

CENTRO UNIVERSITÁRIO SÃO CAMILO

Doutorado em Bioética

Maria Emilia de Oliveira Schpallir Silva

**AUTONOMIA E RELACIONALIDADE NA ÉTICA DA REPRODUÇÃO
HUMANA: PERSPECTIVAS CRÍTICAS DE BIOÉTICA**

São Paulo

2017

Maria Emilia de Oliveira Schpallir Silva

**AUTONOMIA E RELACIONALIDADE NA ÉTICA DA REPRODUÇÃO
HUMANA: PERSPECTIVAS CRÍTICAS DE BIOÉTICA**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Bioética do Centro Universitário São Camilo, orientada pelo Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos e coorientada pelo Prof. Dr. Alfredo Antonio Fernandes, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Bioética.

São Paulo

2017

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Padre Inocente Radrizzani

Silva, Maria Emilia de Oliveira Schpallir
Autonomia e relacionalidade na ética da reprodução humana:
perspectivas críticas de bioética / Maria Emilia de Oliveira Schpallir Silva.
-- São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2017.
00 p.

Orientação de Márcio Fabri dos Anjos

Trabalho de Conclusão do Curso de Bioética (Doutorado), Centro
Universitário São Camilo, 2017.

1. Autonomia 2. Bioética 3. Justiça 4. Relacionalidade 5. Reprodução
humana 6. Responsabilidade I. Anjos, Márcio Fabri dos II. Centro
Universitário São Camilo III. Título

CDD: 179.1

Dedico este trabalho

Ao meu Deus, fonte da vida e de amor inesgotáveis, alfa e ômega, sentido da minha existência.

Aos meus pais, José e Ivone (*in memoriam*) e aos meus avós, Arlindo e Emília (*in memoriam*), eternamente no meu coração.

Ao meu esposo, João Vicente, meu amado e meu porto seguro, apoio incondicional à conclusão deste trabalho e a todas as empreitas da minha vida, ser humano cujo testemunho me desperta orgulho, admiração e respeito.

Aos nossos filhos, Andressa, Elissa, João Henrique, e aos nossos netos, João Francisco e José Henrique, motivos do meu orgulho, por quem experimento o amor mais profundo e verdadeiro.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Dr. Pe. Márcio Fabri dos Anjos, meu principal mentor intelectual e por quem nutro profundo carinho, pela sua dedicação, disponibilidade, apoio e amizade.

Ao coorientador Prof. Dr. Alfredo Antonio Fernandes, por seu apoio e indispensável contribuição na área da filosofia.

Aos meus irmãos Neusa e Tarcísio, aos meus amigos Maria Helena S. Bagnato, Madalena Romano, Paulo R. Vergani, e à minha querida afilhada, Marissa, por serem pessoas especiais na minha vida.

Aos colegas, professores e funcionários do Curso de Pós-graduação em Bioética do Centro Universitário São Camilo, pela convivência fraterna e amizade, pelo carinho e apoio.

Ao meu genro, Heverton, pai dos meus netos e colega, de quem me orgulho; à Lívia e ao Antônio, queridos, por fazerem parte da minha história.

De uma religião pode-se dizer que ela existe ou não existe como fato que influencia a ação humana, mas no caso da ética é preciso dizer que ela tem de existir.

(Hans Jonas)

SILVA, Maria Emilia de Oliveira Schpallir. **Autonomia e relacionalidade na ética da reprodução humana: perspectivas críticas de bioética**. 2017. 262f. Tese (Doutorado em Bioética) – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2017.

Este estudo de Bioética analisa a tendência hodierna de considerar a reprodução humana como um ato de decisão exclusiva da autonomia da mulher gestante. Usando o método hermenêutico interdisciplinar da Bioética e através de levantamento bibliográfico para suas fundamentações, examina o lugar antropológico da relacionalidade interativa entre diferentes sujeitos na reprodução humana. A reflexão foi construída a partir de quatro enfoques, a saber, sociopolítico, socioantropológico, biológico e filosófico, por meio dos quais, sempre por referência à ética na reprodução humana, buscam-se bases biológicas da relacionalidade; filosofia da relacionalidade no tecido das relações sociopolítico-econômicas; filosofia da relacionalidade nas interatividades antropológicas; e bases conceituais de princípios para a proposta ética na reprodução humana. Conclui que a ética na reprodução humana, além da importante interação com a autonomia da mulher gestante, deve se fundamentar também em critérios advindos da relacionalidade entre os outros sujeitos que interagem em tal reprodução, sendo que o resgate da relacionalidade na concepção de autonomia contribui substancialmente para fundamentar a reflexão bioética nas questões de reprodução humana.

Palavras-chave: autonomia, bioética, justiça, relacionalidade, reprodução humana, responsabilidade.

SILVA, Maria Emilia de Oliveira Schpallir. *Autonomy and Relationality in the Ethics of Human Reproduction: Critical Perspectives of Bioethics*. 2017. 262f. Thesis (Doctorate degree in Bioethics) – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2017.

This Bioethics study analyzes the current trend of considering human reproduction as an exclusive decision of the pregnant woman's autonomy. Using the interdisciplinary hermeneutic method of Bioethics and through a bibliographical survey for its foundations, it examines the anthropological place of interactive relationality between different subjects in human reproduction. The reflection was built from four approaches, namely, socio-political, anthropological, biological and socio-philosophical, through which, always referring to ethics in human reproduction, biological bases of relationality; philosophy of relationality in the fabric of socio-political-economic relations; philosophy of relationality in anthropological interactivities; and conceptual bases of principles for the ethical proposal in human reproduction are sought. It concludes that ethics in human reproduction, in addition to the important interaction with the autonomy of pregnant women, should also be based on criteria derived from relationality among other subjects that interact in such reproduction, since the rescue of relationality in the conception of autonomy contributes substantially to support bioethical reflection on issues of human reproduction.

Keywords: autonomy, bioethics, justice, relationality, human reproduction, responsibility.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A – Adenosina

AFDU – Association Française du Développement Urbain

AFDU – Association Française du Développement Urbain

AHA – Associação Histórica Americana

AS – Síndrome de Angelman

BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento

BID – Banco Mundial e Banco Interamericano de Desenvolvimento

C – Citosina

CIF – Conselho Internacional de Mulheres

CIF – Conselho Internacional de Mulheres

CNFF – Conselho Francês

CNFF – Conselho Francês

DNA – Ácido Dexossirribonucleico

EU – União Europeia

EUA – Estados Unidos da América

FLACSO – Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais

FMI – Fundo Monetário Internacional

G – Guanina

HCG – (*Human Chorionic Gonadotropin*) Gonadotrofina coriônica

MGF / C – Mutilação genital feminina

MiRNAs – Micro RNA

MLF – Mouvement de libération des femmes

MLF – Women's Lib (Mouvement de libération des femmes)

ncRNAs – (*non-coding RNAs*) RNA não codificadores

OMS – Organização Mundial da Saúde

ONGs – Organizações não governamentais

ONU – Organização das Nações Unidas

OTAN – Organização do Tratado Atlântico Norte

PGH – Projeto Genoma Humano

PGM – Projeto Genoma Humano

PWS – Síndrome de Prader-Willi

RNA – Ácido Ribonucleico

RNA_m – RNA mensageiro

RNA_r – RNA ribossômico

RNA_t – RNA transportador

RTT – Síndrome de Rett

T – Timina

UK – Reino Unido

UN WOMEN – United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women

UN.GIFT – United Nations Global Initiative to Fight Human Trafficking

UNICEF – United Nations Children's Fund

UNIFEM – Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher

UPD – Dissomia uniparental

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	REPRODUÇÃO HUMANA NO CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO	16
2.1	Modernidade e pós-modernidade: o pano de fundo	18
2.1.1	O Iluminismo	20
2.1.2	A Revolução Francesa	25
2.1.3	A Revolução Industrial.....	27
2.1.4	Pós-modernidade: o embate epistemológico.....	35
2.2	O Capital e o Mercado: liberalismo e neoliberalismo.....	40
2.3	Globalização	45
2.4	Antropologia capitalista.....	50
2.4.1	Relações sociais e relações mercadológicas	50
2.4.2	Desejo, rivalidade e concorrência.....	54
2.4.3	Interferência nas formas das relações sociais.....	65
2.4.4	Em síntese.....	72
3	REPRODUÇÃO HUMANA E ASPECTOS SOCIOANTROPOLÓGICOS	74
3.1	A sexualidade em uma perspectiva sócio-histórica	78
3.1.1	História das mulheres: dificuldade metodológica	80
3.1.2	A disparidade de gênero	83
3.1.3	A sexualidade e as relações de poder	88
3.1.4	A mulher e a realidade da violência	92
3.1.5	Patriarcado, patriarcalismo	97
3.1.6	Os papéis sexuais: passividade feminina.....	99
3.1.7	A evolução cultural e as mudanças na ética dos prazeres.....	103
3.1.8	Sexualidade, medicina e exigências econômicas: biopolítica.....	117
3.1.9	Sexualidade e relações sociais.....	124
3.2	O feminismo e a relação entre os sexos: um pouco de história.....	131
3	PERSPECTIVA BIOLÓGICA	139
4.1	Genética, genômica, genoma.....	140
4.2	Epigenética e epigenoma	154
4.3	O desenvolvimento humano: noções de gametogênese e embriologia	166
5	BASES CONCEITUAIS PARA A BIOÉTICA NA RELACIONALIDADE EM REPRODUÇÃO HUMANA	183
5.1	A autonomia e sua construção histórico-filosófica	184

5.2 A alteridade como fundamentação ética das relações humanas: Lévinas.....	196
5.3 Relacionalidade como condição necessária da identidade humana: a epistemologia biologicista de Maturana.....	209
5.4 A responsabilidade como fundamento nas relações éticas: Hans Jonas.....	227
6 PONTUANDO CONTRIBUIÇÕES PARA A REFLEXÃO BIOÉTICA.....	246
6.1 Relacionalidade e os princípios bioéticos de autonomia, justiça e responsabilidade	246
6.2 A reprodução humana no contexto da sociedade hodierna e os aspectos bioéticos	248
6.3 O homem e a paternidade.....	252
6.4 A fragilidade do ser gestado	253
6.5 Implicações éticas para a sociedade e a humanidade	256
6.6 A responsabilidade como fundamento das relações éticas	259
7 SÍNTESE CONCLUSIVA.	263
REFERÊNCIAS.....	265

1 INTRODUÇÃO

*Três quartos das misérias e mal-entendidos do mundo
desaparecerão se nos colocarmos no lugar
de nossos adversários e entendermos
o ponto de vista deles.
(Mahatma Gandhi)*

A sociedade hodierna é permeada por uma revolução cultural que se processa em ritmo acelerado, na qual papéis sociais previamente estabelecidos passam a ser questionados, lograda a resistência à cristalização. Setores discriminados da sociedade reivindicam, com justiça, uma revisão de seus papéis sociais e se mobilizam na defesa de seus direitos. Esse é o caso da mulher, que culturalmente, e de longa data, tem ocupado entre nós um papel inferior ao do homem na hierarquia social, tendo sua autonomia ignorada e tendo que ver as regras sociais serem definidas pelo masculino, detentor do poder. Essas mudanças se processam num contexto de exaltação da autonomia do sujeito, e “Direitos reprodutivos” são uma das bandeiras levantadas na tentativa de resgate da autonomia feminina.

A reprodução humana é um processo que, excetuando-se o momento do ato sexual ou, no caso da fertilização *in vitro*, antes da transferência do embrião, ocorre fisiologicamente apenas no corpo feminino. Essa forma de reprodução da espécie e a criação da prole, antes tidas como principal papel social feminino, têm sido denunciadas por alguns grupos feministas como cerceadoras da libertação definitiva da mulher do jugo masculino. Entretanto, parece pertinente interrogar até que ponto a reprodução humana pode eticamente se colocar como um ato isolado que diz respeito unicamente à autonomia de uma pessoa, sem envolver interações responsáveis com outras. A reflexão bioética, por seu caráter interdisciplinar, pode contribuir para avaliar o dever ético no que se refere a interações com outros atores envolvidos no processo reprodutivo, para além da mulher. De fato, pela complexa condição humana de *ser relacional*, torna-se relevante perguntar sobre quais atores devam ser considerados em uma atividade ética de reprodução humana.

O acasalamento entre os animais é físico e regido pelo instinto, não envolvendo aspectos cognitivos que não estão presentes em outras espécies além

da humana. Mesmo as estratégias que envolvem disputas de poder estão restritas ao comportamento instintivo, como será abordado no desenvolvimento do trabalho. Na espécie humana, ao contrário das demais, a reprodução não é um ato puramente físico nem regido pelo instinto, mas altamente cognitivo e, do ponto de vista ético, suscita uma reflexão que leve em conta não só a autonomia, mas também a relacionalidade.

O conceito de relacionalidade será aqui entendido no seu sentido físico e cognitivo. Significa a condição humana de interagir com o outro, identificando-o como um semelhante; portanto diz respeito à alteridade e engloba necessariamente a empatia. A relacionalidade, pela dimensão física significa uma condição; e pela dimensão cognitiva, um desafio ético. A cognição (EYSENCK; KEANE, 2015, p. 1) é a faculdade que possibilita o processo de aquisição do conhecimento. Implica extrair sentido do ambiente e decidir qual a conduta apropriada. Esse processo envolve raciocínio, memória, atenção, percepção, aprendizagem, resolução de problemas, pensamento e linguagem. A reprodução na espécie humana não se dá em um ato instintivo, mas envolve a cognição, de maneira que o ato sexual nela é mediado pela razão. Uma vez que a sexualidade humana extrapola os limites da genitalidade exclusiva, a relacionalidade é um aspecto fundamental no relacionamento sexual, dado que o ato sexual é um momento privilegiado de interação entre dois seres humanos, e não apenas um encontro físico.

Na sociedade hodierna, que tem por característica marcante a exaltação da autonomia do sujeito com nítida tendência ao individualismo e relativismo ético, o problema que se coloca é se uma visão individualista e unilateral da reprodução humana, privilegiadora apenas da autonomia da mulher e que não leve em conta a relacionalidade é suficiente para fundamentar uma reflexão bioética que se proponha a tratar o tema objetivando avaliar as consequências éticas decorrentes desse posicionamento.

A relevância do presente trabalho diz respeito ao fato de que o tema “Direitos reprodutivos” é deveras abordado e discutido em tempos de exaltação da autonomia do sujeito, em que grupos minoritários ou discriminados socialmente reivindicam, com justiça, uma revisão de seus papéis sociais. Esse é o caso da mulher, que tem seu corpo refém de inúmeras maneiras em um mundo dirigido pelo masculino, detentor do poder e definidor das regras sociais. Nesse contexto, é urgente e necessária uma reflexão bioética sobre a pertinência em se considerar que a

reprodução humana diga respeito apenas à autonomia da mulher, desconsiderando os outros atores sociais envolvidos, no intuito de avaliar as consequências éticas advindas desse posicionamento.

Temos por hipótese que a reprodução humana pensada do ponto de vista ético se dá em grande interação relacional entre diferentes atores, dimensão esta que, se não for considerada, implicará uma abordagem reducionista com inconvenientes éticos.

O objetivo geral deste trabalho consiste em analisar a consistência de exigências éticas de relacionalidade para a ação reprodutiva humana. Os objetivos específicos são: a) Avaliar a consistência da autonomia exclusiva da mulher na reprodução humana diante das exigências éticas da relacionalidade; b) Avaliar o alcance da relacionalidade na concepção de autonomia para fundamentar a reflexão bioética nas questões de reprodução humana.

O método de aproximação do tema consistiu em pesquisa caracterizada como estudo bibliográfico hermenêutico argumentativo, com base em literatura nacional e estrangeira pertinente ao aprofundamento de conceitos-chave para a abordagem do tema. A bibliografia é constituída de obras de referência na literatura, artigos levantados em bases de dados como a da CAPES, DEDALOS, SCIELO, GOOGLE ACADÊMICO, além de levantamento de dados estatísticos em *sites* de órgãos internacionais, como ONU, UN WOMEN, UN.GIFT, UNICEF.

Como método de procedimento, levando-se em conta a interdisciplinaridade da bioética, a reflexão se construiu por meio de quatro enfoques, a saber, sociopolítico, socioantropológico, biológico e filosófico. Em outras palavras, trata-se de enfoques que, sempre por referência à ética na reprodução humana, buscam bases biológicas da relacionalidade; filosofia da relacionalidade no tecido das relações sociopolítico-econômicas; filosofia da relacionalidade nas interatividades antropológicas; bases conceituais de princípios para a proposta de ética na reprodução humana. Em vista da viabilidade do presente estudo, assume-se o limite de não contemplar os interessantes aspectos que se poderia obter com enfoques jurídicos, psicológicos e teológicos. Por outro lado, embora assumamos tais limites, acreditamos poder nos centrar na fundamentação de uma proposta teórica contributiva sobre o tema.

Todo juízo de valor se processa dentro de um espaço social dotado de um *ethos* que o influencia e lhe serve de fundamentação, portanto os aspectos sociais,

políticos e econômicos são imprescindíveis para uma adequada configuração do problema. Pressupondo-se que a construção de valores se dá dentro de um *ethos* social, entende-se que uma perspectiva sociopolítica econômica permitirá considerar relevantes condições trazidas pela modernidade e pós-modernidade, as quais exercem influência na contemporânea elaboração ética da reprodução humana. Os aspectos antropológicos da reprodução humana são de grande valia uma vez que toda reflexão bioética tem por fundamento uma antropologia filosófica e cultural, uma forma de entender e definir o ser humano, que se alicerça em aspectos culturais. Para além destes, o conceito de lei natural, entendido como o conjunto de normas éticas que orientam o ser humano em todas as épocas e lugares, será abordado no capítulo referente aos aspectos socioantropológicos.

