo indivíduo que se procriará, cuja índole

constitui o fim de tudo. (MVR II, p. 599, p. 625)

Se a sociedade está corrupta tanto física, quanto moral e intelectualmente, deve-se ao fato de que os homens não seguem de maneira adequada as paixões.

A miserável condição física, moral ou intelectual da maioria dos homens, se deve ao fato de que os matrimônios não são decididos por pura escolha e inclinação, mas por considerações externas de todo tipo e segundo circunstâncias acidentais. (...) Se junto a conveniência se tem também em conta a inclinação, se chega a uma espécie de presente dado pelo gênio da espécie. Sabemos que os matrimônios felizes são raros, precisamente porque a essência do matrimônio está em seu fim principal, ou seja, não é a geração presente, mas a geração futura. (MVR II, p. 612, p. 640)

Considerando o pessimismo de Schopenhauer a vida não é feliz, visto que oscila entre o tédio e a paixão (carência). E de forma mais explícita, a felicidade das relações é mera ilusão passageira, para formação e manutenção da espécie. Assim, quanto maior a paixão dos indivíduos, melhor a geração dos novos seres e melhor a constituição da espécie na sociedade.

Com relação aos vícios e “deformações da pulsão sexual”, afirma,

O vício aqui examinado parece opor-se diretamente aos fins da natureza, e por certo, nas questões de maior importância e interesse para ela, na realidade tem que servir justamente a esses fins, ainda que de maneira imediata, como meio de evitar males maiores. É, com efeito, um fenômeno próprio da capacidade reprodutora decadente, e também da imatura, que ameaçam por em perigo a espécie: e ainda que ambas possam frear-se com razões morais, não há que contar com isso, porque a natureza não tem em conta em sua atuação as questões propriamente morais. Assim, a natureza, resolvendo a consequência de suas próprias leis, intervém no curso da necessidade, a um estratagema, por meio da inversão do instinto, se poderia inclusive dizer que criou burrices para escapar do pior dos males. Tem em vista seu importante fim de evitar desgraçados nascimentos que pouco a pouco poderiam depravar toda a espécie, e como vimos, não tem escrúpulo na escolha dos meios. (MVR, p. 620, p. 650)

A análise de Schopenhauer aponta a pederastia, o homossexualismo e a zoofilia, como perversões da vontade que evita a geração de um ser degenerado, dessa forma, a Vontade age causando um mal menor, ou seja, uma relação perversa. Se de um lado o a premissa apresentada pelo filósofo parece bastante conservadora, a conclusão metafísica não é, pois considera que tais posturas sexuais são também formas de ação da Vontade, e portanto, são naturais. Dessa forma a teoria abre espaço para aceitação de algumas minorias.

Outra descrição relevante é a da honra sexual, um reflexo das convenções burguesas, uma descrição sociológica do sec. XIX, que Schopenhauer explicita, conforme observamos abaixo:

Ao que me parece, a honra sexual exige uma consideração mais detalhada e uma busca de seus princípios que remonte até sua raiz, o que confirmará, ao mesmo tempo, que tora honra, em última instância, repousa sobre considerações de utilidade.

Conforme a natureza, a honra sexual se divide em honra das mulheres e honra dos homens e, de ambos os lados, constitui um *esprit de corps* [espírito de grupo] inequívoco. A primeira é, de longe, a mais importante, porque na vida feminina a relação sexual é a coisa principal. Quando se trata de uma moça, a honra feminina é, por conseguinte, a opinião geral de que ela não se entregou a nenhum homem e, em relação a mulher casada, de que ela se entregou apenas ao seu marido. A importância dessa opinião repousa sobre o seguinte: o sexo feminino exige e espera do sexo masculino tudo, tudo o que deseja e necessita; o masculino exige do feminino, primária e imediatamente, apenas uma coisa. Por conta disso, foi preciso organizar-se de modo que o sexo masculino conseguisse obter do feminino aquela coisa única apenas em troca de assumir os cuidados por tudo e ainda pelas crianças que viessem a nascer da união. Sobre tal disposição repousa o bem-estar de todo o sexo feminino. Para que seja instaurada, as mulheres têm necessariamente de se agrupar e demonstrar *esprit de corps*. Em conjunto, como numa fileira cerrada, elas colocam então diante de todo o sexo masculino, como se estivessem à frente de um inimigo comum que, devido à preponderância de suas forças corporais e espirituais, está de posse, por natureza, de todos os bens terrenos e tem de ser vencido e conquistado para que, mediante tal posse, elas consigam possuir os mesmos bens. Como esse objetivo, a máxima de honra de todo o sexo feminino é a de que todo coito extraconjugal seja resolutamente recusado aos homens, para que cada um deles seja compelido ao casamento como a uma espécie de capitulação e, assim, todo o sexo feminino fique bem provido. O referido objetivo, no entanto, só pode ser plenamente atingido por intermédio da estrita observância da máxima acima mencionada.

Schopenhauer descreve uma espécie de corporativismo social inconsciente com finalidade regulatória, que mantém as estruturas da honra feminina. E prossegue,

Logo, todo o sexo feminino zela, com verdadeiro *esprit de corps*, para que os seus membros a executem. Consequentemente, toda moça que, por coito extraconjugal, tiver cometido uma traição contra o seu sexo, será rechaçada por suas iguais e coberta de infâmia, pois o bem-estar do grupo fica comprometido com a generalização de tal procedimento. Sendo assim, ela passa a ser conhecida como alguém que perdeu a honra. A nenhuma mulher permite-se frequentá-la mais: ela é evitada como se tivesse uma praga. A mesma sorte cabe à adúltera, pois esta violou a capitulação aceita pelo marido, todavia, mediante tal, os homens são desencorajados a aceitar capitular; no entrando, disso depende a salvação de todo o sexo feminino. Ademais, devido à grosseira falta de palavra e à fraude contida no seu feito, a adúltera perde a honra sexual e, ao mesmo tempo, a honra burguesa. Eis por que se diz, como expressão de desculpa, “uma moça caída”, mas não “uma esposa caída”, e o sedutor pode, e pelo casamento, tornar a primeira novamente honrada; não é o caso do agente do adultério em relação à segunda, depois que esta se separou. Se após essa clara exposição, reconhecemos como princípio da honra feminina um *esprit de corps* salutar, que chega até a ser necessário, no entanto, bem calculado e apoiado sobre o interesse, então poderemos atribuir a tal honra a maior importância para a existência feminina e, por conseguinte, um grande valor relativo, mas não absoluto, que ultrapassa o da vida e de seus fins, portanto, um valor a ser pago com o preço da própria vida. (...) Essa maneira de impelir ao extremo o princípio de honra feminino pertence, como

tantos outros casos, ao esquecimento dos fins pelos meios. Pois se atribui, mediante semelhantes exageros, um valor absoluto á honra sexual, enquanto esta, mais do que qualquer outra, tem um valor meramente relativo. Sim, poder-se-ia dizer meramente convencional, caso se depreenda do *Thomasius de concubinato* que, até a reforma luterana, em quase todos os países e tempos, o concubinato foi uma relação permitida e reconhecida por lei, na qual a concubina permanecia honrada (...). Contudo, há também convenções burguesas que tornam impossível a forma exterior do casamento, em especial nos países católicos, onde não existe o divórcio, mas em toda parte há tal impedimento para os soberanos. Na minha opinião, eles agem de maneira muito mais moral quando mantêm uma amante do que quando contraem um casamento morganático, cuja descendência poderia reivindicar direitos, na extinção da descendência legítima. Disso resulta a possibilidade, embora remota, de se chegar a uma guerra civil. Além do mais, um casamento morganático, ou seja, contraído a despeito de todas as conveniências exteriores é, em última instância, uma concessão feita às mulheres e aos padres, duas classes diante das quais se deve guardar todo o cuidado possível antes de se conceder algo. (...). (ASV, p. 81-84)

Schopenhauer aqui retrata o espírito de seu tempo, na introdução aos *Aforismos para sabedoria de vida*, o filósofo ressalta que o procedimento utilizado para análise não será o metafísico, mas o empírico, dessa forma, apresenta um retrato da situação da honra sexual no Século XIX. A honra é um elemento que se baseia na opinião dos outros, e tem peso meramente relativo e convencional⁴⁴.

O filósofo também aponta a distinção entre honra sexual e honra burguesa, partindo do fato de que a honra sexual se relaciona a estabilidade social, advinda das relações sexuais no séc. XIX, e que a honra burguesa é o rompimento com o status e com as aparências convencionadas pela sociedade.

A honra sexual dos homens é provocada pela das mulheres, como *esprit de corps* oposto, que exige de cada um que, ao aceitar o casamento – essa capitulação tão favorável para a parte oposta -, cuide agora para que ele seja respeitado. Com isso, o próprio pacto não perde a sua solidez mediante um relaxamento de sua observância, e os homens, que deram tudo, ficam assegurados da única coisa pela qual estipularam um pacto, a saber, a posse exclusiva da mulher. Em conformidade com isso, a honra do homem exige que ele se vingue do adultério de sua melhor e a puna, pelo menos mediante a separação. Se o tolerar, mesmo sabendo dele, será coberto de vergonha pela comunidade masculina. No entanto, tal vergonha não é tão grave a que concerne a mulher que perdeu a honra sexual; antes, é apenas uma *levioris notae macula* [uma mácula de menor importância], já que a relação sexual é algo subordinado para o homem, pois ele ainda possui muitas outras e mais importantes. (...) De resto, tal honra exige apenas a punição da mulher, não a do amante; a punição deste último é meramente uma *opus supererogationis* [uma obra que vai além do exigido], o que comprova a sua origem a partir do

⁴⁴ Embora a distinção entre análise filosófico-metafísica e autoritária burguesa não esteja presente em nenhuma das fontes e referências bibliográficas consultadas, parece-nos oportuno tal classificação. A descrição da honra burguesa, apontada por Schopenhauer, leva-nos a acreditar que o autor de certa forma, compreendia algumas limitações históricas de seu pensamento, arraigado na moral sexual burguesa.

esprit de corps dos homens. (ASV, p. 85-86)

Dessa forma, Schopenhauer discute a honra e apresenta um relato de sua sociedade, repleta de contradições. Embora o discurso seja de reprodução e descrição da ordem vigente, o filósofo parece perceber que a honra sexual também é uma construção burguesa.

A narrativa certamente denotará certo machismo, contudo o próprio autor reconhece que sua descrição trata-se de uma análise da sociedade burguesa e não de um relato de fundamentação filosófico-metafísica, como aquele encontrado na *Metafísica do Amor Sexual*. Dessa forma, há que se fazer a distinção entre a análise metafísica do filósofo e sua observação da honra sexual burguesa. O limite entre as duas concepções por vezes pode não ser facilmente identificado, contudo é necessário para compreensão de sua obra.

2.5 A ação do Gênio da espécie

Considerando a ação da Vontade e suas finalidades insondáveis, Schopenhauer apresenta a força da natureza simbolizada no *Gênio da espécie*, uma representação da ação da Vontade, capaz de selecionar e unir os indivíduos, para que eles se unam para o bem da espécie. A investigação e exame dos parceiros é portanto uma ação do *gênio da espécie*.

Esta investigação e exame constituem a meditação do gênio da espécie acerca do indivíduo que ambos fazem possível e a combinação de suas qualidades. Conforme o resultado da mesma será o grau de sua complacência mútua e seu desejo recíproco. (MVR II, p. 602, p. 629)

A ação do *Gênio da espécie* tem motivos insondáveis, contudo sua finalidade é explícita, pois ele busca em cada processo de sedução e união a originalidade de cada ser,

Não somente o aspecto corporal, mas também a vontade do homem e o intelecto da mulher possuem uma especial adequação devido a qual somente eles podem engendrar um determinado indivíduo cuja existência se propõe o gênio da espécie por razões que são inalcançáveis, já que pertencem a essência da coisa em si. Ou, falando em sentido próprio: a vontade de viver exige aqui objetivamente em um indivíduo exatamente determinado que somente pode ser gerado por esse pai e essa mãe. Essa aspiração metafísica da vontade em si mesma não tem mais esfera de ação, dentro da série dos animais, que são assim comovidos por esse ímpeto e crêem que somente em razão de si mesmo desejam o que não tem mais que um fim metafísico, a saber, ubicado fora da série das coisas realmente existentes. (MVR II, p. 603 – 604, p. 631)

O exemplo dessa determinação do *Cupido*, ou seja, do *gênio da espécie* é explicada com a cena de Davi e Betsabé, que haveriam de gerar Salomão, mesmo que por

meio do adultério.⁴⁵ Charfort declara:

Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qui'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines. (CHARFORT, apud SCHOPENHAUER, MVR II, p. 606, p. 634)⁴⁶

A paixão é sobreposta a todo direito, visto que a união segue uma determinação natural e metafísica da espécie, tal determinação por sua vez extrapola as prerrogativas da moral, pois trata-se do benefício e destino da espécie.

O enamoramento de um indivíduo oferece com frequência fenômenos cósmicos e as vezes trágicos; em ambos casos porque, possuído pelo espírito da espécie, é dominado por ele e deixa de pertencer a si mesmo: deste modo, seu trabalho resulta inapropriado para um indivíduo. (MVR II, p. 607, p. 635)

O Gênio dessa forma vale-se de uma Poética do amor, ludibria os parceiros, envolve, toma a consciência, cegando-os para as contradições

O sentimento de tratar assuntos de tão transcendente importância que elevam os namorados muito acima de todo terreno e até de si mesmo, e reveste seus desejos, pronunciadamente físicos, de uma aparência tão hiperfísica que o amor se converte em um episódio poético até na vida do homem mais prosaico (...). O amor não está em contradição somente com as relações externas, mas com a própria individualidade, ao dirigir-se a pessoas que, prescindindo da relação sexual, resultariam odiosas, depreciáveis ou inclusive repugnantes ao amante. Mas a vontade da espécie sobrepassa tanto o poder o indivíduo que o amante fecha os olhos ante todas aquelas qualidades que negativas, deixando apenas uma esposa detestável depois que a vontade da espécie cumpre seu objetivo. (MVR II, p. 608, p. 636)

Schopenhauer sintetiza sua teoria afirmando que,

Em todo amor sexual o instinto toma as rédeas e cria ilusões, porque a natureza antepõe o interesse da espécie antes de tudo(...) Esta exposição trouxe a luz uma verdade até agora oculta que, por mais estranha que pareça nos ilumina na relação com a essência interior, o espírito e a atividade da natureza. Em consequência, não se tratava aqui de uma prevenção moral contra o vício, senão de compreender a essência o assunto. (MVR II, p. 621, p. 650-651)

Dessa forma, Schopenhauer vai além do análise prescritiva moral, busca uma nova interpretação naturalista, capaz de libertar o homem da normatização social, porém ao sair das repressões da moral aprisiona o homem nas determinações fatalistas da natureza, pois *“A vida de um homem, como sua fadiga, necessidade e sofrimento, pode ser vista como a*

⁴⁵ O rei Davi enviou o marido de Betsabé para a guerra, com o objetivo de matá-lo e ficar com sua esposa. Do adultério e assassinato de Urias, haveria de nascer Salomão, o mais sábio de todos os reis. Dessa forma Salomão poderia nascer somente de Davi e Betsabé.

⁴⁶ Quando um homem e uma mulher tem uma paixão violenta um pelo outro, sempre me parece que, qualquer que sejam os obstáculos que os separam, um marido, pais, etc., os amantes são um do outro por natureza, se pertencem por direito divino, apesar das leis e convenções humanas.

explicação e paráfrase do ato da procriação, ou seja, da mais decidida afirmação da vontade de viver.” (MVR, p. 623, p. 652). De tal forma que a união sexual, a genitalidade e a procriação são a chave para decifração do enigma do mundo,

O ato de procriação é para o mundo o que a chave é para o enigma. Com efeito, o mundo é vasto no espaço e antigo no tempo, e possui inesgotável variedade de formas. Porém tudo isso é o simples fenômeno da vontade de viver; e a concentração, o foco dessa vontade, é o ato da geração. Nesse ato se expressa com a maior claridade a essência interior do mundo. A este respeito, é inclusive notável que se nomeie explicitamente “a vontade” nesta forma de falar, altamente significativa (...). Assim pois, ao ser a expressão mais clara da vontade, aquele ato constitui o núcleo, o compendio, a quintessência do mundo. Daí que através dele o mundo mostra sua essência e sua atividade: é a chave do enigma.(...) Este ato tem também esta qualidade: a de ser o grande *αρρητον*, o grande segredo público que nunca deve ser mencionado claramente, porém que sempre e em todas as partes se sobreentende por si mesmo como a questão principal e se fala presente no pensamento de todos, razão pela qual a mais leve insinuação é compreendida imediatamente. (MVR II, p. 624 – 625, p. 654 – 655)

O mais violento de todos os impulsos, aquele que vincula a origem de toda existência é o ato sexual. A vida é instinto sexual. *“A vontade quer a vida em sentido próprio e para todo tempo, se apresenta ao mesmo tempo como instinto sexual que tem seu olhar posto em uma série interminável de gerações.”* (MVR II, p. 622, p. 651), dessa forma,

Dado que o instinto sexual e sua satisfação constituem o foco da vontade, isto é, a concentração e a máxima expressão da mesma, é característico, e assim se expressa com ingenuidade na linguagem simbólica da natureza, que a vontade individualizada, isto é, o homem e o animal, entrem no mundo pela porta dos órgãos genitais. – A afirmação da vontade de viver, que tem seu centro no ato gerativo, é inevitável no animal. Pois a vontade, que é a *natura naturans*, não alcança a reflexão até chegar ao homem. (MVR II, p. 625 – 626, p. 655)

O homem é o animal que compreende as determinações da Vontade, que tem ciências de sua ação, e por isso, Schopenhauer afirma que, *“(...) não temos nenhuma razão para supor que em algum lugar possa chegar a uma superior objetivação da vontade, posto que aqui ela alcançou seu ponto de involução.”* (MVR II, p. 626, p. 656). Nesta máxima o enigma do mundo, a relação entre *nômeno* e *fenômeno*, entre *coisa em si* e *objeto*, entre vontade e representação é solucionada. Eis o centro da filosofia de Schopenhauer.

3 Seria Schopenhauer somente um filósofo alemão pessimista? Schopenhauer e a Escola de Frankfurt

Nesta seção discutiremos como o pessimismo de Schopenhauer foi assimilado pela tradição marxista da Escola de Frankfurt, mais especificamente as contribuições para ética em Horkheimer

A comum catalogação de Schopenhauer como filósofo pessimista e idealista, poderia afastar de imediato o pesquisador materialista, contudo chama a atenção o fato de que filósofos de tradição marxista, como é o caso de Horkheimer se aproximarem de Schopenhauer demonstrando a vitalidade e atualidade de seu pensamento.

3.1 Schopenhauer: profeta do eclipse da razão

Schopenhauer não poupa esforços para demonstrar que a existência é, em decorrência dos desejos incessantes e das realizações passageiras, ruim:

O sentido mais próximo e imediato de nossa vida é o sofrimento, e se não fosse assim, nossa existência seria o maior dos contra-sensos, pois é um absurdo imaginar que a dor infinita, que nasce da necessidade essencial à vida, da qual o mundo está pleno, é meramente acidental e sem sentido. Nossa receptividade para a dor é quase infinita, mas o mesmo não ocorre com nossa receptividade para o prazer, que tem limites estreitos. É a infelicidade em geral que é a regra, embora a infelicidade individual apareça como exceção. (PP, § 148)

Mas existe, para as interpretações mais sérias, um horizonte promissor dentro desse panorama de pessimismo: *“Apesar do pessimismo metafísico, a filosofia schopenhauriana abre espaço para um otimismo prático”* (BARBOZA, 2003, p. 49). Tal otimismo prático parte do princípio de que, entendendo-se com profundidade o caráter lamentável e passageiro dessa existência:

(...) que pode ser abalada ou findar a qualquer momento, deve-se sempre evitar as dores, não saindo à cata desenfreada dos prazeres do mundo, pois isso quase sempre traz grandes problemas, imediatos ou não. Se estiver ao alcance sacrificar um prazer para livrar-se de uma dor futura, tanto melhor; é insensato comprar o prazer momentâneo à custa da desgraça do amanhã. O balanço de vida de alguém reside, por conseqüência, não nos prazeres que fruiu, mas nos males que evitou. (BARBOZA, 2003, p. 51)

Schopenhauer questiona o valor da existência, e diante das considerações, aponta caminhos para se evitar males (isso sem falar do prazer das experiências estéticas - onde o mundo das artes constitui uma forma temporária de interromper a fonte de dores que é a

Vontade de vida – ou mesmo a vida ascética, a santificação que diz não à essa existência) e manter uma vida “menos infeliz”. Como salienta Tanner: “(...) *uma coisa é adotar uma visão sombria das coisas, como o fez Schopenhauer, outra é fornecer uma sua justificativa filosófica independente, que ele também o fez. De fato, é isso o que constitui a sua filosofia (...)*” (TANNER, 2000, p. 11).