É também de suma importância o conhecimento da antropologia da reprodução humana e da figura da mulher em diferentes momentos históricos para compreendê-la no momento presente. Por isso, os enfoques antropológico e sociológico estão intimamente relacionados e serão trabalhados em conjunto. A antropologia cultural é descritiva, mas os aspectos culturais não são imunes à avaliação ética, devendo passar por uma análise crítica de valor, o que é feito por meio da filosofia. A antropologia filosófica procura entender a essência do ser humano, o que o torna humano.

Pelo enfoque biológico, pretende-se esclarecer a questão da individualidade orgânica do ser em gestação em relação à genitora, explorando entre outras as teorias da epigenética quanto ao alcance da natureza biológica do ser humano como ser relacional e a participação masculina no que tange à constituição genética do ser gestado.

Com o enfoque filosófico, pretende-se fundamentar e explicitar algumas bases conceituais da relacionalidade na reprodução humana e alguns princípios, entre os quais a autonomia, a justiça e a responsabilidade. As questões de reprodução humana não serão especificamente abordadas em enfoque que possa eventualmente ter sido desenvolvido por algum dos filósofos escolhidos. O que nos interessou neste trabalho foi utilizar construções filosóficas desses autores para fundamentar a reflexão que desenvolvemos sobre a relacionalidade no que tange à problemática da reprodução humana. Os quatro enfoques acima elencados que iluminaram a reflexão – sociopolítico, socioantropológico, biológico e filosófico – são desenvolvidos nos capítulos que se seguem.

Dessa maneira, esperamos, com este trabalho, contribuir com fundamentos que auxiliem a reflexão bioética sobre a reprodução humana na perspectiva da relacionalidade.

2 REPRODUÇÃO HUMANA NO CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO

A ignorância do bem é a causa do mal.
(Demócrito)

Este capítulo tem por objetivo contextualizar a reprodução humana no fenômeno da revolução cultural bem como sua influência nas questões éticas dela decorrentes a partir dos acontecimentos sociopolítico-econômicos que marcaram o período histórico no qual se situam a modernidade e a pós-modernidade. Para tanto, procede-se a um estudo dos acontecimentos relevantes ocorridos nessa fase e do papel deles na transformação do *ethos*. Assim, a Revolução Francesa, a Revolução Industrial, a expansão dos mercados e a globalização serão abordadas em seus aspectos históricos, respeitando-se uma cronologia, como contexto para entender os seus desdobramentos culturais como o Iluminismo, o racionalismo e a antropologia capitalista oriunda desse processo histórico-cultural. Como método de aproximação, buscou-se autores de epistemologias históricas e sócio-históricas que estudaram essas questões.

A reflexão bioética não pode se dar fora do *ethos* de onde emerge a problemática que a envolve, portanto a análise do contexto sociopolítico-econômico é fundamental para a construção do juízo de valores. O ser humano é um animal político, convive na *polis*, nasce nela e nela interage, portanto é um ser social. Essa interação ocorre dentro de um dinamismo, de forma que o caldo cultural tem interferência fundamental na formação do juízo de valores, mas, como construto social que é, sofre ação do homem que o modifica nesse processo. Em outras palavras, a cultura é um sistema simbólico em que os atores sociais sofrem influência do meio para a construção de sua escala de valores, no entanto, ao agirem movidos por esses valores, modificam-nos. Dessa forma a cultura não se cristaliza em um sistema estático de regras sociais imutáveis.

Segundo Bourdieu (2003, p. 33), a sociedade existe sob duas formas: nas instituições de um lado, e nas disposições adquiridas de outro. As disposições adquiridas, as maneiras duradouras de ser e de fazer que encarnam os corpos são o que Bourdieu chama de *habitus*. O corpo socializado, isto é, o indivíduo ou a pessoa, é uma das formas de existência da sociedade. Outro conceito importante para Bourdieu (2003, p. 38) é o de campo, que corresponde ao espaço onde se dão as lutas sociais, entre dominantes e dominados, o “espaço de jogo”. O *habitus* é “o

sistema de disposições ajustado a esse jogo” (p. 38). Para o autor (p. 79), o *habitus* é o produto de toda experiência biográfica, de modo que não há dois iguais, embora haja classes de *habitus*. Este, como condicionamento, depende de estímulos que só se podem exercer sobre organismos dispostos a percebê-los.

Bourdieu (2003, p.138) define o *ethos* como “um conjunto objetivamente sistemático de disposições de dimensão ética, de princípios práticos (sendo a ética um sistema intencionalmente coerente de princípios explícitos)”. Para ele, a noção de *habitus* engloba a de *ethos*. O *habitus* “é o que se adquiriu e se encarnou de modo duradouro no corpo sob a forma de disposições permanentes” (p. 140). É diferente da noção de hábito, este que é repetitivo, mecânico, automático, mais reprodutivo que produtor. O *habitus* é um produto do condicionamento que tende a reproduzir a lógica objetiva dos condicionamentos, porém fazendo-a sofrer uma transformação, reproduzindo as condições sociais de uma maneira imprevisível. É adaptação, um ajustamento ao mundo, mas também toma forma de uma conversão radical. Essa transformação é possível porque nesse processo está implícita a interação do indivíduo com o meio. Em sua obra *A economia das trocas simbólicas*, Bourdieu (2007, p. 183) afirma que uma pessoa e a sua obra não podem ser analisadas separadamente do contexto sociocultural em que se inserem, ao que ele denomina de “sistema de relações constitutivo da classe dos fatos (reais ou possíveis) de que faz parte sociologicamente”. O autor define o *habitus* como o:

[...] sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturantes e estruturadas, constituem o princípio gerador e unificador dos conjuntos das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes. Tais práticas e ideologias poderão atualizar-se em ocasiões mais ou menos favoráveis que lhes propiciam uma posição e uma trajetória determinadas no interior de um campo intelectual que, por sua vez, ocupa uma posição determinada na estrutura da classe dominante (BOURDIEU, 2007, p.191).

A teoria de Bourdieu e outros sociólogos faz parte do conceito de construcionismo social, porém, como adverte Bauman (2012, p. 57), no conceito de cultura existe uma ambiguidade que deriva da incompatibilidade de numerosas linhas de pensamento, as quais, historicamente, designam o mesmo termo. São três os conceitos de cultura coexistentes. O primeiro é a cultura como conceito hierárquico, ou seja, é herdada ou adquirida, e diferencia os seres humanos em

mais ou menos cultos. O segundo é empregado como conceito diferencial, ou seja, explica as diferenças visíveis entre comunidades ou grupos de pessoas. O terceiro é o conceito genérico de cultura, no qual a noção genérica é construída em torno da dicotomia mundo humano–mundo natural, o que acontece ao homem, e o que o homem faz. Durham (2004, p.229) afirma que o conceito de cultura tem sido utilizado, por sociólogos e cientistas políticos em análises recentes, de forma inadequada, implicando uma reificação que resulta em redução inicial desse conceito a seu conteúdo normativo. Trata-se da atribuição do que a autora considera uma autonomia excessiva aos componentes culturais da vida social.

Não obstante as controvérsias que existem em torno da oposição natureza *versus* cultura, parece inevitável reconhecer uma relação dinâmica entre ambas. O fenômeno da epigenética, que vem sendo estudado e será abordado neste trabalho em momento oportuno, tem demonstrado a ação da cultura sobre a natureza, porém sem negar a importância da natureza nessa dinâmica. Dito de outra forma, somos a favor da hipótese de que, não obstante sofra ação da cultura, a natureza não é um mero construto social, mas tem papel fundamental na dinâmica da qual emerge o *ethos* social, ideia que aprofundaremos mais à frente. Durkheim (1989, p. 45) afirma que o homem é duplo, ou seja, não existe determinismo genético ou sociológico. Nele convivem, ao mesmo tempo, um ser social e um ser individual. Por isso, acreditamos que, para entender profundamente o problema que se coloca sobre a reprodução humana e sobre o qual se quer refletir, faz-se mister uma contextualização sociocultural, situando-o não só no momento presente, de maneira estática, mas também buscando compreendê-lo a partir de momentos históricos anteriores, sem, no entanto, minimizar a importância da natureza e da biologia nesse processo.

2.1 Modernidade e pós-modernidade: o pano de fundo

O berço da modernidade são a Revolução Francesa e a ascensão da burguesia, correspondendo a um período de transformações radicais, o qual tem por valores o poder e o saber, este último como fonte de poder. Suas características marcantes são a autonomia da razão com ênfase na ciência e tecnologia, a busca do lucro, o racionalismo, o pluralismo e a preocupação com a ecologia (BARCHIFONTAINE, 2004, p. 37). Hottois (2008, p. 579) define modernidade como

o período histórico sedimentado nos séculos XVII e XVIII, que apresenta por características: o universalismo racionalista; a fé na ciência e na técnica; a dominação e exploração da natureza pela humanidade; um humanismo progressista que consiste em acreditar que a humanidade se encarrega de si mesma; o desprezo pelo passado ou por sua integração ao modo de etapas históricas prévias que preparam ou anunciam a modernidade (os “grandes relatos”); e o utopismo.

Sung (1999, p. 72) afirma que, com a modernidade, tem início um processo de racionalização de todas as esferas da vida. Esta deixa de ser entendida em um contexto religioso, metafísico, e passa a ser explicada empiricamente, pelo método científico. A racionalidade assim entendida, conhecida como razão instrumental, preocupa-se com a eficácia dos meios para se atingirem os fins, e não com a moralidade destes. A razão instrumental é um conceito explicitado por Max Horkheimer (2010, p. 26), que afirma a operacionalidade da razão, a qual propicia o domínio dos homens e da natureza:

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhada pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel de domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la

A modernidade, ao mesmo tempo em que pode ser considerada a passagem da humanidade da “menoridade” para a “maioridade”, também desperta um questionamento sobre o significado do conceito de evolução. Este, quando restrito ao prisma do desenvolvimento tecnológico, portanto, separado da reflexão ética, torna-se um conceito reducionista. A evolução da humanidade não pode restringir-se apenas ao aspecto técnico, caso em que há o risco de um retrocesso no campo da moral e da ética. Poderíamos questionar se haveria, nesse caso, uma real evolução.

2.1.1 O Iluminismo

O racionalismo é proveniente do Iluminismo, movimento intelectual ocorrido na Europa no século XVIII, o “Século das Luzes”. Trata-se do clímax de uma trajetória que se inicia no Renascimento, mas realmente só toma impulso com a revolução científica do século XVII (FALCON, 2009, p. 6). O Iluminismo distingue-se por suas objeções de cunho liberal em oposição à monarquia absoluta. O liberalismo, como pensamento político, é uma de suas bandeiras e se torna constitutivo da crítica iluminista (GRESPLAN, 2014, p. 21).

Segundo Falcon (2009, p. 19), o Iluminismo não é um movimento com unidade de princípios e autoconsciência, mas plural, inerente às variadas tomadas de consciência do movimento ilustrado. Não obstante as múltiplas significações e ambiguidades existentes com relação às noções que tentam explicar a ideia de “Luzes”, há um denominador comum, que é a consciência de que não se trata de um acontecimento ou apenas de um movimento intelectual epocal, mas do início do processo de “esclarecimento” do homem. Conforme Grespan (2014, p. 14), essa não uniformidade do pensamento filosófico iluminista é coerente com um movimento que, ao contrário do que se poderia pensar, objetiva antes contestar e criticar tudo do que tentar definir a verdade como fato acabado. É sua posição crítica que o define, na qual os fundamentos de qualquer saber podem sempre ser examinados e reinterpretados.

O Iluminismo não só permite a crítica à própria razão, como a auto-crítica, que caracteriza as “luzes” como verdadeiro movimento das ideias. Assim, Kant procede à “crítica da razão” a partir de 1780. Essa tendência permite que movimentos literários e filosóficos totalmente antagônicos a ela, como o Romantismo, desenvolvam-se a partir da efervescência iluminista. Isso explica em parte a relação do Iluminismo com a Revolução. Embora aparentemente em campos distintos, um no mundo das ideias e outro no das ações, o movimento iluminista se concretiza na prática por meio da difusão das ideias, nisso consistindo seu aspecto revolucionário. Pensadores iluministas estiveram presentes na intelectualidade da revolução. A revolução na Inglaterra do século XVII ocorre a partir de uma recusa ao Absolutismo monárquico como forma de governo, por seu exercício tirânico e usurpador dos direitos do povo.

Segundo ideias jusnaturalistas da época – doutrina clássica do “direito natural” segundo a qual há direitos que são próprios do ser humano por sua natureza, e não concedidos por leis ou costumes –, qualquer governo que confiscasse esse direito poderia ser lícitamente deposto pelo povo. As ideias jusnaturalistas estão presentes nas principais obras de eminentes filósofos iluministas. O vínculo entre a Revolução e o Iluminismo reside no fato de que aquela foi a execução das ideias filosóficas defendidas e difundidas por este, aspirando inicialmente à defesa dos direitos naturais, embora, no processo todo, tenham tomado rumos diferentes.

Conforme levantamento bibliográfico feito por Falcon (2009, p. 21), situar cronológica e geograficamente o Iluminismo como movimento do século XVIII que se dá na Europa não é consenso entre os historiadores. Alguns o relacionam ao ritmo da história econômica geral e seus períodos nos anos setecentos, enquanto outros vão preferir relacionar o Iluminismo à revolução científica do século XVII. Segundo Venturi (2003, p. 219), para além das diferenças locais, há um ritmo comum relacionado à história econômica geral dos anos setecentos, quando estão em expansão não só o movimento das ideias e da política, mas de toda a sociedade. A crise que permeia os anos trinta tem seu apogeu nos anos cinquenta e sessenta, com profunda perturbação no último quarto do século. É a curva dos Setecentos que coincide com a do Iluminismo. A partir de 1740, em Viena, Espanha, Berlim e Paris, a circulação de ideias marca o aparecimento da Europa das Luzes, o *Aufklärung*, tendo no centro Paris, onde se começava a produzir a *Enciclopédia*. O apogeu do Iluminismo se dá entre 1740 e início dos anos 70 com a publicação da *Enciclopédia*. Falcon (2009, p. 22) afirma como etapa final do Iluminismo os vinte anos que antecedem a Revolução de 1789, sendo que, para os historiadores em geral, esse período marca o final do movimento ilustrado.

Embora considerar a ideologia iluminista como de caráter burguês, partindo de uma leitura de Marx, Engels e seus seguidores, seja um lugar comum na historiografia, a questão das bases sociais do Iluminismo não é consensual entre os historiadores. Para Dorn (1940, p. 182), a sociedade feudal está no final, e a sociedade industrial moderna e competitiva em formação. Há uma correlação entre a desintegração do antigo sistema intelectual e religioso da Europa e a dissolução do antigo sistema social feudal. O contexto social do Iluminismo mostra ser este um movimento da classe média, que superava antigos preconceitos enquanto criava

novos. Nem o clero, que ele chama de obscurantista, ou a antiga nobreza corrompida pela moral da corte serão capazes de liderar a nova sociedade que se forma. A vanguarda dessa transformação cultural são os expoentes intelectuais da burguesia, como Voltaire, D'Alembert, Grimm, Diderot, Rousseau e d'Holbach que, com exceção de Montesquieu, devem sua fama a seu talento.

No entanto, outros discordam, como Gusdorf (1971, p. 469), para quem o movimento ilustrado parte de uma elite instruída/erudita no contexto das grandes descobertas e do florescimento intelectual. Resulta de uma ruptura com a antiga teologia e uma reabilitação do ser humano, olhado de forma pessimista por aquela que o definia pelo ônus do pecado original. A Igreja não é mais o horizonte da realidade social. A autoridade civil suplanta a autoridade religiosa, vista como um serviço dentro do estado. Na medida em que a humanidade aparece como um fim em si mesmo, a dignidade moral se dá pelo serviço do homem aos outros homens. O homem não mais existe em vista da perfeição, mas para um serviço comum. Isso não impede sua referência à transcendência, mas esta deve estar relacionada à imanência. A teologia é reduzida ao mínimo e sua função é dar segurança ao imperativo moral.

Entre esses e outros posicionamentos, Falcon (2009, p. 28) afirma que essa polêmica envolve dois tipos de questões. A primeira diz respeito ao significado político e social da ideologia iluminista, e a segunda refere-se à origem social e à posição dos iluministas na sociedade das "Luzes". Embora houvesse intelectuais burgueses no movimento iluminista, seriam, entretanto, todos eles burgueses? Quanto aos agentes sociais do Iluminismo, eles provêm de toda espécie de "letrados" da época, composta por profissionais liberais, funcionários do estado absolutista, clérigos, artistas, nobres e comerciantes.

Uma característica marcante desse período histórico é o fenômeno da secularização. Para Pereira (1982, p. 443), "a interpretação do Iluminismo é por essência, uma leitura da secularização", que consiste na autonomia, uma nova forma de liberdade que "determinará o mundo e o modo de ser no mundo moderno". É a conquista da autonomia, da liberdade, e é a chegada à idade da razão. Segundo Falcon (2009, p. 31), na secularização ocorre um processo de "passagem da transcendência à imanência, da verticalidade à horizontalidade", o desenvolvimento do racionalismo e individualismo e uma oposição radical entre religião e razão.

Conforme afirma Grespan (2014, p. 47), um dos pressupostos básicos do Iluminismo do século XVIII era o racionalismo naturalista, que consistia na ideia de uma natureza autorregulada como premissa de todo conhecimento científico. A natureza é vista como um sistema uno, inter-relacionado, em que não há acasos. É a realidade que deve informar o conhecimento, e este não pode se fundamentar em ideias, mas na verificação empírica. O entendimento do método científico como tendo por base a observação e experiência dos fatos como fonte única e racional de conhecimento configurou o empirismo radical. Esses pressupostos são a marca do Iluminismo e encontram difusão na já citada *Enciclopédia*, publicada na França em 1728, a qual contém ideias dos principais filósofos da época que sintetizam o programa iluminista.