Horkheimer escreveu uma série de 5 ensaios para conferências: *Schopenhauer e a sociedade* (1955), *A atualidade de Schopenhauer* (1961), *Religião e Filosofia* (1967), *Pessimismo hoje* (1969) e *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião* (1971).

Segundo Ramos (2008, p. 99) em todos esses textos há uma vinculação explícita entre a “razão instrumental” e a “sociedade administrada”; posições fundamentalmente pessimistas foram desde o início um elemento constante no pensamento de Horkheimer, de tal forma que o otimismo materialista com relação a mudança das condições não se sobrepõe ao sofrimento e angústia de um único homem. Tal impressão schopenhauriana é tomada profundamente na filosofia de Horkheimer.

Outros textos também apresentam a influência de Schopenhauer como *Dialética do Esclarecimento* (em parceria com Adorno) e o *Eclipse da Razão*.

Horkheimer assume a posição pessimista de um declínio latente da razão. Seguindo os passos de Schopenhauer aborda o tema da perversão da razão, que o invés de conduzir a emancipação, conduziu a dominação da natureza, a administração da vida, dominação da natureza e do homem.

Não se trata aqui de dizer que Horkheimer assumiu o pessimismo metafísico de Schopenhauer, que estabelecia causas ahistóricas e intemporais para o problema do mal, mas sim o fato de que a razão administrada gerou a falência dos sistemas objetivos que se converteram em mero cálculo. Segundo Ramos:

A idéia do esclarecimento, essencial para o processo emancipatório, é considerada um fracasso, e Horkheimer afirma a posição pessimista de um declínio latente da razão. Trata-se agora do tema da perversão da razão que, em vez de levar à emancipação do homem, conduziu a uma dominação da natureza e a um mundo totalmente administrado que tem como conseqüências o declínio do indivíduo e a revolta da natureza.(...) Esse talvez seja o momento mais importante da leitura horkheimiana de Schopenhauer, pois sem dúvida este último serviu de inspiração ao primeiro na medida em que Schopenhauer já considerava a razão, desvinculada de qualquer preocupação com o conhecimento objetivo, como um mero instrumento para servir à vontade de viver. (RAMOS, 2008, p. 102)

Para Ramos (2008), Horkheimer desconfia do pensamento dialético de Hegel e Marx, ressaltando os aspectos inconformistas da moral schopenhauriana. O valor desta moral “*consiste na recusa de qualquer conciliação idealista em que o sofrimento encontre sua justificação*” (RAMOS, 2008, p. 103). Assim, Horkheimer considera que Schopenhauer não teria,

Endeusado nada, nem o Estado nem a técnica; o desenvolvimento do intelecto se apóia no desenvolvimento das necessidades; e os promotores máximos das ciências foram a fome, o instinto de poder e a guerra: a fábula idealista acerca da astúcia da razão, mediante a qual o horror do passado se vê tanto embelezado como mitigado graças ao bom final, deixa que se filtre a verdade sobre o sangue e a miséria que acompanham os triunfos da sociedade, e o resto é ideologia. (...) a doutrina de Schopenhauer põe ante a vista do que se trata: os interesses materiais, a luta pela existência, o bem-estar e o poder formam o motor; a história o resultado. Schopenhauer não racionalizou filosoficamente a experiência do horror e da injustiça que se dá até nos países que são governados do modo mais humano; teve medo da história; lhe repugnavam as mudanças políticas violentas que tentaram levar a cabo na época contemporânea com ajuda de uma exaltação nacionalista (HORKHEIMER, in ADORNO, 1971, p. 168 - 169)

Dessa forma Horkheimer valoriza o pensamento de Schopenhauer ao reconhecer que nenhuma construção teórica pode estar acima do sofrimento de cada uma das criaturas no mundo. Schopenhauer é, portanto um “pessimista clarividente”, visto que rejeita o idealismo histórico de Hegel. Horkheimer estabelece então “*a tarefa da filosofia, e dar voz ao sofrimento, e a recusa de conciliar a dor com qualquer falsa totalidade*” (Ramos, 2008, p. 104).

Chiarello (2001) mostra como a obra de Schopenhauer é relevante para fundamentação do pensamento de Horkheimer, visto que este se desencanta com as promessas emancipatórias da dialética. A concepção materialista dialética de que o Bem supremo poderia ser alcançado sobre a face da terra, no decorrer do processo histórico, aproxima Horkheimer de Schopenhauer. Chiarello resume tal proximidade:

Atual é Schopenhauer, assinala Horkheimer, porque hoje, mais ainda do que em seu tempo, o progresso da civilização demonstrou ser aquilo que, em sua obra, já se desmascarava em sentenças tão inconformadas quanto amargas. Saltava-lhe aos olhos que a marcha triunfal do progresso não passava da manifestação da Vontade inconsciente de si mesma em sua crueza irracional e autodevoradora. Repetirá, incansável, que o processo histórico é uma eterna repetição do mesmo com outros nomes e sob outras roupagens. E contudo, nessa clarividência esteve sozinho. Contra toda sua época, que em uníssono idolatrou a história como contínua e necessária progressão rumo ao melhor, Schopenhauer escreveu como um profeta a maldizer seu tempo, enquanto seus contemporâneos deixavam seu vaticínio cair no vazio. Seu grande valor: o de não ter sucumbido a nenhuma tentativa de racionalizar o horror e a injustiça reinantes na história. Foi lúcido e honesto o bastante para discernir, por trás da

apologia do progresso a qualquer preço, mais um ardid da razão a disfarçar o interesse material, o afã da existência, bem-estar e poder que governam a história. Compreendeu melhor do que ninguém em seu tempo que todo progresso pagava-se com novas penas, para cuja realização impunha-se a representação de algo melhor. (CHIARELLO, 2001. p. 195-196)

Assim, Schopenhauer compreendeu que a Vontade em todos os seus graus e manifestações é vontade de vida, e esta não tem uma finalidade última, é fadiga sem trégua, luta sem fim, é todo desejo e o desejo é o seu ser.

Horkheimer afirma:

O curso presente da sociedade é uma justificação do pessimismo que Schopenhauer pressentia, mas ainda não era capaz de analisar. A alma humana se desenvolve em direção a uma função automatizada, próxima à do computador. Nenhuma emoção conta ainda se não for enquadrada na realidade apreendida pela ciência. Quanto mais o pensamento humano tenha de reduzir-se decididamente à atividade puramente instrumental, tanto mais a comprovação de cultura corresponderá com precisão à convicção de Schopenhauer de que “a nossa condição é ao mesmo tempo extremamente miserável e pecaminosa” – mesmo quando , poder-se-ia acrescentar, a igualdade da humanidade funcionando como espécie, depois das épocas bárbaras do passado, devia expandir-se.

A teoria pessimista de Schopenhauer é um consolo. Em contraste com a mentalidade atual, sua metafísica oferece a mais profunda fundamentação da moral, se entrar em contradição com o conhecimento científico e, sobretudo, sem recorrer à representação de espíritos sobrenaturais, eternos, bons ou maus. (...) Schopenhauer fundamentou filosoficamente o amor ao próximo, à criatura em geral, sem sequer tocar nas hoje questionáveis afirmações e prescrições das religiões. Seu pensamento não é, de modo algum, tão pessimista quanto a absolutização da ciência. (HORKHEIMER, 2008, p. 127-128)

Portanto, é possível concluir com Ramos, que o pessimismo não se trata de uma postura conformista e fatalista, mas ao contrário uma forma de ver o mundo, que exige dos sujeitos uma intervenção, e é por isto que Horkheimer se afeiçoa do pessimismo, pois

O pessimismo aqui não se refere a uma teoria catastrófica, apocalíptica em relação ao presente e ao futuro, mas a fatos do passado, algo que não pode ser mais resgatado. Essa experiência do pessimismo não contradiz a convicção no caráter socialmente condicionado do bem estar humano, pois também o sofrimento é causado por relações sociais e como tal deve ser combatido. Nesse sentido, o pessimismo também se compreende como socialmente condicionado, pois diz respeito a uma sociedade em que a solidariedade com aqueles que ela exclui, com os pobres e injustiçados é negada: o pessimismo é, portanto, negação da solidariedade negada. Se é assim , então o pessimismo de Horkheimer se distancia, pelo menos em sua fase inicial, de um pessimismo autocomplacente referido ao próprio sujeito, constantemente qualificado de “romântico”, pois tenta unir a convicção de que “o núcleo mesmo da vida é o sofrimento e a morte” com a solidariedade presente na crítica social que visa a emancipação. (RAMOS, 2008, p. 101)

4 Schopenhauer e a ética sexual emancipatória: ilusões e perspectivas

Se o pensamento de Schopenhauer encontra eco na Escola de Frankfurt, e na filosofia de tantos pensadores ocidentais, torna-se oportuno explicitar as possibilidades emancipatórias de educação sexual a partir da obra de Schopenhauer.

Em seu *Parerga e Paralipomena*⁴⁷, Schopenhauer apresenta uma série de *Aforismos para Sabedoria de Vida*, ou seja, cria um novo estilo filosófico onde trabalha temas que ao mesmo tempo apresentam autonomia e complementaridade, harmonizando com o todo. Nesse sentido, busca-se a compreensão da ética schopenhauriana e suas relações com a sexualidade.

A proposição de alternativas emancipatórias da sexualidade trata-se de uma tentativa de conciliar elementos teóricos dispersos em vários textos de Schopenhauer que sinalizam a ruptura de paradigmas da moral tradicional. Embora Schopenhauer não faça diretamente uma proposição teórica para emancipação da sexualidade, apresentamos algumas assertivas, desejosos de que tal concepção possa ser analisada em algum momento por especialistas e estudiosos do autor. Se a sexualidade toca a ontologia de cada ser humano, os elementos de emancipação da sexualidade identificados em Schopenhauer, não se aplicam somente ao que tange ao sexo, mas se referem a vida (sexualidade) como um todo.