A secularização é a emancipação de cada um dos campos básicos do conhecimento e o processo da passagem de transcendência à imanência no campo das teorias e práticas, tanto políticas como econômicas e sociais. Vai ocorrer uma nova concepção de homem pautada pela imanência e pelos pressupostos da racionalidade, pelo livre-pensar, e pelo anticlericalismo, sendo Voltaire um dos expoentes dessas ideias (FALCON 2009, p. 32). Conforme Dorn (1940, p. 178), a Igreja Católica e as Protestantes mantêm a Europa em uma cultura dominada por uma perspectiva transcendental, apelando para sua autoridade espiritual. Com o Iluminismo, a ortodoxia das Igrejas é implacavelmente questionada em sua teologia e ética social. Surgem novas correntes de pensamento que minam a tradição institucionalizada. Há um renascimento do espírito a remodelar os fundamentos da civilização ocidental na religião, na ciência, na tecnologia, na política e nas ciências sociais. O Iluminismo se impõe como a mais forte influência da época, uma vez que é responsável pela dissolução da unidade do sistema intelectual e religioso prevalente na Europa Ocidental desde Santo Agostinho.

Entretanto, o Iluminismo não se proclama ateu, mas se coloca contra a forma institucional da religião, de onde advém o dogmatismo. Entende que a fé pertence à consciência individual e prega a tolerância religiosa. Admite a existência de uma força superior, o que leva a implicações éticas em relação ao semelhante. Esse conceito é conhecido como *deísmo*. A verdade possível em qualquer religião é apenas o reconhecimento de um ser superior e suas leis, realidade concernente à filosofia. Tudo o mais deveria ser rejeitado (GRESPLAN, 2014, p. 40). Para Pereira (1982) o cristianismo teve influência direta na secularização, não tendo sido esta um

processo linear e homogêneo. A autonomia do ser humano e seu entendimento racional são reconhecidos pela doutrina do intelecto, defendida por Alberto Magno e Tomás de Aquino. Com Roberto Belarmino, é assinalada a segunda fase do movimento de secularização, com sua doutrina da “natureza pura”, significando a aceitação e o reconhecimento do ser humano no seu valor temporal, bem como o da autonomia e do conhecimento.

Falcon (1989, p. 34) afirma que o anticlericalismo que se dá nas “Luzes” francesas, não é a regra no restante da Europa, uma vez que o reconhecimento da autonomia do homem se processa também no interior da Igreja. No pensamento religioso ocorre uma tendência de conciliação entre razão e revelação. Essa posição é partilhada por Kant, para quem o ditame da consciência é a própria palavra de Deus. Dito de outra forma, a posição kantiana não é voluntarista, uma vez que, segundo ele, a racionalidade da lei moral que guia Deus é a mesma que nos guia e é evidente para ambos. Para Gusdorf (1971, p. 451), a crença em Deus não é incompatível com o Iluminismo, mas a compreensão de Deus se dá de maneira diferente. Grandes expoentes desse período, como Kant, Voltaire, Rousseau entre outros, não são exatamente ateus. O ser humano reivindica sua autonomia, libertando-se de uma representação tradicional da humanidade. Há uma atenuação ou recusa total da doutrina sobre o pecado original, a qual olha o homem de forma pessimista, condenando-o de modo permanente. No século XVIII, os pessimistas quanto à teologia do pecado original são derrotados. Isso ocorre no contexto das grandes descobertas, das expansões marítima, colonial e comercial, e da filosofia experimental:

À alternativa: Deus ou o homem, impondo uma escolha entre um Deus absoluto que reduz o homem a nada, e um ateísmo radical, que exclui qualquer divindade – a maioria dos pensadores prefere substituir uma nova aliança entre Deus e o homem. Isso é para evitar o confronto desproporcional entre a criatura e o Criador, revelada por teólogos radicais à maneira dos jansenistas e calvinistas fundamentalistas. O homem, elevado de sua indignidade, reivindica o pleno emprego de uma autonomia que lhe permitirá se tornar o organizador do seu universo. Esta reivindicação é feita em um momento em que o homem realmente se sente capaz de exercer esta função de administrador sábio do planeta (GUSDORF, 1971, p. 451)¹.

¹ Todas as traduções de citações neste trabalho são nossas.

A razão iluminista não é concebida *a priori*, mas é uma aquisição possível e se opõe a tudo que seja irracional e se oculte sob as denominações de autoridade, tradição e revelação. É o trabalho do intelecto que tem por ferramentas a observação e a experimentação. Como anteriormente afirmado, a principal característica da razão iluminista é ser crítica, e ela se apresenta aos seus adeptos como um instrumento que possibilita pensar por si mesmo e passar da minoridade à maioria. E a filosofia é concebida pelos iluministas como uma forma de pensar racionalmente todos os ramos do conhecimento. O primado da razão é a garantia do progresso da humanidade, e as principais características dessa ideologia são cultura e civilização, progresso e liberdade, educação e humanidade (FALCON, 2009, p. 36).

2.1.2 A Revolução Francesa

A relação entre o Iluminismo e a Revolução Francesa é uma problemática, e os cientistas políticos, historiadores e filósofos não têm uma opinião consensual sobre isso, de maneira que a hipótese de cada um não pode ser desvinculada de suas posições sobre a ideologia iluminista. Para Falcon (2009, p. 86), a relação entre Iluminismo e Revolução envolve tanto ruptura quanto continuidade. Há uma ruptura no sentido de um começo radical, não só institucional como também de pensamento e costumes, e ainda uma continuidade em relação aos ideais das “Luzes”. Nesse sentido a revolução leva às últimas consequências alguns dos princípios iluministas, em especial a ideia de Liberdade.

Grespan (2014, p. 13), assim como Falcon, afirma que, embora não seja consenso entre os historiadores, o Iluminismo e a Revolução Francesa fazem parte de um mesmo contexto sociopolítico econômico, de tal forma que pensadores iluministas são exaltados pela Revolução, mesmo sendo de posições diversas, como Voltaire e Rousseau, o que denota uma compreensão superficial das “luzes” pelos revolucionários, bem como o fato de que não há um pensamento uníssono nesse movimento intelectual. O mundo ocidental contemporâneo e sua estruturação têm suas raízes, em grande parte, na Revolução Francesa de 1789 e em suas ideias de liberdade e igualdade, que vinham sendo desenvolvidas pelo Iluminismo. Segundo ele, esse movimento filosófico desempenhou papel ímpar na derrocada da ordem social vigente. Em relação à não compreensão das ideias iluministas com clareza

pelos revolucionários, ela se dá, segundo inúmeros observadores, pelo fato de que a literatura da época versa mais sobre textos de cunho erótico, do que de filosofia e política.

“Antigo regime” é o nome dado à ordem social e política da época das “luzes”, combatido pela Revolução. Caracteriza-se essencialmente pela centralização do poder – oriunda da união de forças da realeza e aristocracia – e pelo sistema de governo conhecido por monarquia absoluta. O governo absolutista não se restringe apenas ao monarca, mas abrange também conselheiros, que se reúnem em assembleias gerais denominadas “Parlamentos”, representando três classes principais: o clero, a nobreza e a burguesia.

O fator principal que culmina na Revolução é o econômico. A nobreza rural necessita das tropas reais para fazer frente aos levantes camponeses que se intensificam; a inflação durante o século XVI leva à falência várias casas aristocráticas que vendem suas terras à baixa nobreza em ascensão ou à burguesia urbana; o rei torna-se fonte única do enobrecimento, ao conceder títulos de nobreza; ocorre um progressivo desarmamento da aristocracia, que perde sua função de destaque na tradição feudal, seguindo-se ao uso exclusivo da força pelo Estado; ocorre, também, a perda da autonomia das cidades com sua burguesia, mercadores e artesãos, sendo que a produção e a circulação de mercadoria passam à regulamentação governamental, política econômica denominada “mercantilismo”. A cunhagem de moeda e a criação de pedágios de arrecadação, nos locais de circulação de mercadoria monopolizados pelo Estado, enfraquecem o poder econômico local e regional dos senhores feudais. Na Inglaterra então, dá-se a união de todos os grupos sociais prejudicados pelo absolutismo dos Stuart, levando à Revolução (GRESPLAN, 2014, p. 21).

É esse ambiente de agitação política, intelectual e econômica, em 1730, que conduz dois intelectuais franceses, Voltaire e Montesquieu, recém-chegados à Inglaterra, a se encantarem com as instituições e as ideias liberais, levando-as para a França, onde elas sofrem, no entanto, uma adaptação com o entendimento, ao menos no início do processo, da viabilidade dos ideais liberais em uma monarquia, sendo recusado um governo republicano. Embora haja diferenças entre os Iluminismos Francês, Inglês, Alemão, Italiano e os de outros locais da Europa, a origem comum do movimento guarda, da Revolução, o princípio da crítica e a luta contra o dogmatismo, notadamente contra o absolutismo monárquico e seus

dogmas – como o poder absoluto dos reis –, mas também contra o dogmatismo da religião e da própria razão (GRESPLAN, 2014, p. 36).

A Revolução Francesa, tal qual o Iluminismo, não é um movimento homogêneo. Tem suas raízes na tensa relação entre a aristocracia e a Coroa, que ocorre no século XVIII, no contexto do absolutismo. A nobreza, antes enfraquecida, volta a ocupar cargos importantes na administração pública e no exército, almejando constituir uma instância política autônoma e forte, como no Parlamentarismo inglês. Por outro lado, seu *status* é enfraquecido em vista da concessão, pelo monarca, de títulos de nobreza a burgueses ricos. A renda da aristocracia provém dos altos impostos a que são submetidos os camponeses que vivem nas terras da nobreza. A agricultura de baixa produtividade e a manufatura cerceada pelas restrições não atendem ao consumo, além do que os altos preços não provocam aumento da produção, uma vez que esta se mantém atrelada por regulamentos. Os produtores excluídos do sistema de monopólio vão à falência, com conseqüente desemprego e queda de consumo. A crise econômica atinge as contas públicas, e há propostas de ampliar a tributação incluindo os nobres, cujas finanças já se encontram comprometidas pela menor arrecadação de impostos do campesinato, que não consegue pagar os tributos feudais (GRESPLAN, 2014, p. 75).

É redigida a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em que estão presentes os ideais iluministas. O objetivo da Revolução deveria ser o resgate dos direitos naturais e a promulgação de leis para garanti-los. Gresplan (2014, p. 104) enfatiza a dimensão prática do Iluminismo, buscando compreender sua repercussão nas transformações sociais. A *Enciclopédia*, poderoso veículo de difusão das ideias iluministas, visa à “mudança dos costumes, esfera da realidade onde se enfeixariam todas as crenças e as práticas sociais de um povo, até mesmo as da sua vida política” (p. 104). Com o desenvolvimento da concepção política liberal, fundamentada no jusnaturalismo e seguida da perspectiva empirista do conhecimento científico, as ideias iluministas e a Revolução deitam as raízes para o desenvolvimento do capitalismo.

2.1.3 A Revolução Industrial

A Revolução Industrial é um dos acontecimentos marcantes na Modernidade, responsável por mudanças profundas na economia e organização social. O termo

“Revolução Industrial” é utilizado pela primeira vez no século XIX por socialistas franceses, em analogia à revolução política da França, em 1789. Denomina os acontecimentos que se dão a partir do século XVIII e que ocasionam mudança brusca e radical em direção à sociedade industrial, numa transição do sistema pré-capitalista para o capitalismo. Caracteriza-se pelo desenvolvimento tecnológico, pelos capitais mobilizados para o lucro e pela divisão de classes em, de um lado, uma burguesia possuidora de bens e, de outro, o proletariado (CANÊDO, 1994, p. 7).

O progresso técnico permite o desenvolvimento das manufaturas britânicas. Há uma verdadeira revolução nas indústrias têxteis, de metais e de transportes na segunda metade do século XVIII, graças a uma sucessão de grandes invenções, como máquinas de tecer e fiar, novas maneiras de fundir e purificar o minério de ferro e um método de fundir aço em cadinho. A mais importante invenção é a máquina a vapor. Outros inventos que transformarão a indústria da engenharia são a máquina perfuradora, a prensa hidráulica, o martelo a vapor e a régua de calcular (ENDERSON, 1979, p. 12). A substituição da economia agrária e artesanal pela indústria e pelo maquinismo leva ao aumento da produção com conseqüente ampliação do mercado consumidor. Esse processo conduz ao surgimento de uma nova classe, a de trabalhadores assalariados (CANÊDO, 1994, p. 7).

Segundo esse autor (p. 10), durante séculos a ciência esteve separada da técnica, sendo que os povos antigos eram pobres em tecnologia, embora houvesse civilizações prósperas como a Grécia. Apesar da existência de cientistas como Arquimedes (287-212 a.C.), ou Leonardo Da Vinci na Renascença, antes do século XVIII não houve uma continuidade nem sistematização no arranjo dos conhecimentos técnicos existentes. A combinação da ciência com a técnica começa após os descobrimentos marítimos dos séculos XV e XVI, com o conseqüente aumento na demanda de objetos e a necessidade de acelerar sua produção. No entanto, a celeridade do crescimento tecnológico isoladamente não explica a Revolução Industrial. Esta envolve uma série de acontecimentos, como a aceleração do comércio internacional, o êxodo rural provendo a mão de obra para a indústria, a transferência de capital do campo para a cidade, fatos responsáveis pela transformação econômica e social que propicia um rápido crescimento econômico. A maioria dos estudiosos concorda que essas transformações são notadas por volta de 1780.

Henderson (1979, p. 22) afirma que nem todos os países aceitam com a mesma facilidade as mudanças sociais resultantes da transição de uma economia agrária para uma economia industrial. Os legados do feudalismo são motivo de atraso na primeira industrialização da Europa, ainda que uma sociedade de classe média desenvolvida, classes flexíveis e operários pudessem ser facilitadores, ao contrário de uma sociedade com barreiras rígidas de classes e camponeses conservadores. A escravatura em vários países – como a França até a Revolução, Alemanha, Áustria e Rússia até o século XIX – impossibilita o recrutamento de trabalhadores industriais em número suficiente, ao contrário do que ocorre na Grã-Bretanha do século XVIII, onde a escravatura já desapareceu e não há restrições severas impostas aos industriais pioneiros. Segundo Canêdo (1994, p. 14), naquele momento, não há interesse em comprometer a organização social que tem por base a escravidão, mão de obra barata e abundante, o que dificulta o desenvolvimento da técnica antes do século XVIII. Esse é o cenário da Antiguidade e, embora haja inovações, estas se dão lentamente.

A industrialização crescente propicia o surgimento de uma classe média da qual saem muitos empresários e gerentes das novas fábricas. Na Grã-Bretanha, pelos motivos acima mencionados, isso ocorre mais rapidamente, não obstante uma oposição operária às novas máquinas e à dura disciplina das primeiras fábricas. Na França, esse processo ocorre mais lentamente, devido ao apego dos proprietários rurais a terra. A organização industrial tradicional é a empresa familiar. Alie-se a isso um sistema de governo centralizador, que age sobre a economia (HENDERSON, 1979, p. 25).

O interesse em obter meios mais eficazes para utilização das forças naturais ocorre mais intensamente na Idade Média. Destacam-se a energia eólica usada na navegação, a bússola na China, os moinhos de vento para a agricultura europeia e a roda hidráulica. Isso sem falar em inventos como os óculos, as lunetas, o relógio, a ferradura e as armas, entre outros. O papel e a imprensa, originados na China, surgem no Ocidente a partir das Cruzadas (CANÊDO, 1994, p. 17). No entanto, o fator de maior relevância para a Revolução Industrial na Europa foi a guerra. Muitas indústrias se expandem sob pressão dos conflitos armados que demandam vestir, prover e armar milhares de soldados, o que impulsiona as indústrias metalúrgicas e de armamento (HENDERSON, 1979, p. 26). Canêdo (1994, p. 18) afirma que acontecimentos como a Guerra dos Cem Anos (1356-1450), a Peste Negra e

inúmeras revoltas populares contribuem para a consolidação dos novos conhecimentos, uma vez que são responsáveis pela fome, a qual obriga à adoção de formas de trabalho mais rentáveis e o incremento das técnicas para aumentar a produção.

A indústria mais antiga foi a têxtil, tendo início no século XIII. Não obstante a grande resistência da sociedade, temerosa do desemprego dos tecelões, desenvolveu-se com o uso do tear. A partir do século XV, ocorreu uma ampliação do comércio decorrente das grandes navegações. Teve início a manufatura, com a reunião dos camponeses em grandes oficinas. Essa atividade se organizava em torno dos trabalhadores e do gestor, este interessado em aumentar a produção e descobrir novas técnicas para isso, apesar da pressão governamental e suas restrições para evitar a degradação do trabalhador. Essas alterações do quadro vigente têm por motivo o contexto econômico. Como afirma Canêdo (1994, p. 24), “são os interesses do lucro que iriam dar à Europa o domínio do mundo, através do domínio do comércio e da tecnologia”.

Os mais significativos estímulos para o progresso econômico no continente europeu se dão pelo apoio dado pelo Estado à indústria e à agricultura, e o estabelecimento de bancos de crédito e de companhias por ações. Também são fatores para a ampliação do mercado europeu de artigos manufaturados o crescimento populacional, a extensão das redes de caminho de ferro na Europa e Estados Unidos da América (EUA), os barcos de ferro a vapor, a abertura do canal de Suez e uma renovada licitação de possessões coloniais, acontecimentos que beneficiam o comércio internacional. Outro fator que estimula o desenvolvimento econômico é a redução de tarifas na Europa ocidental e a adoção do comércio livre, inicialmente na Grã-Bretanha (HENDERSON, 1979, p. 28).