4.1 Euedemonologia

Segundo Nietzsche, Schopenhauer teria espalhado seu “*perfume fúnebre*” pela existência e a filosofia. Ao afirmar que toda vida é sofrimento, o filósofo quer apontar e combater o ridículo de uma teoria otimista de que este é o melhor dos mundos possíveis e ao mesmo tempo expor uma intuição ético-metafísica da existência.

Barboza (2002) afirma que na obra de Schopenhauer “*apesar do sofrimento*

⁴⁷ Esta obra foi escrita em 1851, e marca o período de reconhecimento de Schopenhauer no meio filosófico, ou seja, ela foi escrita 32 anos após sua obra principal, *O Mundo como Vontade e Representação*. Utilizamos para os estudos uma tradução de parte da obra, feita por Jair Barboza e intitulada *Aforismos para Sabedoria de vida*. Segundo Barboza, se o diálogo é indissociável de Platão, o mesmo acontece com o aforismo com relação a Schopenhauer, visto que o pensador alemão o utilizou pela primeira vez como forma filosófica, combatendo a linearidade lógico-expositiva. O estilo foi consagrado posteriormente na obra de Nietzsche, Horkheimer e Adorno.

enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela sabedoria de vida.” De tal forma que “podemos definir o pensamento de Schopenhauer como pedalar, vale dizer, ele oscila continuamente entre pessimismo metafísico e otimismo prático” (BARBOZA, 2002, XIII).

Schopenhauer entende que a sabedoria de vida é muito próxima daquela visão apresentada pelos estóicos, ou seja, cada indivíduo deve encarar as diversidades, porém com serenidade. Portanto não há que se buscar o prazer, mas antes evitar as dores, visto que *“os jovens saem constantemente à procura de algo que não podem alcançar positivamente, o prazer completo. Deveriam, antes, ser ensinados o mais cedo possível que vale mais a pena evitar as dores do que provocá-las” (BARBOZA, 2002, XVII).*

A proposta de Schopenhauer trata-se nos *Parerga* de uma eudemonologia, ou a instrução para uma existência feliz, de tal forma que se afasta de seu pessimismo metafísico, como afirma *“Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita” (ASV, p. 2).*

Tal exercício prático torna-se para o autor uma espécie de eufemismo, ou tentativa de suavizar as dores da existência, a determinação do gênio da espécie, e a soberania da Vontade, por meio da sabedoria de vida. Schopenhauer divide seus aforismos em 3 classes:

1º O que alguém é, onde apresenta a natureza originária ou atributos naturais.

2º O que alguém tem, onde aponta a propriedade ou posse⁴⁸.

3º O que alguém representa, onde trata da representação social.

Schopenhauer afirma que *“a vida de cada homem, apesar de todas as mudanças exteriores, carrega sempre o mesmo caráter, e pode ser comparada a uma série de variações sobre um mesmo tema” (ASV, p. 6).* Disso resulta que os seres humanos têm naturalmente uma índole, onde a educação pouca coisa pode mudar.

O filósofo chama a atenção para o fato de que as intempéries, ou eventos acidentais estão subordinados a constância do caráter do indivíduo. Dessa forma valoriza a interioridade e a capacidade que cada indivíduo tem de resignificar o mundo, tendo em vista o reto agir, e o combate ao mal. Assim, *“o que nos torna felizes ou infelizes não é o*

⁴⁸ Chama a atenção a anotação de Schopenhauer com relação a família, *“Não incluí, naquilo que alguém tem, mulher e crianças, porque por eles se é antes possuído. Poder-se-ia, com mais razão, incluir nessa rubrica os amigos, mas aqui também o possuidor tem de ser, em igual medida, a posse do outro” (ASV, p. 59).*

que as coisas são objetiva e realmente, mas o que são para nós, em nossa concepção” (ASV, p. 19)⁴⁹.

Para Schopenhauer,

O que alguém é e tem em si mesmo, ou seja, a personalidade e seu valor é o único contributo imediato para a sua felicidade e para o seu bem-estar. Todo o resto é mediato. Por conseguinte, seu efeito pode ser dirimido, mas a personalidade, nunca. (...) Pois a sorte pode mudar a índole, nunca. (ASV, p. 15-16)

Porém, considerando que a felicidade depende em grande parte daquilo que somos⁵⁰, ou seja, de nossa individualidade, a educação em geral, e a educação sexual deverá ajudar o ser humano a considerar mais o que se é e menos aquilo que temos ou representamos. Essa é a grande contribuição de Schopenhauer para uma educação emancipatória.

Schopenhauer conclui que *“O que alguém tem em si mesmo é o que há de mais essencial para a sua felicidade de vida”* (ASV, p. 13). Trata-se da jovialidade de espírito e caráter que cada um tem, e não dos atributos de jovialidade temporal. Para o filósofo a saúde é semelhante a beleza e esta é *“uma espécie de carta pública de recomendação que, de antemão, conquista nossos corações. A vontade é a única força inesgotável”* (ASV, 34) manifesta em 3 forças fisiológicas fundamentais⁵¹, consideradas em seus jogos sem finalidade, a saber:

Força de reprodução: consistem em comer, beber, digerir, repousar e dormir. (...)

Deleites da irracionalidade: consistem em andar, pular, lutar, dançar, esgrimir, cavalgar e em jogos atléticos de todo tipo, bem como na caça e até no combate e na guerra. (...)

Sensibilidade: consistem em contemplar, pensar, sentir, ver-sejar, criar formas, musicar, aprender, ler inventar, filosofar etc. (ASV, 34-35)

Dessa forma, Schopenhauer reafirma a situação pendular entre o tédio e o

⁴⁹ Esta citação é uma releitura de Epiteto, *“Commovente homines non res, sed de rebus opiniones”*, *“O que comove os homens não são as coisas, mas a opinião sobre elas”* (ASV, p. 19).

⁵⁰ Schopenhauer ilustra sua afirmação com exemplos: *“Um homem espiritualmente rico, na mais absoluta solidão, consegue se divertir primorosamente com seus próprios pensamentos e fantasias, enquanto um obtuso, por mais que mude continuamente de sociedades, espetáculos, passeios e festas, não consegue afugentar o tédio que o martiriza. Um caráter bom, moderado e brando pode sentir-se satisfeito em circunstâncias adversas; enquanto um caráter cobiçoso, invejoso e mau não se contenta nem mesmo em meio a todas as riquezas. Para aquele que tem constantemente o deleite de uma individualidade extraordinária, intelectualmente eminente, a maioria dos deleites almejados em geral são no todo supérfluos, mais do que isso, são apenas incômodos e inoportunos”* (ASV, p. 9).

⁵¹ Para Schopenhauer a juventude é o momento da força muscular e procriação, conforme o homem chega a velhice, restringe sua atividade às forças espirituais. Os deleites espirituais consistem em conhecer e quanto mais predominarem, mais intensos serão na vida do indivíduo.

sofrimento. O único caminho capaz de apaziguar este estado constante de dor é o uso das faculdades intelectuais⁵² na busca da quietação da Vontade (Nirvana).

Nossa vida prática, real, quando as paixões não a movimentam, é tediosa e sem sabor; mas quando a movimentam, logo se torna dolorosa. Por isso, os únicos felizes são aqueles aos quais coube um excesso de intelecto que ultrapassa a medida exigida para o serviço da sua vontade. Pois, assim, eles ainda levam, ao lado da vida real, uma intelectual, que os ocupa e entretém ininterruptamente de maneira indolor e, no entanto, vivaz. (ASV, p. 39)

Diante do problema do uso das faculdades intelectuais, Schopenhauer trata daquilo que alguém representa, abordando a honra sexual enquanto elemento de utilidade

Se a honra sexual é tomada como fruto de convenções, Schopenhauer aqui antecipa uma revolução sexual, ao admitir que o sexo é a matriz metafísica que representa a vontade, mas que a sexualidade e as implicações sexuais, a honra e a moral, são meras representações de representações e não se constituem elementos dogmáticos e estanques. Talvez este seja o ponto culminante, a grande contribuição de Schopenhauer para a sexualidade. Tal distinção inaugura a discussão sexual da modernidade e será o elemento crucial para todos os discursos posteriores.

4.2 Solidão e Emancipação

Schopenhauer em seus aforismos recupera o valor da solidão enquanto valor. Não se trata da negação da convivência social, da fraternidade, da compaixão, mas sim da capacidade de vivência íntima consigo, aceitação das potencialidades e limitações e conhecimento profundo de si. Para Schopenhauer,

Cada um de só pode ser ele mesmo, inteiramente, apenas pelo tempo em que estiver sozinho. Quem, portanto, não ama a solidão, também não ama a liberdade: apenas quando se está só é que se está livre. A coerção é a companheira inseparável de toda a sociedade. Que ainda exige sacrifícios tão mais difíceis quanto mais significativa for a própria individualidade. Dessa forma, cada um fugirá, suportará ou amará a solidão na proporção exata do valor de sua personalidade. Pois, na solidão, o indivíduo mesquinho sente toda a sua mesquize, o grande espírito, toda a sua grandeza; numa palavra: cada um sente o que é. Ademais, quanto mais elevada fora a posição de uma pessoa na escala hierárquica da natureza, tanto mais solitária será, essencial e inevitavelmente. Assim, é um benefício para ela se à solidão física corresponder a intelectual. (ASV, p. 161-162)

Ao alertar sobre o valor da solidão, Schopenhauer apresenta a mesquize das relações sociais. A sexualidade por vezes, é compreendida no sexo como fuga do encontro

⁵² O fato das faculdades intelectuais possibilitarem uma forma de vivência indolor, não representa um elogio a razão, mas ao contrário, a razoabilidade é um momento negativo, e a irracionalidade (da vontade) é o verdadeiro motor da existência, o positivo.

consigo. O amor é uma carência, contudo jamais pode ser uma fuga. A solidão é nesse contexto, um elemento necessário para emancipação sexual contemporânea.

Assim como o amor à vida é, no fundo, apenas o temor da morte, também o impulso de sociabilidade do homem não é direto, ou seja, não repousa no amor à sociedade, mas no temor da solidão, na medida em que não é tanto a presença agradável dos outros o que ele procura, mas antes, o escape do ermo e da desolação de estar só, bem como da monotonia da própria consciência. (ASV, p. 166)

Schopenhauer apresenta duras críticas à sociedade e propõe que a educação da juventude seja voltada para que cada um suporte a solidão do contato consigo. Pois,

Se a solidão e o ermo não deixam sentir a um só tempo todos os seus males, pelo menos permitem abarcá-los com um só olhar. A sociedade, ao contrário, é insidiosa: oculta males enormes, com frequência incuráveis, por trás da aparência dos passatempos, das conversas, dos divertimentos sociais e coisas semelhantes. Um dos principais estudos da juventude deveria ser o de aprender a suportar a solidão, porque esta é uma fonte de felicidade, de tranquilidade de ânimo. (...) Por outro lado, o que faz dos homens seres sociáveis é a sua incapacidade de suportar a solidão e, nesta, a si mesmos. Vazio interior e fastio: eis o que os impele tanto para a sociedade quanto para os lugares exóticos e as viagens. Seu espírito carece de força impulsora própria (...) Justamente por isso, os homens precisam sempre de estímulo exterior, e do mais forte, ou seja, dos seus iguais. Sem ele, o seu espírito decai sob o próprio peso, prostrando-se numa letargia esmagadora. (ASV, p. 164-166)

Ademais dos problemas de sociabilidade⁵³ de Schopenhauer, e seu exagero quanto a vida social, nota-se um combate a mediocridade e ao senso comum, o convívio os homens inteligentes é o único suportável. A crítica de Schopenhauer é relativa ao vazio das relações sociais. A amizade e a compaixão são elementos compatíveis com aquele que compreende o valor da solidão e a preferiu diante da mediocridade da maioria dos homens.

Schopenhauer ilustra que a criancinha chora quando fica sozinha, pois seu interior é vazio, o jovem sofre e para ele a solidão é uma penitência, o homem adulto consegue passar bastante tempo sozinho, já o ancião é aquele que encontra na solidão o seu elemento próprio, visto que já estão mortos para os prazeres da vida.

A sabedoria de vida apresentada por Schopenhauer é uma advertência a

⁵³ Para Schopenhauer (ASV, p. 169) a sociabilidade é uma das inclinações mais perigosas e perversas, visto que a maioria dos homens é ruim e intelectualmente obtusa ou invertida, dessa forma o homem saudável e intelectualmente superior será feliz, quanto mais distante da sociedade medíocre estiver. A tranquilidade espiritual, é depois da saúde, o elemento mais essencial para a felicidade e esta não pode subsistir sem uma dose significativa de solidão. *“quem cedo se torna amigo da solidão e acaba se afeiçoando a ela, descobriu uma mina de ouro. (...) nesse sentido, a solidão é de fato o estado natural de cada um: ela o reinstala, como novo Adão, na felicidade primitiva e adequada à sua natureza”* (ASV, 170). Para Schopenhauer a solidão é o destino dos espíritos eminentes

compreensão da individualidade, pode ser considerada um desdobramento do *Sapere Aude* Kantiano, é na solidão de cada um que e na autonomia do indivíduo que a compreensão de mundo é formada. A sociedade por sua vez não é má, mas deve evitar-se a moral do rebanho, e a solidão nesse sentido é elemento emancipatório, indispensável para qualquer processo educativo.

O projeto eudemonológico de Schopenhauer não se caracteriza pela busca dos prazeres, mas por evitar o sofrimento e a dor, nesse sentido é também um projeto ético e está diretamente relacionado à felicidade,

Logo, tem a sorte mais feliz quem leva sua vida sem dores excessivas, sejam elas espirituais ou corporais, e não aquele a quem couberam as alegrias mais vivazes ou os maiores gozos. Quem quiser medir a felicidade de um decurso de vida segundo os últimos adotou uma falsa escala. Pois os prazeres são e permanecem negativos: acreditar que eles possam nos tornar felizes é uma ilusão que a inveja alimenta para a sua própria punição. As dores, ao contrário, são sentidas positivamente: eis a razão de sua ausência ser o critério da felicidade de vida. Se a um estado sem dor ainda couber a ausência de tédio, então a felicidade terrena foi em essência alcançada; o resto é quimera. Por conseguinte, nunca se deve adquirir prazeres a custa das dores, nem mesmo ao risco delas, porque senão se paga algo negativo e quimérico com algo positivo e real. Por outro lado, lucra-se ao sacrificar prazeres com o intuito de escapar às dores. Nos dois casos, é indiferente se as dores seguem ou precedem os prazeres. De fato, é um absurdo querer transformar esse teatro de penúrias num local de prazeres e como muitos o fazem, perseguir prazeres e alegrias em vez da maior ausência possível de dor. Erra muito menos quem, com olhar sombrio, considera esse mundo uma espécie de inferno e, portanto, só se preocupa em conseguir um recanto à prova de fogo. O insensato corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio evita os seus males. Se mesmo assim for infeliz, a culpa é do destino, não da sua insensatez. Ora, até o ponto em que for feliz, não será enganado, pois os males que afastou do caminho são dos mais reais; e mesmo que vá muito longe para afastá-los, sacrificando prazeres desnecessários, nada perdeu em realidade, pois todos os prazeres são quiméricos, e enlutar-se por sua perda seria frívolo e até ridículo. (ASV, p. 142-143)

Schopenhauer conclui seu discurso nos aconselhando que *“se habitue a levar para as reuniões sociais uma parte de sua solidão, que aprenda, mesmo em companhia, a estar sozinho em certo grau.”* (ASV, p.178). E compara a sociedade ao fogo, *“no qual o indivíduo inteligente se aquece a uma distância apropriada, e não como o insensato que mete as mãos dentro dele e, após ter-se queimado, foge para o frio da solidão, lamentando de que o fogo o queima”* (ASV, p. 178-179). Dessa forma, o que Schopenhauer apresenta é o valor crítico e emancipatório da solidão que aqui relacionamos diretamente com a vivência da sexualidade.

A sociedade tem sua importância, mas ela é antes o aglomerado dos indivíduos e

suas idiosincrasias⁵⁴.

Dessa proporção inversa entre o número dos anos de vida e o grau de nossa sociabilidade, pode-se também inferir um aspecto teleológico. Quanto mais jovem é o homem, tanto mais tem de aprender em todos os sentidos. Ora, a natureza remeteu-o ao aprendizado mútuo, que cada um recebe no relacionamento com os seus semelhantes, e em relação ao qual a sociedade humana pode ser denominada um grande estabelecimento de educação bell-lancasteriano, já que os livros e as escolas são instituições artificiais, afastadas do plano da natureza. É, portanto, bem apropriado que o homem freqüente aquela instituição educativa natural, e tanto mais assiduamente quanto mais jovem for. (ASV, p. 177)

E conforme reforça Barboza (2002)

Como já sentenciava uma tese fundamental de *O mundo como vontade e representação*, os prazeres são de natureza negativa, enquanto as dores são bem positivas e, ‘contra cada desejo satisfeito, existem pelo menos dez que não o são’. Desse ponto de vista, é mais sábio fazer o balanço de vida de uma pessoa não pelos prazeres que fruiu, mas pelos males que evitou. E eis aqui a essência da mensagem schopenhauriana: desde que se evite a atração das desgraças por atos tolos, e para isso serve uma vida sábia, é de fato possível trilhar o caminho de uma boa qualidade de vida, em meio a esse inferno que é o mundo. (BARBOSA, 2002, XV)

Schopenhauer no final de seus *Aforismos para sabedoria de Vida* apresenta a vida e seus estágios, infância, juventude, maturidade e velhice, como uma variação da energia sexual, de uma gradação até seu ápice e em consecutivo decréscimo, até o estado de apatia da velhice. Mesmo na solidão o que move o ser humano é a Vontade, e sua energia sexual.

Se a energia sexual novamente é apontada por Schopenhauer como a grande chave de compreensão da existência, verifica-se que ela é o centro do pensamento schopenhauriano e, neste sentido, antecipa a teoria psicanalítica e os conceitos de *libido* e *id*, que seriam mais tarde formalizados por Freud e sua escola.

O que podemos considerar aqui, á guisa de fechamento de nossas reflexões, é o caráter de originalidade, de totalidade e de criteriosa cientificidade com que Schopenhauer aborda a questão da sexualidade.

Schopenhauer apresenta rupturas ontológicas, gnosiológicas, políticas e históricas.

⁵⁴ Novamente Schopenhauer pode ser considerado um dos precursores das filosofias da subjetividade, em detrimento da sociedade. Dessa forma podemos compreender melhor a relevância da afirmação de Schopenhauer para as filosofias da modernidade, “*Importa saber o que alguém é e, por conseguinte, o que tem em si mesmo, pois sua individualidade o acompanha sempre e por toda parte, e atinge cada uma de suas vivências. (...) O que alguém é e tem em si mesmo, ou seja, a personalidade e o seu valor, é o único contributo imediato para a sua felicidade e para o seu bem-estar. Todo o resto é mediato. (...) Ademais, só a qualidade da consciência é permanente e constante, e a individualidade faz efeito de forma contínua e duradoura, mais ou menos a cada instante. Todo o resto, ao contrário, faz efeito apenas de modo temporário, ocasional e passageiro, além de ser submetido a mudanças e variações.*” (ASV, p. 15-16)

Por estas e por todas as razões e reflexões apresentadas pudemos constatar o quanto seu pensamento condensa as premissas da ciência e da atmosfera moral burguesa de seu tempo e em qual medida suas inflexões representam as variações da formação ética e política da realidade e conformação cultural ocidental.

Considerações Finais

Após nos debruçarmos sobre o trabalho de pesquisa das bases filosóficas derivadas da produção de um filósofo de porte elevado, como A. Schopenhauer é considerado, e ousarmos desenvolver algumas pressuposições de seu pensamento para a compreensão de uma ética e estética sexual, torna-se necessário buscar comprovar, ainda que a título indicativo, qual seria a peculiar e real contribuição do filósofo na configuração desse campo temático na cultura atual.