A expansão dos mercados acarreta alteração na economia, com o já citado aparecimento de bancos e novas técnicas de escrituração mercantil. Uma maior importância passa a ser dada aos bens móveis em relação aos imóveis, afetando a terra, símbolo de poder da aristocracia feudal. A derrocada do feudalismo leva ao surgimento dos Estados nacionais, financiados pela burguesia nascente. Com a unificação política, ocorre a unificação das moedas, impostos, leis, normas, fronteiras e aduanas. Definem-se os mercados nacionais e regulamenta-se a economia internacional, com a livre-concorrência, uma vez que a cidade se tornou incapaz de atender às necessidades das grandes empresas. Dá-se um

enriquecimento da burguesia e, a partir do século XVI, nasce a filosofia moderna, fortalecida pela utilização dos métodos científicos, uma vez que a ciência fazia parte do seu domínio. Tem início o ensino da ciência nas universidades. A imprensa se difunde na Europa, com a divulgação das descobertas científicas e, no cerne dos novos conhecimentos, está a necessidade do aumento do lucro. O lucro máximo depende da organização, por isso uma das raízes da Revolução Industrial é a criação da fábrica (CANÊDO, 1994, p. 24).

O mercado do século XVIII, nas economias pré-industriais, é constituído pelos ricos, e os bens que lhes interessam destinam-se a manter os símbolos de luxo e de poder das classes dominantes. A manufatura têxtil é a mais desenvolvida na Inglaterra, protegida pelas corporações, porém estagnada. A população fabrica suas próprias vestimentas de forma que não há mercado para uma produção em série. Entretanto a Revolução Industrial tem seu início na indústria têxtil algodoeira, na Grã-Bretanha, onde ocorrem as primeiras inovações mecânicas, não obstante a retaliação dos fabricantes de lã e proibições legais do Parlamento (CANÊDO, 1994, p. 32).

Em 1733, John Kay inventa o primeiro importante utensílio têxtil, a lançadeira impulsionada, que possibilitará aos tecelões, que até então usavam o tear manual, a duplicação de sua produção diária. Em 1760, James Hargreaves inventa uma máquina de fiar melhorada, uma fiandeira múltipla manual, que permitia aos fiandeiros trabalharem com oito fusos em vez de um. Essas duas invenções, entretanto, ainda são manuais. É Arkwright quem inventa a primeira máquina de fiar hidráulica, impulsionada inicialmente por água e depois por vapor, alterando a ordem social vigente de produção familiar, com a inauguração do sistema fabril. Há então um progresso considerável na fabricação de fio, assegurando o triunfo do sistema fabril na indústria algodoeira. No entanto, só em 1779, com o aperfeiçoamento do tear por Samuel Crompton, a fiação se torna industrializada definitivamente, deixando de ser um trabalho artesanal. O primeiro tear mecânico é inventado por Cartwright e necessitará vários melhoramentos para que seu uso possa se generalizar. Os processos têxteis de acabamento, como branqueamento e estampados nos tecidos, serão desenvolvidos no final do século XVIII. O maquinário têxtil se expande para a França e Alemanha (HENDERSON, 1979, p. 47).

Entretanto, a verdadeira aceleração na industrialização se dá na metade do século XIX, com a substituição das formas de energia pelo vapor e o investimento

progressivo na indústria de bens de capital (carvão, ferro e aço). Desde então, o crescimento das invenções, algumas das quais incrementando a extração do carvão mineral na Inglaterra, ocorre de forma exponencial, porém o acontecimento histórico importante é a invenção da máquina a vapor por James Watt, em 1782. Entretanto, esse evento só começou a ser utilizado no século XIX, com o aperfeiçoamento da indústria metalúrgica, propiciado pelo advento das estradas de ferro.

A Indústria metalúrgica deve, aliás, seu aperfeiçoamento a três inovações, quais sejam, a fundição do ferro com o coque, as invenções da pudragem e da laminação e o jato de ar quente. A primeira consiste em usar um carvão tostado (coque) na fundição, proposto por Abraham Darby em 1713, porém esse ferro não é muito resistente, o que é resolvido pelo processo de pudragem, inventado por Henry Cort, em 1784, o qual engloba a fundição e forja, malha e laminação. Essa descoberta abre as portas para a metalurgia do ferro e é considerada um dos fatos mais importantes na história da tecnologia. É a indústria metalúrgica que impulsiona a invenção da ferrovia, a qual iria transformar as indústrias de bens de capital. O advento das estradas de ferro não só acelera o desenvolvimento da metalurgia, como contribui também para a criação da indústria do aço e para a ampliação das exportações de ferro e carvão pela Inglaterra. São responsáveis, ainda, pelo crescimento das indústrias de capital, como a algodoeira. A Revolução Industrial no ramo metalúrgico se completa com a fabricação do aço. As ferrovias, em 1830, começam a ser usadas, também, para transporte de passageiros (CANÊDO, 1994, p. 42).

Na segunda metade do século XIX, ocorrem novos progressos tecnológicos e a industrialização se expande para outros países além da Grã-Bretanha. As invenções, que até então se davam no gabinete particular de um inventor, passam a ser desenvolvidas em laboratórios, com o aparecimento da equipe de investigação científica. A indústria química dá um grande salto com a demanda de novas tintas e processos decorrentes do desenvolvimento da indústria têxtil, de sabão e vidro, e com a expansão da agricultura. Com a eletricidade, surgem os primeiros telégrafos. Posteriormente a eletricidade passará a ser usada para a iluminação, transporte e energia industrial (HENDERSON, 1979, p. 52).

A Revolução Industrial ocasiona algumas transformações na economia e na sociedade. A primeira é a transferência da mão de obra do campo para as cidades. A indústria, ao mesmo tempo em que é responsável pela diminuição da população

agrícola, também o é pelo aumento da urbana. O rápido crescimento populacional exige também um rápido avanço no fornecimento de alimentos. Porém, o êxodo rural, ao menos inicialmente, não se deve à industrialização, e sim ao cerceamento das terras, os *enclosures*, que transformam os campos abertos e comuns em unidades fundiárias particulares e fechadas.

A partir do século XII, atos legislativos (*enclosures acts*) não só implicaram o fechamento das terras, como a expulsão dos pequenos cultivadores. Essas medidas levaram ao aumento da produção agrícola, mas intensificaram o sofrimento humano, uma vez que os camponeses pobres foram reduzidos a uma massa depauperada e desmoralizada, posteriormente absorvida pela indústria, dado que sua mão de obra inicial era composta por artesãos. Isso porque algumas leis que tentavam resolver o problema dos expulsos da terra tornaram impossível a locomoção deles, obrigando-os a ficarem nas próprias paróquias. Só posteriormente a legislação é mudada, e o êxodo rural torna-se possível (CANÊDO, 1994, p. 57).

Nas primeiras fábricas, os operários ficam em completa dependência dos patrões e do poder público, que proíbe a organização de sindicatos, assim como a emigração e a greve. A saúde de muitos trabalhadores depauperava-se devido a doenças ocupacionais, como envenenamento pelo chumbo, deformidades ósseas, doenças respiratórias, tuberculose, anemia, envenenamento pelo fósforo, além de acidentes ocasionados pelas máquinas. A expectativa de vida desses trabalhadores de fábricas e minas é baixa. Outra consequência social funesta é a exploração de mulheres e crianças, mal remuneradas e tratadas de forma cruel, com excessivas jornadas de trabalho. Os operários moram em casebres insalubres, sem água potável e saneamento básico, e muitos precisam contar com a caridade como suplemento de seu ganho. O desemprego devido à flutuação na produção industrial e agrícola é uma constante (HENDERSON, 1979, p. 122).

Os capitalistas necessitam treinar a mão de obra, fazê-la responder aos estímulos monetários e a não abandonar o trabalho quando se sente em condições de sobreviver sem ele. Esses problemas serão resolvidos pela disciplina severa nas indústrias e pela criação de leis e multas a favor do empregador. A mais famosa é a legislação conhecida como Lei “Senhor e Empregado”, que permite encarcerar o operário que abandone o trabalho, além de reduzir seu salário de forma a obrigá-lo a trabalhar ininterruptamente a semana inteira a fim de poder sobreviver. Apenas o descanso dominical é respeitado. Essa situação degradante ocasiona uma reação

operária e o primeiro levante, denominado Movimento Luddista de 1811 a 1812, resultando na quebra do maquinário pelos operários (CANÊDO, 1994, p. 62).

Poucos patrões, conscientes dos problemas sociais, acabam promovendo mudanças, como redução da jornada de trabalho, o não emprego de crianças muito novas, fornecimento de casas decentes e serviço de saúde. Assim, Robert Owen, no início do século XIX, transforma as fábricas de algodão de New Lanark em modelo; Titus Salt, em 1851, inicia a construção de uma cidade modelo, perto de Bradford, para seus 3.000 operários. A maioria dos empresários, entretanto, precisará ser compelida pelo Estado, por meio de leis que determinam a diminuição da jornada de trabalho, estipulam faixa etária para a contratação de crianças, entre outras melhorias sociais que se darão de maneira progressiva. A pressão dos operários, que começam a se organizar em sindicatos é fundamental nesse processo e os sindicatos se tornam organizações mais expressivas (HENDERSON, 1979, p. 136).

O capital para investimento na indústria, até meados do século XVIII, limitava-se a empréstimos pessoais, pois os bancos estavam interessados no comércio de metais preciosos e letras de câmbio, transações mais seguras do que as indústrias em seu momento inicial. Com o advento das estradas de ferro, que demandam um capital maior, surgem as sociedades anônimas e os mercados de ações. Os capitalistas substituem então os proprietários de terra como personagens mais poderosos da sociedade (CANÊDO, 1994, p. 66).

Outras mudanças sociais ocorrem com o advento da industrialização. Uma delas é a explosão demográfica, o que leva o economista inglês Robert Malthus a temer pela subsistência da humanidade, prognóstico que não se concretizará, devido ao progresso tecnológico. Também faz parte do processo de industrialização o fortalecimento dos sindicatos, as lutas trabalhistas e o desenvolvimento da consciência previdenciária e assistencialista. Com o sistema ferroviário, a comunicação entre as regiões se intensifica e, depois, é incrementada pelo advento das rodovias. Também a navegação é ampliada. Ocorre a invenção do telégrafo que, em 1858, já possui 160.000 km de fios estendidos. Na segunda metade do século XIX, o navio a vapor superou o veleiro.

Outra grande mudança se dá na emigração decorrente de inúmeros fatores como a oferta de trabalho, o crescimento demográfico, a impossibilidade do acolhimento pelas cidades de todos os expulsos do campo e a baixa do custo dos transportes. Paralelamente, o comércio internacional apresenta um crescimento

significativo. Em meados do século XIX, o mundo já se divide em economias desenvolvidas, dos países industrializados, e economias pobres, não industrializadas, fornecedoras de matéria-prima. O mais profundo e duradouro efeito econômico da Revolução Industrial, que determinou a história vindoura, é a divisão do mundo entre países “adiantados” e “subdesenvolvidos” (CANÊDO, 1994, p. 77).

2.1.4 Pós-modernidade: o embate epistemológico

A pós-modernidade, assim denominada por muitos pesquisadores, ocorre com a crise da modernidade e coincide com a era pós-industrial e o advento de novas tecnologias, como a informática, a cibernética, a telemática, com grande transformação na organização social (BARCHIFONTAINE, 2004, p. 38). Hotois (2008, p. 579) define o pós-moderno em oposição à modernidade. Cita, como características pós-modernas: o hiperculturalismo, com revalorização da riqueza e da diversidade histórica e cultural da humanidade; a rejeição de diferenças hierarquizantes, determinando que nenhuma preferência cultural pode ser universalizada e legitimamente imposta; relativismo; ceticismo; e abandono dos “grandes relatos” de legitimação da sociedade ocidental, rompendo com as grandes ideologias da História. Segundo Barchifontaine (2004, p.39), “a grande justificativa para a pós-modernidade seria que o mundo moderno não conseguiu cumprir suas promessas com o paradigma do crescimento econômico infinito, da erradicação das doenças, prolongamento da vida e até a extinção da morte”.

Não obstante, existe uma problemática epistemológica sobre o conceito de modernidade e pós-modernidade, não consensual entre os vários autores, uma vez que alguns discordam do termo “pós-modernidade” para caracterizar o atual momento histórico e falam em momento de transição, em que ainda não se saiu totalmente da modernidade. Os que assim se posicionam argumentam que os eventos considerados novos são pertencentes à modernidade, período histórico-cultural que ainda não findou.

Hotois (2008, p. 578) afirma que o termo “pós-modernismo” tem uma significação e uma referência vagas e não um conceito claramente delimitado. No entanto, segundo ele, descrito de modo positivo, o pós-modernismo tem por característica principal a ruptura com o passado e ignora a história o que caracteriza o desaparecimento dos grandes relatos (metarrelatos), tendo como consequência o

pluralismo e relativismo. Cita como autores pós-modernos os americanos Richard Rorty ou H. T. Engelhardt, os franceses Jean-François Lyotard ou Michel Serres e o italiano Gianni Vattimo.

Entre os defensores das ideias modernas destacam-se integrantes da Escola de Frankfurt da qual fazem parte Habermas, Adorno e Horkheimer, aos quais se opõe Lyotard, o pioneiro no pós-modernismo na França e crítico das ideias modernas e que tem por tese fundamental a incredulidade em relação aos metarrelatos. (HOTTOIS, 2008, p.584). Estes, para Hottois (2008, p. 584) são “as histórias e as representações mais gerais e mais fundamentais das que admitimos deter o sentido último e a justificação última daquilo a que os homens aderem e daquilo que empreendem”. Os metarrelatos legitimam as práticas morais, sociais e políticas e Lyotard distingue dois gêneros: os mitos que justificam pela origem e as Histórias que buscam a justificação no fim. Segundo ele, os metarrelatos da modernidade não mais são toleráveis pela humanidade. Para ele, a história moderna é uma linha interrompida. Lyotard faz uma crítica à tecnociência, denunciando uma ideologia tecnicista, tecnocrática e sistemista, associada ao capitalismo multinacional que, embora triunfalista, não propicia à humanidade uma liberdade verdadeira nem, tampouco, igualdade, justiça ou fraternidade.

Um dos teóricos que justifica de modo bastante claro a recusa do termo “pós-modernidade” para nomear os acontecimentos da sociedade hodierna é Rouanet (1998, p. 20). Segundo ele, não se fala em crise, mas em morte da modernidade, decretada por um mundo que se intitula pós-moderno. Ele argumenta que a modernidade teve seus fundamentos definitivamente solapados. Assim, a base econômica da modernidade, que era a industrialização, foi substituída, configurando-se uma era pós-industrial na qual a economia se assenta na informática e na hegemonia do setor terciário. No campo político há um deslocamento do poder do Estado, o que ele denomina de “rede capilar de disciplinas”, em que exercem influência os movimentos micrológicos, como o feminista e o dos homossexuais.

Também a modernidade cultural está morta em todas as suas manifestações, tanto na ciência quanto na filosofia e na arte. Enquanto a ciência moderna tinha por base as “grandes narrativas”, como a proposição iluminista da emancipação, possível pela revolução ou pelo saber, a pós-moderna se legitima no pragmatismo da própria atividade científica; o mundo era compreendido pela filosofia moderna por meio de grandes sínteses especulativas, consideradas ilusões pela filosofia pós-

moderna; a arte moderna era subversiva e buscava chocar, enquanto a manifestação pós-moderna da arte é a extinção das fronteiras entre o popular e o erudito, o fim da figura do artista genial, da compulsão por criar um linguajar original e por uma tendência historicista que leva o artista a citar obras passadas, resultado da negação de todos os paradigmas.

Rouanet (1998, p. 22) não nega a realidade de todas as tendências que, segundo ele, são designadas como pós-modernas pelos críticos e teóricos, porém o que ele questiona é se houve efetivamente uma ruptura com a modernidade. Sua tese é de que não há qualquer fronteira visível, de direito ou de fato, entre a modernidade e essa realidade radicalmente nova, portanto não há necessidade de se criar um termo “que sugere cesura epocal, qualitativa, entre o mundo moderno e a atualidade”. Segundo seu entendimento todas as tendências ditas pós-modernas já se encontravam de modo pleno ou embrionário na própria modernidade. Para ele o capitalismo já nasceu pós-industrial, no sentido de que sua “sobrevivência” se fundamenta no lucro. A tendência em substituir a mão de obra pelo maquinário e o capital variável pelo capital constante, não representa uma ruptura com a modernidade, mas a confirmação de uma de suas leis irrefutáveis. Pela óptica da política, o aparecimento de novos atores e movimentos sociais nada mais é do que uma tendência básica do liberalismo moderno e da doutrina dos direitos humanos. Para a ciência atual, mesmo que esta não recorra tanto quanto no passado às legitimações iluministas, a aceitabilidade dos enunciados continua sujeita às mesmas regras do tempo de Galileu. A filosofia de hoje é tão crítica quanto a da modernidade, a qual nasce no meio de uma crise que divide a cultura em três esferas distintas – a ciência, a moral e a arte. Tanto os filósofos modernos quanto os ditos pós-modernos refletem conceitualmente essas contradições. A arte só estaria deixando a modernidade se estivesse perdendo sua autonomia com relação às outras esferas da cultura.

Mas quais seriam as características marcantes da sociedade contemporânea, designada por muitos de pós-modernidade? Em que pesem os embates epistemológicos, não é objetivo do nosso trabalho aprofundar-se na controvérsia sobre modernidade e pós-modernidade, mas sim compreender o contexto sociopolítico-econômico da sociedade hodierna no intuito de situar a problemática da reprodução humana e seus desdobramentos para os diversos atores sociais envolvidos.

Isto posto, adotaremos o termo pós-modernidade como forma didática de discorrer sobre os acontecimentos atuais. Entre as inúmeras transformações sócio-político econômicas, o desenvolvimento tecnocientífico é o acontecimento que marca de forma significativa a pós modernidade. É este fenômeno que vai dividir o mundo entre países desenvolvidos, também chamados de primeiro mundo, e subdesenvolvidos, ou de terceiro mundo. Os primeiros, industrializados, são detentores da ciência e da técnica, e dominam o mercado. Os segundos limitam-se ao fornecimento de matéria-prima, tornando-se consumidores dos bens industrializados que não produzem. E a desigualdade entre os países de primeiro e terceiro mundo cresce paralelamente ao desenvolvimento tecnológico. Concomitantemente, vão ocorrer transformações culturais que suscitam uma avaliação crítica.

Segundo Hottois, (2008, p.581), as principais críticas à corrente de pensamento pós-moderna, que partem tanto dos que querem preservar as ideias modernas, os racionalistas progressistas, e daqueles que jamais aderiram a elas, os integristas fundamentalistas são: a ausência de identidade bem definida e de consistência levando a uma fraqueza no plano moral e intelectual oriundos da quebra de paradigmas, o estetismo e o hedonismo, o abandono de qualquer dinâmica de universalização e unificação decorrentes de um individualismo e relativismo geradores de indiferença, o irrealismo ou artificialismo e o americanismo em que a sociedade americana é vista como paradigma de civilização (HOTTOIS, 2008, p.581).

A concepção do poder político também tem importância substancial na organização social. O poder “é uma mercadoria rara e distribuída de modo não equânime, o que gera tensões e conflitos, que podem vir a se tornar sangrentos” (LO PRESTI, 2009, p. 132). ”. O poder como energia negativa a tudo subjuga: o direito corresponde às exigências do mais forte, os vencedores escrevem a história e os detentores do poder têm o controle dos recursos econômicos. O sistema político fundamenta sua obediência na prescrição de “condutas sociais”. O poder político é o tecido conectivo em que se dão as relações sociais. Ele é responsável pela integração dos objetivos e destinos dos membros da comunidade; portanto, se usado no sentido antissocial, produzindo e alimentando o conflito com o intuito de assegurar privilégios para oprimir parte da sociedade, leva a uma degradação da ordem social e ameaça suas bases (p. 132).

Bauman (2006, p. 49), transcreve o “Texto da Conferência Willem Bongers”, proferida na Universidade de Amsterdam, em maio de 1995, o qual faz referência à estagnação ocupacional, não obstante a industrialização, com aumento do número de “ociosos – exonerados, abandonados, excluídos da vida econômica e social”, com conseqüente aumento da criminalidade. O texto explica essa estagnação, contemporizando que, na sociedade ocidental, industrial, capitalista e moderna, os desempregados são considerados a reserva de mão-de-obra. Essa situação deveria ser temporária e era função do Estado prepará-los para reassumir o emprego assim que estivessem aptos. Entretanto, isso não mais acontece porque, na sociedade hodierna, racionalizar significa cortar despesas, portanto reduzir empregos e não criá-los. Assim, o progresso tecnológico e administrativo é avaliado pelo “emagrecimento”, que corresponde à redução de funcionários. A flexibilidade da empresa revela sua modernização, no sentido de que linhas e locais de produção possam ser transferidos, desfazendo-se dos funcionários e mudando para locais que ofereçam condições melhores, como mão de obra menos dispendiosa.

O texto faz uma análise do fenômeno de desvio de dinheiro e delinquência como decorrência da sedução do mercado que, por meio da mídia, induz ao consumo e o apresenta como “a medida de uma vida bem-sucedida, da felicidade e mesmo da decência humana” (BAUMAN, 2006, p. 56). Não há padrões a serem mantidos e linha de chegada a ser alcançada, uma vez que as metas vão se distanciando. Por intermédio dos meios de comunicação, a mensagem passada é de que não existem modelos, exceto o de “apoderar-se de mais”, e não existem normas, devendo-se usar de quaisquer recursos. Esses movimentos sociais são descritos como um jogo com vencedores e perdedores. Porém a sedução do consumo atinge indiscriminadamente quem pode satisfazer a este desejo e quem deve apenas observar o “deslumbrante espetáculo” daqueles que podem atingir essa satisfação. Portanto, o crescimento da criminalidade é esperado numa sociedade consumista e não é obstáculo a ela (p. 56).

O primado do conhecimento, característica marcante da pós-modernidade, tem revelado seu lado perverso. A racionalidade instrumental que prioriza o conhecimento científico tem objetivado à vida humana com a biotecnologia. Richard Rorty, um dos filósofos que contribuiu inicialmente para o emprego da expressão “pós-moderna”, tece uma crítica à ciência considerada parte privilegiada da cultura. Hottois (2008, p. 593) resume o pensamento desse autor da seguinte maneira:

Em poucas palavras, a verdade científica não deve ser imposta, porque ela seria científica e, portanto, neutra, objetiva, independente de interesses relativos e subjetivos de homens em interação. Ela é assunto de consenso, de argumentação, de justificação, de discussão, de solidariedade, da mesma forma que as outras atividades humanas.

2.2 O Capital e o Mercado: liberalismo e neoliberalismo

O liberalismo é uma ideologia centrada na acumulação do capital em detrimento do trabalho e do trabalhador. É defensor da economia de mercado, apoiando a iniciativa privada e a livre-concorrência numa perspectiva predatória que culmina em uma distribuição injusta de renda, com concentração na mão daqueles que detêm o capital. Como afirma Costa (2004, p. 51), o liberalismo defende a ideia de que o mercado opera melhor do que os governos nacionais na condução do capitalismo internacional e acredita que o livre-cambismo atenua as desigualdades, beneficiando indistintamente à maioria dos indivíduos e a todos os povos.

A radicalização do liberalismo é o neoliberalismo que prega a privatização dos bens públicos com o conseqüente Estado mínimo, sem fronteiras e sem alfândegas. Costa (2004, p. 59) afirma que o neoliberalismo tem suas raízes na obra de Friedrich Hayek, *O caminho da servidão*, anterior ao desfecho da Guerra Fria, obra em que o autor tece uma crítica à social-democracia inglesa, na qual o igualitarismo buscado pelo Estado aniquilaria a liberdade dos cidadãos e a livre concorrência, atuando contra a prosperidade coletiva. O neoliberalismo, como acima afirmado, é uma radicalização do liberalismo cujo expoente é Adam Smith, autor que, em 1776, faz a primeira das três publicações de *A riqueza das nações*, em que desenvolve sua teoria econômica e propõe um capitalismo livre da intervenção estatal. O liberalismo substitui a social-democracia do pós-guerra e tem por objetivos o equilíbrio macroeconômico, a eficiência e a competitividade.

Um momento crucial da adoção da ideologia neoliberal se dá no Consenso de Washington, em 1989, que constou de uma reunião nessa cidade com funcionários do governo norte-americano e dos organismos financeiros internacionais ali sediados – Fundo Monetário Internacional (FMI), Banco Mundial e Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) – e objetivou avaliar as reformas econômicas empreendidas nos países da região. Nesse consenso foi ratificada a

proposta neoliberal recomendada pelo governo norte-americano como condição para a concessão cooperação financeira externa. Muito embora se reconhecesse a democracia e a economia de mercado como complementares, ficava clara a subordinação da primeira à segunda. Via-se a democracia atuante como empecilho às reformas liberalizantes da economia, se os governantes não estivessem afinados com as propostas neoliberais (BATISTA, 1994, p. 99).

O consenso de Washington possui uma visão economicista dos problemas sociais e não trata de questões como educação, saúde, distribuição de renda e eliminação da pobreza, uma vez que tem por tese que a liberalização econômica implicaria naturalmente a resolução desses problemas. O mercado consiste no objetivo das reformas, e as sociais emergiriam exclusivamente do “livre jogo da oferta e da procura num mercado inteiramente auto-regulável” (BATISTA, 1994, p. 99). Louis Emmerij, então assessor da presidência do BID, propõe que só seria possível levar a cabo as reformas sociais necessárias na América Latina pela desagregação do Estado, com descentralização do setor público, pela municipalização dos recursos oficiais e pela mobilização das Organizações não Governamentais (ONGs), estrangeiras em sua maioria (p. 107).

Os neoliberais, entre os quais se destacam pensadores da Universidade de Chicago, como Friedrich von Hayek e Milton Friedman, constroem paulatinamente uma rede de apoio internacional, constituída por fundações, imprensa, institutos e centros de pesquisa. Segundo eles, as mazelas sociais são oriundas de um Estado dilatado, burocrático, protecionista e irresponsável nos gastos, aliado às reivindicações salariais que solapam a base de acumulação do capital, restringindo os investimentos com conseqüente freio ao desenvolvimento econômico. O Estado deveria manter-se forte apenas para se opor ao movimento sindical e garantir a estabilidade monetária, com restrição nos gastos sociais e sem interferência nas leis do mercado, pois este se incumbiria naturalmente de produzir a justiça social (COSTA, 2004, p. 68).

Margareth Thatcher, em 1979, inicia uma revolução neoliberal pregando um verdadeiro darwinismo social, no qual a virtude suprema da organização social consiste na competição, ampla, irrestrita, entre empresas, indivíduos, regiões e nações, sendo este o fenômeno responsável por revelar as desigualdades, ressaltando os indivíduos talentosos que reverterão suas obras em prol do bem comum. Implementou-se, assim, na Inglaterra, um modelo neoliberal mais ousado,

com redução dos impostos sobre os grandes capitais, aumento das taxas de juros, eliminação do controle de fluxos financeiros, redução drástica nos gastos sociais, privatização dos serviços públicos e repressão dos movimentos sindicais com flexibilização da legislação trabalhista (COSTA, 2004, p. 70).

O consenso de Washington definiu o fundamento macroeconômico do neoliberalismo e passou a caracterizar a ideologia político-econômica que nortearia os países industrializados, emergentes, e as instituições econômicas globais, como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e a Organização Mundial do Comércio. Os neoliberais diferem dos liberais clássicos por reconhecerem a intervenção do Estado para garantir os interesses do mercado e as vantagens da concorrência econômica, restringindo a formação de monopólios e cartéis. Dessa maneira, o Estado deve manter a disciplina fiscal, a estabilização da taxa de câmbio, liberalizar a economia, desregulamentar as transações econômicas, promover privatizações e flexibilizar as leis trabalhistas. O prefixo “neo” significa uma nova ofensiva liberal (COSTA, 2004, p. 74).

O neoliberalismo apresenta uma proposta predatória e antidemocrática, estimulando a acumulação material à custa de padrões sociais e ecológicos insustentáveis na escala global. Ocorre o enfraquecimento da democracia e o comprometimento das liberdades civis e dos direitos humanos. Costa (2004, p. 82) afirma que “a grande mentira neoliberal” consiste em que o propalado livre-mercado não é de todo livre, uma vez que, enquanto o dinheiro e as mercadorias circulam com liberdade, o trabalho e a propriedade intelectual são submetidos a regimes de controle cada vez mais rigorosos. O autor compara a política neoliberal à teoria de seleção natural de Charles Darwin, chamando-a de “darwinismo econômico”, responsável pelo desemprego de milhões de pessoas e pela destruição de inúmeras economias nacionais. Nisso o neoliberalismo se distancia do liberalismo clássico de Adam Smith que, em *A riqueza das nações*, pregava uma moralidade social segundo a qual as pessoas deveriam agir em vista de valores morais, e não do lucro a qualquer preço. No entanto, o neoliberalismo estimula a avidez pelo lucro máximo, mesmo à custa da pobreza e exclusão social.

A “face mais cruel do neoliberalismo” consiste no fato de que a concentração de renda que aumenta o hiato social entre países ricos e pobres se dá, também, no interior dos Estados. Os indicadores sociais de países considerados ricos mostram que o aumento da riqueza não significa justiça na sua distribuição. O conforto que o

progresso tecnológico proporciona restringe-se a uma minoria (COSTA, 2004, p. 17). Essa ideologia é responsável pela exploração do trabalhador, pela concentração de renda, pela exclusão social decorrente do empobrecimento e miséria que leva à divisão da sociedade em classes e se mantém por meio do sistema capitalista centrado no lucro. A esse sistema interessa apenas os que são capazes de produzir e consumir, nele o econômico predomina sobre o social com a conseqüente marginalização e exclusão daqueles que não se enquadram nos padrões de produção e consumo que o sistema exige.

A dinâmica do “desejo mimético”, um conceito a ser explicitado adiante, está no centro desse fenômeno, do qual faz parte a exclusão, em que os “modelos” são os considerados “desenvolvidos”. A base do progresso é o avanço tecnológico possibilitado pelo sistema de livre mercado. Esse mito do progresso leva à busca do acúmulo ilimitado de riqueza e de um conjunto crescente de desejos humanos, possibilitados por esse sistema (SUNG, 1998, p. 56). Trata-se de um sistema gerador de violência, que orienta nosso desejo não para alguma coisa, mas para a imitação de alguém que a possui. O mais importante não é ter a coisa em si, mas aquilo que o rival tem (SAVAGNANE, 2009, p. 208). Faz parte dessa dinâmica um dualismo, no qual para haver um vencedor necessariamente precisa existir um perdedor, favorecendo uma relação de concorrência entre as pessoas. Não ser excluído do sistema implica, conseqüentemente, superar e mesmo derrotar o outro. A disputa e o confronto anulam a solidariedade, e as relações sociais, que deveriam ser de cooperação, são substituídas pela dominação, em uma explícita dinâmica do poder na qual se faz necessária a utilização do outro para a manutenção do *status quo*.

As relações sociais utilitaristas não ocorrem senão em concomitância com o individualismo e o hedonismo. Segundo Savagnane (2009, p. 213), a única referência pessoal é o “jogo de espelhos”, em que cada um deseja ardentemente ser o outro, “sem que ninguém consiga ser si mesmo”. Esse processo leva a uma massificação da sociedade, com anulação das identidades. A perda da identidade favorece a ditadura da moda. Há um triunfo do individualismo. A perda da identidade e o individualismo, na lógica do mercado capitalista e da homogeneização totalitária, são faces complementares e opostas da mesma moeda.

O poder se mede pela concentração de renda, portanto sua acumulação é altamente valorizada, mesmo que em detrimento da ética, justificando a corrupção.

A lógica do mercado induz aquele que não consegue alcançar o padrão exigido, o excluído social, a se sentir culpado por sua situação, vista como fruto de sua incompetência pessoal, e não da crueldade do sistema. É essa a justificativa para o termo “perdedor”. O considerado “vencedor” torna-se o modelo a ser cobiçado e seguido. Segundo Savagnane (2009, p. 214), numa alusão ao fenômeno do mimetismo, todos querem a roupa de marca, o carro novo ou qualquer outra mercadoria não porque precisem delas, mas porque outros as possuem. Os pais compram videogames para seus filhos, não porque lhes fazem bem, mas para que não sejam discriminados pelos amigos que os têm.

E esses estímulos perversos são veiculados pela mídia. Para Giddens (2002, p. 30), a imprensa teve papel preponderante no surgimento do Estado moderno e de outras instituições da modernidade, mas, nas origens da alta modernidade ou pós-modernidade, o que importa é o entrelaçamento cada vez maior entre a mídia impressa e a comunicação eletrônica.

Dessa forma, os meios de comunicação social mantêm o sistema pela massificação. O *mass media* incentiva o consumo desenfreado, usando como tática a criação e estímulo do desejo do consumidor. Essa estratégia fundamenta-se em uma dinâmica entre supérfluo e necessário. O conceito de necessidade diz respeito ao mínimo requerido para a satisfação das necessidades básicas de sobrevivência com dignidade. O desejo relaciona-se ao supérfluo. Na sociedade mercadológica, supérfluo e necessário se confundem, pois inúmeros bens veiculados pela mídia e apresentados como necessários são, na verdade, supérfluos. Uma vez que sua aquisição é associada à manutenção do *status* que garante o poder, esses bens passam à categoria de necessidade. Aparece então a expressão “desejo de consumo”.

Segundo Sung (1998, p. 50) quando necessidade e desejo se confundem e são colocados em um mesmo patamar, a redistribuição de renda e riqueza torna-se ilógica. A satisfação do desejo passa a ser essencial, mesmo em detrimento do outro, considerado um concorrente, um inimigo a ser vencido ou alguém a quem se possa utilizar para atingir esse objetivo. Afirmamos que os vulneráveis, como o pobre, o fraco, o portador de deficiências, o idoso, a criança, o embrião e o não nascido, enquadram-se na categoria de excluídos do sistema e padecem de invisibilidade social. Conforme Lo Presti (2009, p. 132), esse padrão se repete em todas as relações sociais, incluindo as políticas que vão ser prefiguradas na mesma

perspectiva do poder, o que gera tensões e conflitos, uma vez que, como dito anteriormente, o direito privilegia o mais forte.

2.3 Globalização

A globalização é o fenômeno da unificação dos mercados mundiais seguindo regras mercadológicas definidas pelas multinacionais. Essas regras se sobrepõem ao Estado, diminuindo sua soberania ao restringir sua função à garantia da liberdade de mercado e da propriedade. O Estado tem um menor investimento no setor social, comprometendo áreas prioritárias, como saúde e educação entre outras, fato que aliado à apropriação privada dos recursos da terra e a sua exploração de forma predatória, concorre não só para a exclusão social como põe em risco a viabilidade do planeta. Costa (2004, p. 12) afirma que, embora o fenômeno da globalização esteja relacionado à noção de progresso e retomada do crescimento nos países em desenvolvimento com conseqüente combate à sua miséria estrutural, o que se vê na realidade é exatamente o contrário, com a formação de uma grande massa de excluídos. Para o neoliberalismo, esses excluídos estariam sendo continuamente incluídos, devido à abundância crescente oriunda da globalização que inevitavelmente trará bem-estar social para uma parcela cada vez maior da população. A realidade mostra que esse ideal humanista não se sustenta, e, nesse sentido, a globalização fracassou.