Todo o estudo foi realizado na perspectiva de dar continuidade à pesquisa educacional acerca da sexualidade promovida na Faculdade de Educação da Unicamp. Seguimos a trilha de uma já referenciada abordagem emancipatória da concepção de educação e, dentro dela, das considerações acerca da sexualidade. Muitos foram os referenciais que colaboraram com nossa incursão, dentre eles os trabalhos de Nunes (1987, 1996, 2002, 2005, 2006) apresentando distinções claras sobre os tipos de abordagem institucionais da educação sexual contemporânea e o debate sobre o conceito e representação do amor na filosofia de Platão, como ocorreu no trabalho de Silva (2001) e outros, com a análise das perspectivas de educação sexual baseadas na filosofia de Freud, Reich e Foucault, balizadas na pesquisa de Tuckmantel (2009), para citar a linha histórica e filosófica propriamente dita.

O trabalho seguiu na esteira de conformação de um singular campo epistemológico da sexualidade, que por sua vez coincide com a ontologia de cada ser humano. Tal afirmação nos motivou a pensar proposições críticas e emancipatórias para uma abordagem ética e estética da educação Sexual. Evidentemente que sobre o conceito de educação sexual logramos supor a superação de natureza tecnicista e pragmatista, destacando-a como uma dimensão de uma forma de produção social de uma educação afetiva e uma conseqüente ética sexual. Schopenhauer, neste contexto de investigação, foi o autor escolhido para trazer rigor e ampliar a discussão.

O trabalho propôs uma análise crítica, a partir de uma interpretação e ético-política

da filosofia de Schopenhauer, explicitando como sua *Metafísica do Amor Sexual* determina a discussão da sexualidade na história da filosofia. Essa obra é um marco singular da assimilação e revitalização filosófica da questão da afetividade, da sexualidade, da dimensão amorosa, posta para a vetusta e asséptica tradição da filosofia alemã em eu tempo. Trata-se, a nosso ver, do real ponto de inflexão.

No primeiro capítulo foram evidenciados os referenciais teóricos para uma discussão sobre sexualidade à luz da filosofia. Partindo dos problemas da educação sexual contemporânea, avançamos num percurso de identificação das principais contribuições filosóficas do ocidente, anteriores e posteriores a Schopenhauer.

Dentre os filósofos anteriores a Schopenhauer destacamos Platão, Aristóteles, Epicuro e Rousseau. Em Platão foram analisadas a relação entre *paidéia* e *erotéia*, ou seja, a formação integral do ser humano e de sua sexualidade. A função filosófica do Amor articula a experiência do amor dos corpos ao amor da filosofia. Aristóteles, por sua vez, propõe o prazer virtuoso, recorda o valor da amizade e do prazer da vida contemplativa. Epicuro afirma o hedonismo, e a busca dos prazeres, com a moderação necessária para que se evite o sofrimento, sua teoria busca identificar bases materialistas para a identidade da condição humana. Por fim, Rousseau destaca a educação para o amor e para a bondade; a vivência do amor é fruto da razão, e é consequência da amizade.

Avançando as proposições dos filósofos posteriores a Schopenhauer, foram identificadas as contribuições de Engels, com a análise materialista da sexualidade, explicitando como as estruturas da família, da propriedade privada e do Estado, estão intimamente ligadas para manutenção do capital, desde suas matrizes históricas anteriores, a família patriarcal no escravismo antigo, na sociedade feudal e sua expressão na sociedade urbano-industrial. Em seguida apresentamos a atuação de S. Freud, que por sua vez é considerado o grande precursor das reflexões sobre sexualidade na modernidade, ressaltando o desenvolvimento da sexualidade infantil, os estudos acerca do inconsciente, da libido, e do desejo entre outros temas, muito próximos aqueles gerados inicialmente na obra de Schopenhauer. Apresentamos ainda as análises e contribuições de W. Reich e a proposição de uma revolução sexual, por meio da descompressão genital, e por fim o criterioso estudo de M. Foucault com a análise histórica e genealógica da sexualidade. O que pudemos concluir é que a temática da sexualidade já revela uma densa e consistente

produção referencial, de amplos e diversos ângulos, recortes e potencialidades.

Tal divisão entre filósofos anteriores e posteriores a Schopenhauer, bem como a seleção dos pensadores levou em consideração a popularidade ou familiaridade dos pensadores com os estudos de filosofia no Brasil. A produção crítica sobre a obra de Schopenhauer ainda é muito incipiente, há muitas obras ainda não traduzidas para o português, o que dificulta a aproximação do autor. Considere-se ainda que a filiação histórica da filosofia no Brasil, além do colonialismo temático ibérico, é com a expressão e produção da escola e tradição francesa, e não com a filiação da sua trajetória na Alemanha, notadamente nos séculos XVIII e XIX. Estuda-se o pensamento de E. Kant como síntese da filosofia alemã, nos cursos regulares de filosofia no Brasil.

Embora Schopenhauer não esteja diretamente relacionado com o materialismo, o método manejado em nossa pesquisa foi o denominado crítico dialético, buscando perceber as contradições entre a teoria e a prática, o contexto histórico, articulando as contradições de base econômica com as expressões ideológicas e culturais, tentando sempre dar um passo do abstrato para o concreto.

No capítulo II apresentamos as condições históricas da produção filosófica de Schopenhauer, explicitando a originalidade de sua produção. Schopenhauer inicia uma revolução epistemológica rompendo com o criticismo kantiano e o racionalismo iluminista. Em nossa contextualização filosófica e histórica Schopenhauer apresenta os limites da razão compreendendo o mundo enquanto Vontade e representação. Neste contexto, o conceito de *inconsciente* é descoberto e valorizado enquanto terreno de ação da Vontade. Esse conceito faria escola na Psicanálise e suas derivações.

O grande giro conceitual de Schopenhauer está representado em sua conceituação de *corpo*. O corpo é valorizado, trazido para o centro da teoria do conhecimento e da análise filosófica. Em consequência da valorização e reconhecimento do corpo, a sexualidade e os genitais deixam de ser objeto de vergonha. Do ponto de vista da moral, o imperativo categórico de Kant é desconstruído, para que se instale uma única possibilidade moral, a moral da compaixão, pois o “*fundamento da moral é a compaixão, que não pode ser produzida voluntariamente e, quando se faz presente, surge sempre como uma ‘graça’*. Toda ação compassiva é misteriosa, uma ‘mística prática’” (CREVITARESE, 2005, P. 133)

No capítulo III evidenciou-se o caráter estratégico da sexualidade no pensamento de Schopenhauer. Na metafísica do amor sexual fica evidente a soberania da Vontade atuando na sexualidade. Há que se fazer a distinção entre o amor sexual e a sexualidade. Para Schopenhauer o amor sexual é o encantamento gerador do ato sexual. Nesse contexto, todo amor está diretamente a serviço da manutenção da espécie, e todo indivíduo está a serviço do gênio da espécie. Viver é ser movido pela Vontade e pelo impulso sexual. Nota-se na formatação da metafísica do amor sexual, uma antecipação da libido freudiana. Esse núcleo reflexivo é o *ethos* de uma filosofia e de uma erótica sexual e amorosa até os nossos dias.

Para Schopenhauer todo amor tem seu início na noção de belo, e as artes, uma vez que tratam com frequência do amor, são fontes de compreensão da natureza do amor sexual. Grosso modo, é impossível que se pense uma educação sexual pelas artes, sem que ela necessariamente seja emancipatória. Se as artes possuem um caráter redentor e nelas coincidem o bom e o belo, a educação pelas artes é possibilidade de compreensão criativa. Essa disposição para associar ao dinamismo sexual a criatividade e transcendência da beleza e da experiência do belo é a diátese sobre a qual se erige a dialética do amor humano em Schopenhauer.

Do ponto de vista da moral contemporânea, a descrição das manifestações da sexualidade apontadas por Schopenhauer são de certa forma chocantes, uma vez que justifica (explica) toda ação sexual (inclusive o estupro, o adultério e a zoofilia), com base na determinação do gênio da espécie. Se por um lado a justificação da violência sexual parece-nos um contrassenso, por outro, a sexualidade passa a ser vista e pensada não pela ótica da moralidade burguesa, mas sim pela filosofia.

Uma distinção importante foi criada durante o trabalho investigativo, de tal forma que as descrições de Schopenhauer fossem categorizadas ora como filosófico-metafísicas e ora como autoritário-burguesa. Tal análise denota a originalidade e poder emancipatório contidos nas proposições filosófico-metafísicas e as limitações repressivas do discurso autoritário-burguês. Schopenhauer, em muitos de seus exemplos, cai em reducionismos próprios de sua sociedade, e tem ciência de que ao observar a realidade emite juízos empíricos e não metafísicos. Embora tal distinção não justifique ou diminua a polêmica de afirmações consideradas machistas e alinhavadas como repressivas do filósofo, ela pode

nos ajudar na leitura do autor.

O presente relatório de uma investigação amiúde efetivada busca lançar um primeiro olhar sobre o pensamento de Schopenhauer, buscando estabelecer um paralelo entre seu projeto metafísico e uma proposta de educação e sexualidade. Schopenhauer traz uma nova forma de filosofia, uma nova visão de mundo, e é este o elemento educativo que buscamos alcançar. Para Rosset,

A filosofia da vontade inaugura a era da suspeição, que busca o mais profundo sob o (explicitamente) exposto, e o descobre no inconsciente. O que (se) pretendia emanar do intelecto puro é justamente aquilo sobre o que se conduz a análise crítica das motivações secretas. Falando estritamente, não há qualquer raciocínio intelectual que possa ser compreendido a partir dele mesmo: ele pede para ser interpretado, à partir de um novo ponto de vista, que é a questão da origem. Este deslocamento do ponto de vista é precisamente o ponto de ruptura com a filosofia clássica, e o ponto de divergência radical em relação à filosofia de Kant, a qual Schopenhauer, sem se conscientizar suficientemente da revolução que introduzia, obstina-se em querer perpetuar. (...). Schopenhauer não é mais, como ele próprio acreditava, o último dos filósofos clássicos, mas sim o primeiro dos filósofos genealógicos (ROSSET, 1994, p. 204)

Schopenhauer contribui com a filosofia ao apresentar uma nova forma de filosofar, com um novo tema. A originalidade de sua filosofia voluntarista, a valorização do irracional, do inconsciente, o pessimismo enquanto método essencial do filósofo é de grande relevância para o pensamento ocidental. Seu suposto “pessimismo” tem que ser melhor aquilatado.