O neoliberalismo tem por fundamento interesses e considera as instituições internacionais instrumentos de vital importância no alcance dos objetivos dos Estados, que se tornam “egoístas racionais”. Essa expressão quer significar que, através de uma concorrência organizada e regulamentada, pode-se maximizar o interesse particular, o que se dá de forma eminentemente utilitarista e fundamentada na “razão instrumental”. Todas as partes envolvidas nesse esquema o fazem por conveniência, e o equilíbrio se dá pela distribuição de poder, interesses e condições específicas entre elas (FERRARA, 2008, p. 167). Thomas Pogge (1989, p. 218) chama essa ordem internacional de “*modus vivendi*” ou modelo de equilíbrio, que se resume em um acordo entre os inúmeros atores sociais, os quais concordam em controlar voluntariamente seu ímpeto competitivo de maneira que a participação no esquema corporativo seja de interesse de todas as partes envolvidas, o que denomina de restrições prudenciais. Sendo uma relação que envolve poder, não

garante justiça, favorecendo situações de disparidades na distribuição dos recursos e dos direitos civis e políticos de grande parte da humanidade. Os termos que satisfazem à condição de equilíbrio prudencial são sujeitos a flutuações. Pogge exemplifica supondo uma situação hipotética em que o ator social “A” tenha se empoderado, de forma que tenha mais a ganhar do que perder se houver uma desagregação parcial das relações ordenadas. Ele, então, poderá pressionar para obter termos mais favoráveis a ele, e os outros grupos mais vulneráveis aceitarão esses termos por prudência, mesmo que lhes sejam desfavoráveis. Neste sentido, vem corroborar com a análise de Pogge, a afirmação de Costa (2004, p. 17) de que na realidade não existe exatamente uma globalização, e sim uma oligarquia global em que a internacionalização da economia é desqualificada pela forte concentração de renda e controle dos fluxos comerciais e financeiros pela tríade Estados Unidos da América (EUA), União Europeia (EU) e Japão, em que 300 empresas possuem 70% da riqueza produzida, vem corroborar a análise de Pogge. Aliás, Pogge (1989, p. 218) afirma que o “*modus vivendi*” é um modelo de equilíbrio que, embora não possa ser refutado como tal, distancia-se de funcionar na base de direitos compartilhados. Ele afirma que, “ao sugerir esta hipótese como uma alternativa às contas hobbesianas, não quero dizer que as restrições prudenciais mais fortes não sejam boas, apenas que serão difíceis de se estabelecer sem mudar essa atitude dominante”. Costa (2004, p. 33) é mais radical e assevera que existe um verdadeiro *apartheid* econômico e social dividindo os hemisférios entre os que detêm o poder de compra e, portanto, inseridos no cenário global, e os miseráveis alijados do mercado e da ordem econômica internacional. A inserção internacional destes se dá à custa de sua desintegração nacional, uma vez que o desenvolvimento social é desigual e injusto.

Na análise de Costa (2004, p. 42), a origem dessa Nova Ordem Internacional ocorre com a vitória econômica do capitalismo sobre o comunismo como forma de organização social. A era pós-Guerra Fria, nas suas dimensões geopolítica e econômica, caracteriza-se pelo advento das sociedades pós-industriais, do colapso do comunismo mundial, da formação de mega-mercados, do aumento do hiato entre os países do Norte e do Sul e da ausência de uma administração centralizada para tratar de assuntos de interesses coletivos da humanidade. Na sociedade pós-industrial e depois do fim da Guerra Fria, o poder político de uma nação é medido por seu poder econômico, e não mais por seu poder estratégico militar. Esse fato se

dá devido à mudança no sistema de produção e divisão do trabalho, em que o binômio ciência e tecnologia, e não mais matéria prima e mão de obra barata, são os fatores que determinam o valor agregado e os ganhos de escala dos produtos intercambiados entre as nações. Isso acarreta um distanciamento entre os países de primeiro mundo, detentores da tecnologia de ponta e conhecimento científico, e os das sociedades industrializadas dos países emergentes. A Nova Ordem Internacional estrutura-se na competitividade econômica, na exploração e na troca desigual entre os países do Norte, desenvolvidos, e os do Sul, subdesenvolvidos e em desenvolvimento, ou emergentes. Essa Nova Ordem tem por pressuposto o poder hegemônico. Um fato que deixa clara a perpetuação da política de poder nas relações internacionais é o Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU) ser formado por apenas cinco membros permanentes e com poder de veto, quais sejam os EUA, Rússia, China, França e Grã-Bretanha. É interessante destacar que essa afirmação foi feita por Costa em 2004 e que, de lá até a data de hoje, onze anos depois, nada mudou, uma vez que a composição do Conselho de Segurança da ONU continua a mesma. A análise de Costa sobre as relações internacionais assimétricas e injustas, como se pode ver, vem ao encontro das afirmações de Pogge.

Com a globalização se dá a passagem da era nacional, na qual imperava a estrutura monocêntrica de poder dos Estados na ordem internacional, para a pós-nacional, com uma estrutura policêntrica envolvendo uma pluralidade de atores transnacionais que competem e cooperam entre si. Convivem dois níveis de sociedade global: a dos Estados, regida por parâmetros diplomáticos e pelo poder nacional, e a subpolítica transnacional, composta por empresas multinacionais, Banco Mundial, Organização do Tratado Atlântico Norte (OTAN), Anistia Internacional, Greenpeace e outros que, embora não gozando de soberania como os Estados, exercem influência na condução da política mundial. A política pós-internacional está marcada pelo que se convencionou chamar de “turbulências”, conflitos originados pela proliferação de organizações como corporações internacionais, associações, organismos, bancos e imprensa, bem como pela globalização das economias nacionais, pelo aumento da pobreza e exclusão social e pelo impacto das tecnologias, sobretudo no campo das comunicações (COSTA, 2004, p. 52).

Outra característica marcante do novo ordenamento econômico é a política de protecionismo comercial, com o crescimento do número de restrições não alfandegárias, como as limitações quantitativas e com base em orientações ambientais ou sanitárias, artifícios contraditoriamente usados pelos países desenvolvidos, defensores do liberalismo econômico. Esse “neoprotecionismo” leva à formação das “fortalezas econômicas”, que são associações em esquemas de livre-comércio e união aduaneira com vistas à expansão dos seus mercados. Os países desenvolvidos forçam a liberação do comércio para suas exportações, enquanto protegem amplos setores de suas economias contra a concorrência de produtos dos países em desenvolvimento, num jogo desleal decorrente de sua lógica de exclusão (COSTA, 2004, p. 55).

Esse cenário, apontado por Costa (2004, p. 88) como “oligarquia global”, evidencia que a promessa da globalização de aumento sensível na qualidade de vida no planeta não se concretizou. O cenário mundial mostra um afastamento entre os ricos e os pobres, “entre cidadãos eleitos e descartáveis”. A busca por lucro cada vez maior se mantém por baixos salários e desemprego, obrigando trabalhadores a abrirem mão de seus direitos trabalhistas e garantias sociais. O que se vê é uma elite mundial formada por uma minoria privilegiada que tem o poder de orientar as relações político-econômicas das nações e influir culturalmente nos povos. São o que Costa denomina “senhores da história” e “mestres da grande obra da globalização (2004, p. 88)”.

Os interesses dessa elite composta por estadistas, intelectuais, empresários de empresas multinacionais e transnacionais, banqueiros, dirigentes de organismos intergovernamentais, como o FMI e o Banco Mundial, guardam relação com a estratégia de expansão mundial do capitalismo. Esse “deus capital” possui uma grande massa de adoradores, que são sacrificados para garantir o lucro crescente e a multiplicação do capital de uma minoria (COSTA, 2004, p. 89). A garantia do lucro máximo para o capital só pode ser assegurada com uma política macroeconômica que gera recessão, concentração de riquezas com aumento do hiato entre ricos e pobres, e entre as nações desenvolvidas e subdesenvolvidas, ocasionando a massificação da pobreza, a exclusão social e a desesperança. Esse darwinismo social ameaça a democracia, à medida que só é cidadão aquele que é capaz de gerar riquezas, sendo que “a pessoa humana só tem direito à existência plena em

função de sua ‘rentabilidade’ ou ‘empregabilidade’ conforme a lógica do mercado elevado ao mito da organização ótima da sociedade” (COSTA, 2004, p. 94).

A fusão de grandes empresas multinacionais é o principal motor da acumulação de capital, com conseqüente quebra de empresas que não se sustentaram no capitalismo globalizado e milhões de vítimas humanas, que são os desempregados e subempregados. O poder econômico e financeiro alia-se ao poder midiático, enfraquecendo o poder político. As empresas têm mais recursos que o Estado, e os homens de negócio, mais poder que os governantes, além de não estarem atrelados às questões sociais. A soberania dos Estados está comprometida, e condicionam-se os empréstimos estrangeiros à política econômica doméstica. O fenômeno da globalização, ao contrário de globalizar a riqueza, globaliza a pobreza. As políticas neoliberais do FMI e do Banco Mundial geraram uma nova ordem internacional que se mantém pela pobreza humana e destruição ambiental (COSTA, 2004, p. 95).

Esse darwinismo ultraliberal consolidou o “*homo economicus*”, que se reproduz no consumismo material e na agressividade competitiva. Só há vencedor se houver perdedor. A pobreza cresce em velocidade assustadora, e a desigualdade social aumenta vertiginosamente, sendo que o crescimento econômico se dá sem sustentabilidade ambiental. Ocorre um empobrecimento espiritual, em que os valores da humanidade são reavaliados de forma perigosa e negativa. Uma possibilidade de mudança dessa lógica predatória pode advir de movimentos constituídos por organizações não governamentais, ativistas e movimentos pacifistas, religiosos ou profanos, preocupados com a deterioração dos valores humanistas ocasionada pela exaltação do “*homo economicus*”, este que é individualista, materialista, ambicioso e narcisista (COSTA, 2004, p. 112).

Na realidade, o que Costa aponta é a falta de justiça e solidariedade nas relações tanto pessoais quanto internacionais, sendo que esse “*modus vivendi*” começa a assumir ares de normalidade levando a um entorpecimento da consciência. Lima (2009, p. 66) denuncia que a fraternidade se tornou um conceito excluído do pensamento político moderno, no qual grassam “valores” como individualismo, hedonismo e egoísmo, também apontados por Costa. Na perspectiva do individualismo moderno, levar em conta os projetos alheios na construção do próprio torna-se improdutivo e irracional. De acordo com o pensamento liberal burguês, todos devem abrir mão dos seus projetos em prol do mais competitivo,

configurando a “lei do mais forte”. O nacionalismo, bairrismo, a intolerância e o desrespeito à diversidade são frutos de uma ideologia disposta a todo tipo de estímulos que alienem as mentes e reduzam a noção de felicidade à posse de bens materiais, incentivando a competição. Também mantém a crença em uma realidade única a ser vista por todos da mesma maneira.

O entendimento de progresso, crescimento sustentável, em uma ideologia de mercado, diz respeito à tecnologia, avanço científico e sistemas econômicos, não levando em conta os seres humanos. O verdadeiro progresso deveria se referir à progressão da humanidade em busca da sua identidade, o que envolve necessariamente o resgate da solidariedade, fraternidade e justiça, sentimentos sem os quais a sustentabilidade ficará no campo da utopia.

2.4 Antropologia capitalista

No capitalismo tardio, a propriedade e o investimento concentram-se em corpos corporativos e não mais na família, que se tornou desnecessária para garantir a distribuição da propriedade. O lar da família ainda desempenha um papel como unidade de consumo, mas não precisa ser do tipo nuclear (TURNER, 2008, p. 55). A família sempre foi considerada como a célula da sociedade, o que a constituía, e a organização humana mais simples e antiga. A organização familiar é o primeiro lugar onde se estabelecem laços. Essa mudança no papel social da família vai se refletir no ser humano e em como ele se entende por pessoa. Esse entendimento de quem é a pessoa e sua antropologia no capitalismo passa pela compreensão do fenômeno que Marx (2014, p. 92) denomina “fetichismo da mercadoria”. Na antropologia capitalista, a mercadoria “substitui”, “apaga” a pessoa humana. As relações sociais são relações mercadológicas, ou seja, participar implica ser proprietário. Não basta ser pessoa, o que importa é a mercadoria e o seu valor de troca.

2.4.1 Relações sociais e relações mercadológicas

Segundo Marx (2014, p. 92), a atividade do homem transforma as matérias fornecidas pela natureza a fim de torná-las úteis, porém ao transformar uma matéria, por exemplo, a madeira em mesa, esta continua a ser madeira, algo material,

comum. Entretanto, quando a matéria surge como mercadoria, atinge outro patamar, transformando-se simultaneamente em coisa perceptível e impalpável. O caráter místico da mercadoria não provém do seu valor de uso, mas do fato de, em primeiro lugar, ser produção humana e, portanto, dispêndio do seu corpo e cérebro, e em segundo lugar da duração desse dispêndio ou a quantidade de trabalho. O fato de os homens trabalharem uns para os outros faz com que o trabalho adquira também uma conotação social. A relação social entre os produtores se dá pela relação social dos produtos do trabalho.

O mistério da mercadoria está no fato de que ela apresenta as características sociais do próprio trabalho dos homens como se estas fossem características objetivas e propriedades inerentes aos produtos do trabalho. Ocultam a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho global, de forma que a relação social entre esses parece uma relação social do produto do seu trabalho. A conversão dos produtos em mercadoria torna-os, ao mesmo tempo, sensíveis e suprassensíveis, ou coisas sociais. Ao enxergar um objeto, o olho é estimulado por uma coisa física. É uma coisa física, o objeto, agindo em outra coisa física, o olho. Mas a relação de valor dos produtos do trabalho, a mercadoria, não é uma relação de natureza física, mas social, determinada pelos próprios homens, na qual adquire a forma de uma relação entre coisas. Marx compara esse fenômeno com o religioso, em que os produtos do cérebro humano, as divindades, são dotados de vida própria, de forma que se relacionam entre si e com os homens. No mundo mercantil, ele chama de fetichismo da mercadoria, ou seja, um fetichismo que se aferra aos produtos do trabalho assim que se apresentam como mercadoria. “Esse fetichismo do mundo das mercadorias decorre, conforme demonstra a análise precedente, do carácter social próprio do trabalho que produz mercadorias” (MARX, 2014, p. 94).

Os objetos úteis se tornam mercadoria porque são produtos de trabalhos privados. O trabalho social é o conjunto de trabalhos privados. Os produtores só entram em contato social através da troca de seus produtos, de maneira que é só na troca que se dá o caráter social do trabalho privado. Dessa forma, as relações sociais não se dão entre pessoas nos seus próprios trabalhos, mas como relações sociais entre coisas. Os produtos do trabalho, como valores, somente na troca adquirem uma existência social idêntica e uniforme, distinta de sua existência material e multiforme como objetos úteis. O objeto útil, produzido pelo trabalho, se torna objeto de valor a partir do momento em que passa a ser produzido em vista da

troca. Nesse momento os trabalhos privados dos produtores adquirem dupla função social: satisfazem uma demanda social e as necessidades dos próprios produtores, na medida em que são permutáveis. Somente a troca coloca os trabalhos em pé de igualdade (MARX, 2014, p. 95).

A transformação dos objetos úteis em valores é um produto da sociedade, assim como o é a linguagem. A comum expressão das mercadorias em dinheiro leva à fixação do seu caráter de valor. O que interessa saber é em que proporção as mercadorias são trocadas. Quando as proporções de troca dos produtos, a equivalência em valor, são determinadas, elas parecerão provir da própria natureza do produto. O caráter de valor do produto só é fixado quando este é determinado como grandeza de valor que muda constantemente. A determinação da grandeza de valor se dá pela duração do trabalho. A forma acabada do mundo das mercadorias é sua forma em dinheiro, e esta, ao invés de revelar o caráter social dos trabalhos privados e as relações sociais entre os produtores, os esconde (MARX, 2014, p. 97).

É precisamente porque a sociedade tem por base a dependência pessoal que todas as relações sociais nos aparecem como relações entre pessoas. As relações sociais das pessoas nos seus trabalhos respectivos afirmam-se claramente como as suas próprias relações pessoais, não se dissimulando em relações sociais das coisas, dos produtos do trabalho. Os produtos diversos do trabalho, em uma família de camponeses, por exemplo, são funções sociais porque são funções da família que tem uma divisão do trabalho. O dispêndio das forças de trabalho individuais medido pelo tempo da sua duração aparece diretamente como caráter social dos próprios trabalhos (MARX, 2014, p. 100).

Quando o produto do trabalho não é de utilidade apenas pessoal, mas social, toma a forma de mercadoria. Essa forma tornou-se natural na sociedade hodierna e não desperta objeções. As ilusões do sistema mercantilista provinham do caráter fetichista que a forma-dinheiro imprime aos metais preciosos. De acordo com esse sistema, ouro e prata eram objetos naturais com propriedades sociais. A economia moderna é tão fetichista quanto os mercantilistas, no que diz respeito ao capital, de forma que a renda da terra não mais se origina do solo, mas da sociedade. Para os economistas o valor (valor de troca) é propriedade das coisas e a riqueza (valor de uso), do homem. Nesse sentido o valor implica troca, e a riqueza não. A riqueza ou valor de uso é atributo do homem, enquanto o valor ou valor de troca é atributo das mercadorias. Dessa maneira um diamante tem valor enquanto um homem é rico. O

valor de troca não é uma propriedade material das coisas. O valor de uso (riqueza) se realiza para as pessoas independente da troca, dizendo respeito a uma relação direta entre a coisa e a pessoa. O valor (valor de troca), entretanto, só se realiza através da troca, isto é, através de um processo social (MARX, 2014, p. 104).

Para haver troca de mercadoria é necessário que os que vão negociar se reconheçam proprietários privados. A relação que se estabelece é uma relação de vontade cujo conteúdo é dado pela própria relação econômica, sendo que as pessoas só existem na função de representantes de mercadorias. Para o proprietário, a mercadoria não tem valor de uso direto, e sim para outros. As mercadorias, antes de se realizarem como valores de uso, envolvendo a troca, devem realizar-se como valores. Mas é só através da troca que revelam sua utilidade a outro. A troca é um processo puramente individual porque cada proprietário só cede a mercadoria por outra cujo valor satisfaça a sua necessidade, mas é também um processo social, na medida em que o proprietário quer realizar sua mercadoria como valor, independentemente de interessar ao proprietário da outra. Para estabelecer relações entre suas mercadorias como valores, devem compará-las a alguma que se patenteie como equivalente geral. Ser equivalente geral é a função social da mercadoria e, assim, ela vira dinheiro. O dinheiro tem por função equiparar os diferentes produtos do trabalho, convertendo-os em mercadoria, portanto é o equivalente universal das mercadorias (MARX, 2014, p. 109).

A consciência *fetichizada-capitalista* denota uma inversão de valores e, como já citado, o produto do trabalho transformado em mercadoria torna-se mais importante que o produtor. Não se reconhece no ser humano um valor ontológico, que o define e identifica, mas se lhe atribui um valor relativizado, vinculado àquilo que faz ou produz, a mercadoria de que é proprietário e sua utilidade. As relações sociais são utilitaristas e individualistas. Os que não são proprietários não são considerados “pessoa” e podem ser descartados. A consciência *fetichizada-capitalista* suscita a insensibilidade social, na qual o drama pessoal do excluído não provoca empatia. Essa antropologia fundamenta e justifica a concorrência, tanto em relação ao consumo quanto ao acúmulo de capital (SUNG, 1992, p. 100).

Enquadram-se nessa categoria aqueles que não têm visibilidade social, como o pobre, o fraco, o portador de deficiências, o idoso, a criança, o não nascido. A invisibilidade social solapa o direito de expressão, e os que são silenciados socialmente só têm valor mercadológico, dependente da sua utilidade. O utilitarismo

tem suas raízes tanto na negação da alteridade geradora da falta de empatia e ausência de fraternidade, como no comportamento hedonista e em um conceito equivocado de liberdade individual. Essa compreensão das relações sociais é responsável por uma ética que justifica a eliminação do dispensável, do que seja motivo de desconforto, incômodo ou obstáculo à obtenção do objeto de desejo. O individualismo, o hedonismo e o utilitarismo se dão num contexto de indiferença e insensibilidade. O excluído, por não ser considerado detentor de dignidade humana, passa a gerar indiferença. Não existe solidariedade, pois esta obrigatoriamente exige o reconhecimento da alteridade. Na medida em que a sociedade de mercado é mantida pelo desejo mimético, como veremos um pouco mais adiante, a solidariedade é substituída pela concorrência, e o outro se torna um rival. O comportamento individualista, ao enfraquecer as relações sociais e fragilizar valores, como confiança e credibilidade, predispõe à solidão com prejuízo pessoal, uma vez que o homem, sociologicamente, é definido como um animal social.

2.4.2 Desejo, rivalidade e concorrência

O ser humano tem necessidades reais e triviais que são universais. A crítica ao consumismo fundamenta-se numa relativa noção das necessidades reais e distinção entre necessidade e prazer. Como vivemos em uma realidade socialmente construída, os prazeres são assim considerados dentro de um contexto social. Teoricamente as necessidades são reais porque naturais, relativas à nossa existência corporal, enquanto os desejos são culturais, porque produzidos pela sociedade. Porém, na prática, determinar as necessidades é dificultoso porque sua percepção inclui um processo cultural. Assim, distinguir desejo de necessidade é um juízo de valor (TURNER, 2014, p. 58).

Como afirma Turner, a distinção entre desejo e necessidade é cultural, mas nos encontramos em uma cultura que valoriza a posse, e esta confere *status*, como acima abordado. A posse desperta o desejo e acirra a concorrência. Segundo Girard (2009, p. 31), o desejo mimético está na raiz da rivalidade uma vez que desejar o mesmo objeto desperta esse sentimento, e o rival é o modelo do sujeito a ser seguido dentro da óptica essencial do desejo em que, a menos que realmente eu precise, interrogo por que não posso ter o que o outro tem. Para Girard (p. 26), o desejo não é uma linha reta que liga o sujeito ao objeto, mas faz parte de uma

construção triangular da qual participa também o mediador, modelo que indica os objetos que passam a ser desejados pelo discípulo/sujeito. O mediador, portanto, desperta o desejo. Girard busca essas construções triangulares na literatura romanesca em contraposição ao romance, no qual o desejo descreve uma construção linear entre o sujeito e o objeto, como se surgisse de forma espontânea no sujeito. Conforme Girard (p. 40), o termo “romântico” refere-se às obras que escondem a presença do mediador e “romanesco”, àquelas que a revelam. Ele (p. 62) faz uma crítica aos românticos e simbolistas na medida em que estes acreditam em um desejo espontâneo, negando a presença do outro nesse mecanismo. Para Girard, isso é uma ilusão da autonomia do homem moderno.

De acordo com Girard (2009, p. 31), para que um vaidoso deseje um objeto, basta que seja convencido de que este é desejado por um terceiro ao qual é agregado certo prestígio. Este terceiro é o mediador, que se torna um rival. O mediador deseja o objeto, e a mediação suscita um segundo desejo, idêntico ao do mediador. São dois desejos concorrentes, e o mediador desempenha simultaneamente o papel de modelo e obstáculo. “O modelo mostra a seu discípulo a porta do paraíso e proíbe-lhe o acesso num único e mesmo gesto.” Vinolo (2012, p. 29) afirma que, em todo o pensamento de Girard, o desejo é sempre um desejo a três, ou seja, um homem jamais poderia simplesmente desejar um objeto pelo fato de que este objeto já é desejado por outro. Destaca a sociedade hodierna em que tudo que devemos desejar nos é ditado, através da mídia:

Notemos o quanto somos hoje em dia, talvez mais do que nunca, circundados por um mundo no qual tudo parece ditar o que devemos desejar. Dos muros de nossas cidades às telas de televisão, os objetos de desejo se estampam por toda a parte, porém sempre tendo ao lado um mediador que dita a direção dos nossos desejos (VINOLO, 2012, p. 29).

A distância que separa o sujeito do mediador vai ser responsável pelo grau de rivalidade no triângulo. Quanto maior a distância, menor a possibilidade de o mediador se tornar um rival e mais serena se torna a relação. Ao contrário, quanto mais próximo o mediador se torna do sujeito, maior é a rivalidade e a concorrência. O primeiro caso é denominado “mediação externa”, em que as duas esferas de possíveis, cada qual tendo no centro o mediador ou o sujeito, não estão em contato. O segundo caso é a “mediação interna”, quando a distância é reduzida ao ponto de

as esferas se penetrarem com maior ou menor profundidade uma na outra. A distância entre o mediador e o sujeito não é física, mas espiritual, podendo ser social, intelectual ou outra. Isso significa que o “inferior” não pode desejar ter o que o “superior” deseja, portanto, a mediação externa não desperta a rivalidade e o sujeito se declara discípulo do modelo. No caso da mediação interna, o sujeito não só não se vangloria do seu projeto de imitação como procura dissimulá-lo. Nessa modalidade de mediação, o impulso, na realidade, é na direção do mediador que deseja ou possui o objeto desejado pelo sujeito. O obstáculo imposto pelo mediador ao sujeito para a obtenção do objeto revela a hostilidade gratuita daquele, o que aumenta seu prestígio aos olhos deste. O sujeito o percebe como se julgando tão superior que o recusa como discípulo. O mediador, então, se torna um modelo ao mesmo tempo venerado e alvo de imenso rancor. Este é o sentimento que define o ódio, primeiramente dirigido pelo sujeito a si mesmo, em razão da admiração secreta que vota ao modelo e que ele tenta esconder de si e dos outros (GIRARD, 2009, p. 33). A proximidade do mediador e do sujeito, na mediação interna, faz com que o ressentimento não pare de crescer (p. 63). Embora o desejo inicial seja despertado no sujeito pelo mediador, aquele, para dissimular a imitação, inverte a cronologia dos eventos, afirmando que seu desejo é anterior ao seu rival, e, portanto, não é responsável pela rivalidade, apresentando-se ele próprio como mediador. O mediador torna-se um inimigo (GIRARD, 2009, p. 35).

A mediação interna, ao contrário da externa, chega a uma dupla mediação e a uma virada contínua dos papéis, em que o modelo se torna imitador e este modelo. Essa dupla mediação, modelo-discípulo e discípulo-modelo, opera uma virada da imitação, que não tem fim, denominada espiral mimética. Esse caráter imitativo não se dá apenas como reprodução, mas em cada uma dessas fases, ocorre uma transformação do sujeito do desejo na forma de ampliação. A imitação dos desejos aumenta o volume da imagem, transformando a percepção do objeto e, conseqüentemente, aumentando o seu caráter desejável. Dessa forma, o caráter “desejável” de um objeto aumenta proporcionalmente à forma como é desejado. Segundo Girard, é esse princípio que fundamenta a propaganda e o *marketing*. A argumentação da mídia para tornar um objeto desejável não é mostrá-lo como necessário, mas como é desejado por inúmeros sujeitos, de forma que se torna indispensável. “Se todo mundo o deseja, é preciso que eu também o deseje.” (VINOLO, 2012, p. 45)

Ao virarmos o triângulo, esse mesmo processo se dá com o mediador. O desejo do outro confirma o meu. A dupla mediação é uma figura fechada sobre si mesma, e é geradora do desejo, o motor do desejo, sendo que a combustão se dá pela *mímesis*. A dupla mediação faz passar da figura do triângulo para a da espiral, pois todo desejo, enquanto é mimético, não nos permite simplesmente copiar o desejo do outro, mas desejar mais ardentemente. O contágio e a autoalimentação do desejo são responsáveis por transformar o triângulo em espiral mimética, convertendo os homens em imitadores e, simultaneamente, em concorrentes e rivais (VINOLO, 2012, p. 45). Girard (2009, p. 201) faz o desenvolvimento teórico da dupla mediação:

Vimos o desejo crescer e se agravar sem que intervenha nenhum elemento exterior aos dois triângulos superpostos. A dupla mediação é uma figura fechada sobre si mesma, o desejo circula aí se nutrindo de sua própria substância. A dupla mediação se constitui, portanto, numa verdadeira “geradora” do desejo, a mais simples possível. [...] Temos assim triângulos “em cadeia”. A personagem que desempenha o papel de mediador no primeiro triângulo desempenha o papel de escravo no segundo triângulo e assim por diante.

O sujeito sempre tenta encobrir o fenômeno da imitação, tanto de si quanto dos outros. Ele acredita na espontaneidade de seu desejo, ou seja, em que este se inicia no objeto e somente nele. Os considerados “temperamentos” ciumentos ou invejosos fundamentam-se em uma “irresistível propensão em desejar o que desejam os outros, ou seja, imitar seus desejos” (GIRARD, 2009, p. 36). Scheler (1970, p. 16) descreve o ressentimento como um autoenvenenamento psicológico com causas e efeitos bem determinados. É uma disposição psicológica que, por uma repressão sistemática, libera certas emoções e sentimentos normais e inerentes à natureza humana, e tende a provocar uma deformação mais ou menos permanente do senso de valores e da faculdade de julgamento. Entre as emoções e sentimentos que devem ser levados em conta estão, acima de tudo, o rancor e desejo de vingança, o ódio, a maldade, o ciúme, a inveja e a malícia. Segundo Girard (2009, p. 35), o ciúme, a inveja e o ódio, ressentimentos estudados por Scheler em *L’homme du ressentiment*, são nomes da mediação interna e escondem sua verdadeira natureza. Estão calcados na tríplice presença do objeto, do sujeito e do mediador. São, portanto, “defeitos” triangulares. A rivalidade maximiza o prestígio

do mediador, fazendo com que o sujeito deseje o objeto mediatizado, mesmo que análogo ou idêntico a outros. Na modernidade, aumentam os sentimentos de ciúme, inveja e ódio, porque a mediação interna é favorecida pela diminuição da diferença entre os homens, no sentido da afirmação da universalidade dos direitos para toda a humanidade.

Como afirma Vinolo (2012, p. 40), Girard acredita que a passagem de uma mediação externa dos desejos a uma mediação interna se dá com o nascimento das democracias modernas e com a queda do poder divino. A partir desse momento o advento do reino da igualdade, da indiferenciação ou, ao menos, sua reivindicação, se une a uma presença cada vez mais opressiva dos mediadores internos. Nos regimes monárquicos, o poder divino encarnado pelos reis, não poderia se tornar objeto de desejo de todos, ao contrário da República. Embora a posição de transcendência não proteja o rei do mimetismo, uma vez que ele permanece como modelo, ao menos o protege do encontro de seus desejos com o dos seus imitadores. Poder-se-ia pensar que destruindo a figura do rei, acabar-se-ia com a violência, uma vez que se apagaria o caráter mimético dos cidadãos, porém a destruição do ídolo não significa a destruição da idolatria, uma vez que desloca o mimetismo sem suprimi-lo. Contrariamente, a destruição do poder divino exacerba o desejo mimético ao estendê-lo a uma parcela maior da população. “A passagem do Antigo Regime para a democracia pode então ser interpretada em termos de passagem de um poder fundado sobre a mediação externa a um poder estabelecido pela mediação interna” (VINOLO, 2012, p. 42). Girard (2009, p. 95) analisa o fenômeno do esnobismo nessa perspectiva, afirmando que este comportamento, embora paradoxal, só pode ser encontrado em uma sociedade em que todos gozem de igualdade e liberdade. Nas sociedades em que há verdadeiramente superiores e inferiores, pode haver tirania, adulação, mas não esnobismo, pois este tem seu fundamento na igualdade. “O esnobe comete mil baixezas para ser aceito por pessoas que ele dota de um prestígio arbitrário” (p.95). O esnobe não é baixo, ele se rebaixa. A indignação suscitada em nós pelo esnobe denota o nosso próprio esnobismo, ou seja, para sofrer com o esnobismo dos outros é necessário ser esnobe também. Só o esnobe reconhece outro esnobe, porque ele imita seu desejo que é a própria essência do seu ser. Não se trata de cópia e original, porque não há original. O mediador do esnobe é um esnobe, isto é, uma primeira cópia. O ódio entre os esnobes é automático porque ao se depararem um com o outro, o sujeito

desejante vê sua imitação desmascarada. A distância entre o mediador e o sujeito diminui na proporção em que o ódio se intensifica. Embora seja seu próprio desejo que o sujeito condena no outro, ele não tem consciência disso. Esse conhecimento indignado é imperfeito, porque não revela o vazio no outro, o vazio que corrói o próprio sujeito, ou seja, o outro é transformado em uma “divindade monstruosa” (p.99). Girard (p. 106) analisa a obra proustiana afirmando que sua poética é iluminada por uma noção de transcendência desviada para o humano. Cada criatura que nos faz sofrer pode representar para nós uma divindade. “Perceber o desejo na verdade é perceber o mediador no seu duplo papel maléfico e sagrado.” (p. 106).

Outro fenômeno presente no desejo triangular é que, na medida em que o mediador se aproxima, cresce o seu papel, ao mesmo tempo em que o do objeto diminui. O objeto é apenas um meio para alcançar o mediador, sendo este a verdadeira fonte do desejo (GIRARD, 2009, p. 67). Segundo Vinolo (2012, p. 48), a ênfase não se dá no objeto do desejo, e a análise de Girard chega a um ponto em que o objeto de desejo desaparece, sendo substituído por um conflito entre os homens. Vinolo afirma que um dos pontos mais relevantes da tese girardiana é o fato de o desejo surgir unicamente das relações intersubjetivas, última fase da teoria do desejo mimético, um desejo sem objeto, puramente relacional, por ele denominado “desejo metafísico”, no qual o objeto paradoxalmente não é essencial ao desejo.

O sujeito que deseja quer tornar-se seu próprio mediador, conquistando a autonomia (GIRARD, 2009, p. 78). É o desejo da “autonomia metafísica”. Na época moderna impera o orgulho, e o homem afirma a morte de Deus, portanto, a necessidade de tomar seu lugar. A proposta da autonomia metafísica é uma falácia. A sensação de solidão nasce da certeza de que a promessa é para os outros e não para si. O pecado original deixa de ser a verdade de todos os homens para tornar-se o segredo de cada indivíduo: a certeza de se sentir excluído. “Cada qual se crê sozinho no inferno e é isso o inferno.” (p. 82).

Conforme analisa Vinolo (2012, p. 57), para Girard, a mola mestra do pensamento do desejo é o alcance da autonomia metafísica. Esta é ilusória, portanto o desejo desvia-se do objeto, fixando-se sobre o mediador e a ilusão de sua autonomia metafísica. Conforme visto, na teoria girardiana, o homem é incapaz de simplesmente desejar, sendo que todo objeto de desejo é ditado por um mediador, também ele sujeito desejante. O mediador, ou está próximo ao sujeito e se torna

rival, ou longe, tornando-se modelo. As duas vertentes do desejo humano são explicadas pelo desejo mimético. De um lado, ele aproxima os homens, na medida em que faz convergirem seus interesses e, por outro, rivaliza-os. O que se esconde por trás dessa luta pelo objeto é o ser do mediador, o que faz do desejo mimético um desejo sem fim, jamais satisfeito pela posse do objeto, uma vez que não visa a nenhum. Vinolo (p. 53) afirma que, no cume do desejo mimético, há, inclusive, a privação do objeto e o gozo negativo que esta traz, o que explica porque muitos preferem destruir o objeto a deixá-lo com o outro. Ao fazer referência à passagem vétero-testamentária sobre litígio de mães em torno de uma criança (1Rs 3,26), demonstra que a única forma de evitar a violência é a renúncia ao objeto, ao passo que, para Girard, a consciência do fenômeno de *mímesis* bastaria para fazer desaparecer o poder de atração do mediador.