Embora Freud seja o grande baluarte dos estudos do inconsciente e dos estudos sexualidade, embora Adorno proponha uma *Dialética Negativa* e declare o *Eclipse da Razão*, é em Schopenhauer que estes temas são anunciados. O que parece nos balizar a emissão de juízos que comprovam sua notável anterioridade. A. Schopenhauer é um filósofo póstumo.

A sexualidade em Schopenhauer parece cair numa concepção naturalista, fatalmente focada na procriação. Contudo há uma proposta concreta a ser buscada, a eudemonologia.

A proposta formulada por Schopenhauer de uma eudemonologia empírica, uma “ética da melhoria”, pode ser compreendida como uma moral do “como se”. É possível distinguir quatro sentidos básicos para a compreensão do “como se”: (1) passemos a agir como se a vida valesse a pena e não fosse fundamentalmente sofrimento; (2) façamos como se nossa conduta pudesse ser um produto de nosso pensamento e pudéssemos agir de modo diferente do que espontaneamente somos; (3) continuemos a viver como se os males desnecessários jamais nos aconteçam e que os inevitáveis venha sempre a

tardar; (4) enfrentemos a vida de maneira positiva como se não estivéssemos entregues à necessidade absoluta de tudo que acontece, como se não houvesse um destino inexorável. A moral do “como se” aplica-se, portanto, à vida, à conduta, aos acontecimentos desagradáveis e ao destino. (CHEVITARESE, 2005, p. 136)

Na eudemonologia a sabedoria de vida torna-se o anseio de toda educação. Nela não devemos buscar os prazeres, mas sim evitar o sofrimento.

Em Schopenhauer a sexualidade é reduzida, em sua dinâmica primária, ao amor sexual, que por sua vez nada mais é do que uma ilusão do gênio da espécie, que unirá indivíduos complementares de maneira a equilibrar suas carências, gerando um novo indivíduo e garantindo o bem da espécie. Enfim, a sexualidade é genitalidade e procriação, todo resto não passa de ilusão. Diante de tal cenário parece não existir nenhuma possibilidade de educação, e muito menos de educação sexual.

Vasconcelos critica a redução da genitalidade e procriação e apresenta as implicações de tais pressupostos

A redução genital da sexualidade fundamentará identificações derivadas de sexualidade e que se pretendem radicalmente antagônicas: assim a sexualidade será identificada como uma função de prazer orgasmático ou como função procriativa. (VASCONCELOS, 1971, p. 107)

Não se trata aqui de buscar uma defesa do pensamento de Schopenhauer, mas de apontar a superação proposta pelo filósofo. Apesar de compreender a sexualidade enquanto amor sexual, Schopenhauer realiza uma análise metafísica que abre caminhos para superação de qualquer moral repressiva. A sexualidade deixa de ser oprimida pelos condicionamentos da sociedade, e adquire um caráter metafísico, e portanto, em certo aspecto, um caráter insondável, visto que é fruto da Vontade, e esta por sua vez não é dominada pela razão e os costumes.

Portanto, não é a determinação moral que determina a sexualidade, mas as possibilidades metafísicas advindas da vontade. Neste sentido, o pensamento schopenhauriano é emancipatório ao libertar a sexualidade da moral, ligando-a de maneira original a metafísica, a ética e a estética. Neste sentido, Vasconcelos parece estar em consonância com Schopenhauer quando analisa a possibilidade de atuação estética,

A articulação da sexualidade com o erotismo poderia se expressar, em educação, no campo mesmo da estética. Seria um modo autêntico, de desenvolver condições para uma sexualidade fecunda, criativa, sem traumas morais. O indivíduo não se sentiria mais perante a sua sexualidade como um ator indeciso perante um papel que deve saber de cor, inseguro quanto à manutenção da atenção do público em sua monótona performance; aliás, o

paralelo entre o papel de autor e o papel masculino e feminino se demonstra também no efeito corrosivo da idade sobre um e outro papel: o ator que envelhece e que se retira do palco, o homem e a mulher que envelhecendo se “retiram” de sua masculinidade e de sua feminilidade para serem simplesmente velhas pessoas. Ao invés de atores, seria desejável que homem e mulher se tornassem “artistas” de sua sexualidade. (VASCONCELOS, 1971, p. 110)

Se todo jogo sexual, o amor, os olhares, os toques são meras ilusões da Vontade, há que se considerar que o filósofo abre espaço para a criatividade do indivíduo a serviço da Vontade. Schopenhauer enquanto um crítico da moral sexual de seu tempo é em sentido lato um educador. Vasconcelos afirma que,

Uma educação sexual não pode prescindir, inicialmente, de um questionamento crítico das noções sexuais correntes. Porque, decididamente, não se trata de ensinar a sexualidade, mas de preparar as condições de desenvolvê-la em seu contexto pessoal, de criá-la. E não se prepara condições, senão em uma perspectiva crítica. (VASCONCELOS, 1971, p. 109-110)

Ao concluir este trabalho seguimos desafiados a buscar respostas mais efetivas e coerentes com a realidade da escola e da educação. Parece-nos urgente,

Abrir uma perspectiva criativa, de dar condições a uma elaboração pessoal. É, então o sentido criador mesmo que deverá ser a meta de uma educação sexual. Afinal, a sexualidade é um modo de expressão, liga-se estreitamente à sensibilidade constituindo, com ela, essa atividade essencialmente humana que é o erotismo. A palavra erotismo não designa aqui e não poderia designar em parte alguma, a não ser por melancólica deformação, lubricidade ou devassidão. Designa exatamente aquilo que no homem faz a sexualidade humana, a sua capacidade de inseri-la num contexto simbólico-significativo, de fazer dela uma sinalização e uma mensagem, um chamado e uma conquista. Os ritos da sexualidade, a corte amorosa, a provocação sensual que se manifesta no olhar, nos gestos, enfim em toda a corporeidade, são as variadas faces do erotismo, que se radica, enfim, numa valorização e numa ressignificação do corpo. (VASCONCELOS, 1971, p. 110)

A proposta de Schopenhauer não é em nenhuma medida uma estruturação pedagógica para o erotismo emancipatório, a liberdade estética, a sexualidade integral, mas alguns de seus elementos podem corroborar para que se alcancem tais objetivos. A solidão nesse contexto é local de encontro, e para o filósofo este é o grande ensinamento para as novas gerações.

A solidão é o terreno fecundo para o conhecimento de si, para a prospecção crítica, para desenvolvimento da autonomia, para o desenvolvimento da sexualidade. Schopenhauer nos adverte do perigo da fuga da solidão, em direção a sociedade, aos grupos sociais, aos jogos, a banalidade, e por que não, a pornografia, ao moralismo, a compulsão sexual.

A exemplo da cultura hindu, nas representações do *lingam*, e dos gregos na representação do *phallus*, há que se buscar confluências éticas e estéticas para uma efetiva educação para sexualidade, a compreensão da genitalidade no cotidiano, na representação simbólica, na vida,

Uma educação sexual em uma perspectiva estética se fundamenta também no fato de que essa educação, em sua tarefa crítica, não pode deixar de considerar que a sexualidade “chega” ao indivíduo já ligada a uma estética negativa. É preciso denunciar a fealdade imposta, por exemplo, aos órgãos genitais e à sensualidade, e o condicionamento cultural que daí se segue (VASCONCELOS, 1971, p. 110-111)

Diante de um emaranhado de conceitos e idéias, resta-nos concordar com Schopenhauer, “*tudo o que se opera por intermédio da representação, isto é, do intelecto, - e isto foi desenvolvido até a razão – é apenas uma brincadeira diante daquilo que emana diretamente da vontade*” (SCHOPENHAUER, apud, ROSSET, p. 204.

Dessa forma, há que se destacar o caráter pioneiro dos estudos sobre sexualidade na obra de Schopenhauer. Se a discussão sobre sexualidade pode parecer comum nos dias de hoje, certamente era algo inusitado no contexto filosófico de Schopenhauer. O filósofo sem dúvida traz o tema a discussão, num contexto burguês, de uma Alemanha com características feudais. Sua contribuição antecipa reflexões posteriores como as reflexões de Freud, Reich, Engels, Foucault entre outros. Com Schopenhauer a filosofia moderna resgata a sexualidade do universo das insinuações veladas, de tal forma que o tema tem caráter capital na obra do filósofo.

Que este trabalho possa ser uma introdução aos estudos de Schopenhauer no campo da educação no Brasil e que sirva para a consolidação das discussões de natureza epistemológica e estética, éticas e políticas, sobre filosofia da educação e sexualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. **História da Filosofia**. Lisboa: Presença, 2000. Vol. 6
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ADORNO, T. **Mínima Morália**. São Paulo: Ática, 1993.
- ALVES JÚNIOR, D. **Dialética da Vertigem**. Adorno e a Filosofia Moral. Belo Horizonte: Fumec/FCH, 2005.
- ARENDT, H. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- ARIES, P. e BEJIN, A. **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ASSMANN, H. **Paradigmas Educacionais e Corporeidade**. Piracicaba: UNIMEP, 1995.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Bauru: Edipro, 2006.
- BARBOZA, J. . **Schopenhauer: ciência e filosofia**. In: Francisco Bocca e Inês Lacerda Araújo. (Org.). **Temas de epistemologia**. Curitiba: Champagnat, 2006, v. p. 39-47.
- _____. Prefácio. In SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. Prefácio. In. **Aforismos para Sabedoria de Vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. São Paulo: Unesp, 2001.
- _____. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. **A decifração do Enigma do Mundo**. São Paulo: Moderna, 1999.
- BONFIM, C. **A Educação Sexual e Formação de Professores de Ciências Biológicas**. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2009.
- BRUM, J. **O Pessimismo e suas vontades**. Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CACCIOLA, M. **A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP., 1981.
- _____. **Schopenhauer e a questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/ FAPESP,

1994.

_____. Prefácio, In. **Schopenhauer**. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

CHAUÍ, M. **Repressão Sexual: esta nossa desconhecida**. São Paulo, Brasiliense, 1988.

CORBISIER, R. **Introdução à Filosofia**. Idealismo Alemão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DIAS, R. **O autor de si mesmo: Machado de Assis leitor de Schopenhauer**. Revista Crítérion, Belo Horizonte, n. 112, Dez/ 2005, p. 382-392.

DURANT, W. **História da Filosofia**, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1962.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 3ª ed. São Paulo: Global, 1986.

ENGELS, F. e MARX, K. **Textos sobre Educação e Ensino**. São Paulo: Moraes, 1992.

EPICURO. **Antologia de textos**. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

FOLSCHEID, D. e WUNENBURGUER, J. **Metodologia Filosófica**, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade**. A vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **História da Sexualidade**. O cuidado de Si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **História da Sexualidade**. O Uso dos Prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREUD, S. **Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

FROMM, E. **Conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

GAGLIOTTO, G. **A Educação Sexual da Criança na Tradição Escolar Brasileira: Matrizes Histórico-Institucionais**. Pesquisa de doutorado em andamento

GAMBOA, S. **Epistemologia da pesquisa em Educação**. Campinas: Práxis, 1996.

GIDDENS, A. **A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas**. São Paulo: UNESP, 1993.

GOLDMAN, L. **Dialética e Cultura**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1991.

HARTMANN, N. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HIGHWATER, J. **Mito e Sexualidade**. São Paulo: Saraiva, 1992.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Barcelona: Herder, 1986.

HORKHEIMER, M. La actualidad de Schopenhauer. In. **Sociologia**. Madrid: Taurus, 1966.

- _____. **O Pensamento de Schopenhauer em relação a ciência e à religião.** (Tradução de Flamarion Caldeira Ramos). In. Cadernos de Filosofia Alemã XII. São Paulo: Departamento de Filosofia – FFLCH – USP. Jul – Dez, 2008.
- _____. **Teoria Crítica I.** São Paulo: Perspectiva, 2006.
- JAEGER, W. **Paidéia:** a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- JANAWAY, C. **Schopenhauer.** São Paulo: Loyola, 2003.
- KANT, I. **Crítica da Razão Prática.** Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. **Crítica da Razão Pura.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- LEFRANC, J. (Org.) Schopenhauer. Paris: L’Herne, 1997.
- _____. **Compreender Schopenhauer.** Petrópolis: Vozes, 2005.
- LEPAGNEUER, H. **Antropologia do Prazer.** Campinas: Papyrus, 1985.
- LOWY, M. **Método Dialético e Teoria Política.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- MACHADO, R. Schopenhauer e a negação da vontade. In. **O Nascimento do Trágico:** De Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p.167-201.
- MANN, T. **O pensamento vivo de Schopenhauer.** São Paulo: Martins, 1955.
- _____. **Schopenhauer, Nietzsche, Freud.** Madrid: Alianza, 2006.
- MARCUSE, H. **Eros e Civilização.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.
- NAUGTON, V. **Historia del Deseo en la Epoca Medieval.** Buenos Aires: Quadrata, 2005.
- NIETZSCHE, F. Schopenhauer Educador. In. **Escritos sobre Educação.** São Paulo: Loyola, 2004.
- NUNES, C. **Platão e a dialética, entre a filosofia do amor e o amor da filosofia:** um estudo pedagógico de ética sexual. Tese de livre docência. Faculdade de Educação – UNICAMP, 2006.
- _____. **Desvendando a Sexualidade.** Campinas: Papyrus, 1999.
- _____. **Estatuto Epistemológico dos discursos contemporâneos sobre sexualidade:** reaproximações histórico-filosóficas necessárias e algumas considerações analíticas impertinentes, in Perspectiva – Revista do Centro de Ciências da Educação. Florianópolis, v.16, n. 1, 1998. p. 15-34.
- _____. **Filosofia, Sexualidade e Educação:** as relações entre os pressupostos ético-sociais e histórico-culturais presentes nas abordagens institucionais sobre educação sexual escolar. Tese de doutorado. Faculdade de Educação - UNICAMP, 1996.

- _____. Ética, Sexualidade e Educação, in LOMBARDI, J.C. & GOERGEN, P. **Ética e Educação**. Autores associados, Campinas: 2005.p 97-121.
- PERNIN, M. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- PLATÃO . **O Banquete**. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. **A República**. São Paulo: Rideel, 2005.
- _____. **Alcebiades**. Lisboa: Inquérito, s/d.
- _____. **Fedro**. São Paulo: Martins Claret, 2004.
- PRISCITELLI, A, GREGORI, M, CARRARA, S. (Orgs) **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- RAMOS, F. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e breve comentário. In. **Cadernos de Filosofia Alemã XII**. São Paulo: Departamento de Filosofia – FFLCH – USP. Jul – Dez, 2008.
- REALE, G., ANTISERI, D. **História da Filosofia**. Do Romantismo ao Empiriocriticismo. Vol 5. São Paulo: Paulus, 2005.
- REICH, W. **A Função do Orgasmo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. **A Revolução Sexual**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- ROUSSEAU. J.-J. **Emílio**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SAVIANI, D. **Educação e questões da atualidade**. São Paulo: Cortez, 1991.
- SCHOPENHAUER, A. **A Vontade de Amar**. Ediouro, s/d.
- _____. **El mundo como voluntad y representación**. Complementos. Madrid: Trotta, 2003.
- _____. **Fragmentos para a história da filosofia**. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____. **Metafísica do Belo**. São Paulo: Unesp, 2001.
- _____. **O Mundo como Vontade e Representação**. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. **A arte de conhecer a si mesmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. **A. Aforismos para a Sabedoria de Vida**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Sobre o Fundamento da Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SCHOTT, R. **Eros e os Processos Cognitivos**. Uma crítica da objetividade em filosofia. Rio de Janeiro: Record Rosa dos Ventos, 1996.
- SILVA, E. **Filosofia, Educação e Educação Sexual: matrizes filosóficas e determinações**

pedagógicas do pensamento de Freud, Reich e Foucault para a abordagem educacional da Sexualidade Humana. Tese de doutorado. Faculdade de Educação – UNICAMP, 2001.

SILVEIRA, P. e DORAY, B. **Elementos para uma Teoria Marxista da Subjetividade**. São Paulo: Vértice, 1989.

STEPANENKO, P. **Schopenhauer em sus Páginas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

STRATHERN, Paul. **Schopenhauer em 90 Minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

SUCHODOLSKI, B. **A Pedagogia e as grandes correntes filosóficas**. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

TANNAHIL, R. **O Sexo na História**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

TANNER, M. **Schopenhauer**. São Paulo: UNESP, 2001.

TORRANO, J. Prefácio. In: HESÍODO. **Teogonia: A Origem dos Deuses**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001.

TUCKMANTEL, M **A Educação Sexual: mas, qual? Diretrizes para formação de professores em uma perspectiva emancipatória**. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2009.

VASCONCELOS, N. **Os Dogmatismos Sexuais**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1971.

VECCHIOTTI, I. **Schopenhauer**. Lisboa: Edições 70, 1986.

WEISSMANN, Karl. **Vida de Schopenhauer**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1980

ANEXO

LEVANTAMENTO DE DISSERTAÇÕES E TESES SOBRE SCHOPENHAUER

AIRES JÚNIOR, D. **Sobre a atualidade de Schopenhauer**. Uma meditação crítica, uma experiência transcendente. Dissertação de Mestrado: UFRJ, 2004.

BARBOSA, J. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado. USP – FFLCH, 1995.

BARBOSA, J. **Infinitude subjetiva e estética**. A recepção e assimilação dos conceitos de natureza e arte de Schelling em Schopenhauer. Tese de Doutorado em Filosofia: USP-FFLCH, 2000.

BRANDÃO, E. **O conceito da matéria na obra de Schopenhauer**. Tese de Doutorado USP - FFLCH, 2003.

CACCIOLA, M. **Schopenhauer e a questão do Dogmatismo**. Tese de Doutorado: USP - FFLCH, 1990.

CACCIOLA, M. **A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer**. São Paulo: USP Dissertação de Mestrado, 1981.

CHEVITARESE, L. **E ética em Schopenhauer**. Que liberdade nos resta para a prática de vida? Tese de Doutorado em Filosofia: PUC RJ, 2005.

COVIELLO, J. **O vínculo entre estética e ética no pensamento de Schopenhauer com um olhar especial sobre a arte contemporânea**. Dissertação de Mestrado. PUC PR, 2006.

FERREIRA, F. **A ética da compaixão de Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado. PUC PR, 2007

FONSECA, E. **Corpo e Mundo em Schopenhauer e Freud**. Dissertação de mestrado: Universidade Federal do Paraná, 2003.

GONÇALVES, R. **Arte e metafísica na filosofia de Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado. USP FFLCH, 2001.

GUIMARÃES, M. **A filosofia moral de Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado em Filosofia: UFRJ, 2007.

GUIRALDELLI JÚNIOR, P. **A modernidade e o interesse pelo corpo em Max Horkheimer e Theodor W. Adorno**. Dissertação de Mestrado. USP – FFLCH, 1995.

MARTINS, E. **Freud e Schopenhauer: os limites de um diálogo sobre a moral**. Dissertação de Mestrado: UFSCar, 2006

MORAIS, J. **Estética do Caos - Schelling, Nietzsche e Schopenhauer**. Tese de Doutorado: UFRJ, 2006.

NOGUEIRA JÚNIOR, R. **O mundo como espetáculo estético: A Metafísica do Belo em**

Schopenhauer. Tese de Doutorado: UFRJ, 2006.

RAMOS, F. **Tragédia e redenção**: o significado moral da existência na filosofia de Schopenhauer. Dissertação de Mestrado. USP – FFLCH, 2003.

RODRIGUES, E. **Ética e Teleologia em Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado: UNICAMP - IFCH, 1999.

SALLOUM, J. **A ética ascética de Schopenhauer e o hinduísmo**. Dissertação de Mestrado: PUC PR, 2007.

SANTOS JÚNIOR, R. **O fundamento da Moral**: Schopenhauer crítico de Kant. Dissertação de Mestrado. UFSCar, 2000.

SAVIANO, J. **O Nihilismo de Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado. USP – FFLCH, 2001.

SAVIANO, J. **Schopenhauer e a crítica de Nietzsche ao niilismo**. Tese de Doutorado USP – FFLCH, 2006.

STAUDT, L. **O significado moral das ações humanas**: metafísica e ética em Arthur Schopenhauer.. Tese de Doutorado em Filosofia: PUC RS. 2004.

VIEIRA, F. **O vínculo entre a música e a vontade na filosofia de Arthur Schopenhauer**. Dissertação de Mestrado em Filosofia: UFPR, 2006.

VIEIRA, W. **O Branco e o Vermelho**: estudo sobre a sexualidade feminina. 1994. Tese de Doutorado. UNICAMP – IFCH, 1994.