Os indivíduos acreditam em uma autonomia metafísica do mediador, como anteriormente afirmado, e é isso que ambicionam no sentido de se tornarem livres. Tornar-se o mediador, ocupar seu lugar, seria tornar-se autônomo, ou seja, tornar-se a causa dos próprios desejos. O que é visado no mediador é o que acreditamos ser seu caráter autônomo, ou seja, sua capacidade de ser a causa de seus desejos. Busca-se no mediador o que se acredita ser o seu ser, isto é, o seu ser autônomo. No entanto a posse do objeto não muda o ser, ou seja, não nos confere a almejada autonomia, o que nos leva a mudar de objeto ou de mediador, porém nada nos leva ao fim da espiral. “Nenhum objeto pode preencher meu desejo de divino porque o divino, assim como a violência, não deve ser buscado nos objetos. O homem está condenado a correr de objeto em objeto e de mediador em mediador.” (VINOLO, 2012, p. 57).

Segundo Girard (2009, p. 83), o orgulho só sobrevive graças à mentira, portanto, quanto mais se for escravo, mais se defenderá a servidão. O outro desejado pelo sujeito é aquele que ele pensa usufruir da herança divina. “Nada o separa da divindade, nada, a não ser o Mediador em pessoa cujo desejo concorrente se contrapõe a seu próprio desejo.” (p. 83) O indivíduo troca o mediador divino pelo mediador humano. Escolher sempre será a escolha de um modelo para si, e este pode ser tanto humano quanto divino. “O impulso da alma para o lado de Deus é inseparável de uma descida para dentro de si mesmo. Inversamente, a retração do orgulho é inseparável de um movimento de pânico para o lado do Outro” (p. 83). O amor próprio é o espírito de imitação e faz com que nos desviemos de nós

mesmos. A negação de Deus, embora não elimine a transcendência, desvia-a do além para o aquém. A imitação de Deus se torna imitação do próximo. Quando o impulso do orgulhoso se choca contra a humanidade do mediador, dá-se o conflito, cujo resultado é o ódio. O mediador desperta, simultaneamente, veneração e ódio, fenômeno que caracteriza a mediação interna (p.84). Girard (p. 85) assegura que “à mediação positiva do santo veio substituir-se a mediação negativa da angústia e do ódio”. Os falsos profetas afirmam que, no mundo de amanhã, os homens serão deuses uns para os outros, passando a falsa ideia de uma imensa fraternidade.

Existe um paradoxo no desejo triangular. Girard (2009, p. 87) assevera que não há nada menos materialista do que este desejo, porque, embora os homens disputem os objetos ou os multipliquem, o triunfo não é da matéria, mas do mediador, “o deus com aspecto humano” (p. 87). Os homens rejeitam o sagrado como superstição e disso se vangloriam, mas

[...] à medida que o céu se despoeva, o sagrado reflui sobre a terra; ele isola o indivíduo de todos os bens terrestres; cava, entre si e o cá embaixo, um abismo mais profundo que o antigo além. A superfície da terra onde habitam os Outros se transforma num inacessível paraíso. (GIRARD, 2009, p. 87).

A necessidade da transcendência é satisfeita no fenômeno da mediação, e os debates religiosos se mantêm em níveis acadêmicos. O sagrado foi colocado em um nível inferior e, para readquirir um significado concreto, precisa antes subir novamente à superfície da terra. Girard assegura que os homens têm dificuldade de encarar a liberdade, mas, por não haver nem Deus, nem rei ou um senhor que os ligue ao universal, desejam conforme o outro para escapular do sentimento angustiante do particular. Essa incapacidade de renunciar ao infinito faz com que escolham “deuses de reposição” (GIRARD, 2009, p. 90). “Os homens do desejo triangular não creem mais, porém são incapazes de abrir mão de toda transcendência.” (GIRARD, 2009, p. 91).

Girard (2009, p. 109) faz uma análise do que denomina “as metamorfoses do desejo”, ou seja, embora o desejo metafísico seja único, ele é concretizado pelos desejos particulares que são infinitos. A intensidade do desejo varia com o grau de “virtude metafísica” possuída pelo objeto. A virtude metafísica depende da distância que separa o objeto do mediador. Para entender esse processo, é necessário analisar o segundo lado do triângulo, que é aquele entre o mediador e o objeto

desejado, lembrando que o primeiro lado do triângulo romanesco liga o mediador ao sujeito desejante. Quanto maior a distância entre o mediador e o sujeito desejante, mais ele se torna inacessível, e essa inacessibilidade diminui o desejo de possuí-lo. Quanto mais o mediador se aproxima do sujeito desejante, mais intenso se torna o desejo, a virtude metafísica aumenta e o objeto se torna insubstituível, embora se esvazie de valor concreto. Melhor dizendo, quanto maior o papel do metafísico no desejo, mais o físico diminui, porque a paixão se intensifica, e o objeto se esvazia de todo o valor concreto. Girard exemplifica usando o conto “O homem do subsolo”, de Dostoiévski, no qual o personagem Zverkov deseja ardentemente ser convidado a determinado banquete não mais pelos proveitos materiais deste, mas pelo desejo de ser incluído entre aqueles que o podiam frequentar. A dinâmica do desejo implica que o físico e o metafísico variem sempre à custa um do outro.

Não são as propriedades físicas que suscitam ou são capazes de manter o desejo metafísico (GIRARD, 2009, p 114). A posse do objeto desejado causa a decepção, que é propriamente metafísica, ou seja, não muda o ser do sujeito, metamorfose esperada que não acontece. Isso leva o sujeito a eleger um novo objeto a ser desejado, pulando de desejo em desejo. O sujeito tanto pode buscar um novo objeto, apontado pelo mediador, como trocar de mediador, o que depende da distância que os separa. Quando o mediador está muito próximo do objeto, o fracasso pode ser-lhe atribuído e o ídolo é deposto de seu pedestal. Essa experiência é bastante dolorosa, uma vez que todos os elementos da vida do sujeito têm sua significância no mediador. À medida que o mediador se aproxima, dá-se a fragmentação da unidade do sujeito pela possibilidade de ocorrência de múltiplos mediadores. O mediador pode ser qualquer um e surgir em qualquer lugar. “É no nível de uma mediação interna que a quantidade de mediadores se multiplica [...]. É na mediação interna que está a verdade profunda do moderno.” (p. 118).

O desejo metafísico é contagioso e usa múltiplos caminhos para se propagar, desde os obstáculos que lhe são impostos até o ridículo que lhe impingem e a indignação que desperta. À medida que o mediador se aproxima do sujeito, esse contágio se intensifica, de maneira que contaminação e aproximação são um mesmo fenômeno, uma das características da mediação interna. Qualquer um pode se tornar o mediador de seu vizinho sem disso desconfiar. Ao mesmo tempo, esse indivíduo, incapaz de desejar espontaneamente, fica tentado a copiar a cópia de seu próprio desejo. Todo desejo se multiplica por dois ao ser partilhado. Formam-se dois

triângulos idênticos, de sentidos contrários, superpostos, e o desejo circula entre os dois rivais, aumentando de intensidade a cada ida e volta. Os dois lados do triângulo são, ao mesmo tempo, sujeito e mediador, modelo e discípulo. Ambos, ao mesmo tempo em que se copiam, afirmam a anterioridade do próprio desejo. Quanto mais intenso o ódio, mais ele aproxima os rivais e sugere a ambos, igualmente, o desejo de se distinguir a qualquer preço. Isso mostra o quão cômicos e ambíguos são a vaidade e o sofrimento da mediação dupla. Na mediação dupla também se opera uma metamorfose do objeto desejado. Outra característica é que, para ambos os sujeitos-mediadores, dá-se uma causa de sofrimento equivalente e um conflito totalmente estéril. Conforme afirmado anteriormente, a publicidade mais hábil não procura nos convencer de que um produto deveria ser adquirido pela sua utilidade, mas tão somente por que é objeto de desejo de Outros (GIRARD, 2009, p. 126).

Como anteriormente afirmado, os desejos tanto aproximam os homens fazendo convergirem seus objetos de desejo e seus interesses imediatos, quanto os distanciam tornando-os rivais, pela impossibilidade de dois indivíduos obterem o mesmo objeto. Isso se verifica nos fenômenos de grupo, nos quais o que mais une o grupo é a presença de um inimigo comum. Nesse sentido, a coesão é maior na rejeição do que no projeto. É mais fácil estarem unidos contra algo do que por algo. Como consequência do mimetismo, mesmo no caso da mediação externa, em que o mediador não se apresenta como rival, o conflito ocorre quando encontro outros indivíduos que também tomaram por modelo aquele que é meu modelo. Por isso Vinolo afirma que para cessar a violência não basta renunciar à mediação interna, como propôs Girard, mas é preciso renunciar também ao desejo enquanto tal (VINOLO, 2012, p. 36).

A rivalidade mimética confere ao mediador um duplo papel, de modelo e obstáculo simultaneamente. Na mediação interna, cada um dos dois papéis do mediador reagirá como uma espiral, conforme abordado anteriormente. A espiral mimética se origina de uma incessante virada dos triângulos de dois desejos miméticos. Toda *mimesis* ou imitação é potencialmente fonte de violência. Girard atribui ao processo de dupla espiral a violência das sociedades modernas. Na medida em que a modernidade reconhece os cidadãos como iguais em direito, ela os transforma em concorrentes, sendo criadora de mediação interna, pois todos têm o direito de desejar e ter os mesmos objetos:

A modernidade propiciou uma fase de quase onipresença da mediação interna, pois nossos modelos e mediadores se aproximaram de nós. Nós os fizemos descer do céu à terra. Nosso esquema imitativo, que era vertical, tornou-se cada vez mais próximo da horizontalidade. E descobrimos a cada dia, por toda presença da concorrência e da competição, que o desencantamento do mundo, e sua projeção horizontal, não é forçosamente sinal e causa de pacificação. René Girard permite compreender de forma muito precisa essa surpresa da violência do modelo de mediação horizontal (VINOLO, 2012, p. 39).

No desejo sexual, o fenômeno do desejo triangular se dá de forma um pouco diferente. A presença de um rival não é necessária porque o ente amado é, ao mesmo tempo, objeto e sujeito. ao olhar do amante. Esse desdobramento faz surgir um triângulo formado pelo amante, o amado e o corpo do amado. Assim como todo desejo triangular é um desejo contagioso e faz com que imitar o desejo de seu amante seja desejar-se a si próprio, modalidade de mediação que se chama coquetismo. Esta consiste em provocar o desejo, mas em não se entregar, fingindo indiferença, de maneira que o amante reconhece na indiferença do amado uma autonomia divina que quer conquistar. Isso aumenta o desejo do amante, que por sua vez incendeia o desejo do coquete, fechando o círculo vicioso da mediação dupla. É o mesmo desejo, cada vez mais intenso, que circula entre ambos.

No universo da mediação interna, a indiferença nunca é meramente neutra. Nunca é pura ausência de desejo, e aparece sempre ao observador como a face exterior de um desejo por si mesmo. E é este desejo presumido que se faz imitar. A dialética da indiferença não contradiz, antes confirma as leis do desejo metafísico” (GIRARD, 2009, p. 134).

A mediação dupla transforma as relações amorosas em uma luta que termina no momento em que um dos combatentes confessa seu desejo. A confissão transforma o declarante em escravo e anula o desejo do amo, garantindo sua indiferença efetiva, que desespera o escravo e aumenta seu desejo (GIRARD, 2009, p. 137).

A teoria do desejo mimético comporta um paradoxo que consiste em que, na tentativa dos homens de procurarem se distinguir dos outros, eles acabam, por isso mesmo, constrangidos a imitar os outros. Essa imitação torna-os duplos. O conhecimento do mecanismo do desejo mimético seria capaz de nos tornar livres, na

medida em que a consciência do triângulo nos permitiria a reapropriação dos desejos. Essa liberação não nos propicia a capacidade para um desejo autônomo, uma vez que jamais poderíamos escolher nossos desejos, porém temos a possibilidade de escolher o mediador. Embora a escolha dos desejos seja sempre indireta, porque passa pelo mediador, a escolha deste pode ser um modelo humano ou um modelo divino (VINOLO, 2012, p.31). Aqui Vinolo (p. 32) faz uma ressalva, alegando que esse processo de liberação não ocorre com os publicitários, melhores conhecedores dos mecanismos que desencadeiam os desejos e eles mesmos reféns desses mecanismos, o que questionaria a tese de Girard sobre a possibilidade de libertação apenas pelo conhecimento do fenômeno da *mimesis*.

Como já mencionado, a mídia vai se valer do fenômeno da *mimesis* para a manutenção do *status quo* da sociedade mercadológica. Não só vai utilizar o triângulo do desejo, mas também o frenesi da espiral mimética. Os objetos de desejo vão ganhando proporção descomunal, sendo apresentados como totalmente necessários à obtenção do *status* de que os modelos são detentores. Esse fenômeno se agrava pelo fato de que a sociedade hodierna é secularizada, portanto a mediação externa é substituída pela mediação interna, ou seja, os modelos são imanentes, o que acirra a concorrência e a rivalidade. É o desejo mimético que, segundo Girard, faz parte da realidade humana e, ao ser manipulado pela mídia numa sociedade mercadológica, desvirtua a clara percepção da diferença entre desejo e necessidade, ocasionando um consumismo desenfreado que põe em risco a própria sobrevivência do planeta. O fenômeno da *mimesis*, aliado à consciência fetichizada-capitalista, pode ajudar na compreensão, ao menos em parte, das outras faces da antropologia que se apresenta na sociedade hodierna e que serão abordadas à frente.

2.4.3 Interferência nas formas das relações sociais

Outra consequência da sociedade mercadológica é uma alteração da concepção teleológica, uma vez que o paraíso a ser buscado não mais faz parte do plano transcendente pós-morte, mas sim do futuro mediado pelo progresso tecnológico. A felicidade se concretiza de forma imanente, propiciada por esse progresso. A “salvação” perde sua perspectiva escatológica, reduzindo-se à prosperidade mundana (SUNG, 1998, p. 23). O homem é divinizado, e a teologia é reduzida à antropologia. Um Deus transcendente, imortal, é substituído por uma

divindade imanente, mortal, o “deus mercado”. Alcançar a felicidade prometida por esse “deus” justifica todos os comportamentos antropofágicos, a negação da ética e de valores morais norteadores, uma vez que nada deve ser esperado para além dessa vida.

Segundo Rojas (2013, p. 17), essa nova antropologia substitui uma civilização que chegou ao fim após a queda dos sistemas totalitários nos países europeus. Essa concepção de homem forjada pela pós-modernidade é por ele denominada “homem *light*”. Esse perfil é de um homem com escassa formação humanista, pragmático, superficial, frívolo e sem critérios de conduta. Seu discernimento se perde diante de um pluralismo cultural em mudança constante e rápida, o que o leva a adotar por critério de conduta a justificação de tudo como normalidade, tornando-o superficial e permissivo. O novo homem é materialista, porque o “ter” lhe traz reconhecimento social; é hedonista, ou seja, viver bem a qualquer custo é seu código de comportamento; é relativista, tendo poucas regras adotadas de forma subjetiva; e extremamente consumista, característica esta que, de acordo com Rojas (p.19), é “a expressão contemporânea da liberdade”. Segundo suas palavras:

Dos meandros desta realidade sociocultural vai surgindo o *novo homem moderno*, produto de seu tempo. Se observarmos melhor, veremos que esse homem tem os seguintes componentes: *pensamento fraco, convicções sem firmeza, assepsia em seus compromissos, uma indiferença sui generis*, feita de curiosidade e relativismo ao mesmo tempo. Na verdade, sua *ideologia* é o pragmatismo; sua norma de conduta, a vigência social e as vantagens que dela advêm; sua *ética* se fundamenta na estatística, substituta da consciência; sua *moral*, repleta de neutralidade, carente de compromisso e subjetividade, fica relegada à intimidade, sem se atrever sair em público (ROJAS, 2013, p. 19, grifos do autor).

A permissividade e o relativismo moral que o levam a encarar tudo como parte da normalidade, o tornam indiferente diante dos dramas que se desenrolam na sociedade, como as drogas, a marginalização de tantos jovens, a crise conjugal, entre outros, mas, como afirma Rojas (2013, p. 20), “em sua vida já não há rebeliões”. A perda da capacidade de se indignar o conduz à passividade, portanto não o move para efetuar mudanças. É frio, vulnerável, manipulável, porque sua espiritualidade é imanente. O novo modelo de herói é o “triunfador, que aspira, como todo homem moderno, ao poder, à fama, a ter um bom nível de vida, passando por cima de tudo, doa a quem doer” (p. 20). Esse é o perfil de herói midiático, cujas

motivações primordiais consistem no triunfo mediado pelo dinheiro e pela relevância social. Tudo isso o rebaixa à condição de objeto. A perda dos referenciais o torna desorientado diante das grandes interrogações existenciais, e a perda dos vínculos o torna voltado para o próprio prazer. A formação técnica é o critério de perfeição, e via de acesso ao consumo e à satisfação dos desejos (ROJAS, 2013, p. 20).

Esse pluralismo cultural é uma característica das sociedades do capitalismo tardio, que promove uma “comodificação” das fantasias e prazeres na qual o desejo se torna racionalizado através da mídia e da facilidade do crediário. Embora nem toda a sociedade tenha acesso ao consumo, por ter baixo poder de compra, a publicidade é moldada de acordo com as necessidades do consumidor (TURNER, 2014, p. 57).

Outro fato de relevância na avaliação antropológica na pós-modernidade é a massificação, em razão da qual o sujeito pós-moderno é levado a seguir os comportamentos ditados pela mídia, como já mencionado anteriormente. Essa massificação, a nosso ver, também é consequência da dificuldade em encontrar parâmetros que definam uma identidade própria. Segundo Rojas (2013, p. 53), a moda torna-se o eixo de conduta. É importante ter determinado comportamento, tanto na indumentária quanto no agir e pensar. Os heróis são substituídos pelas celebridades. Os que se tornam modelos são pessoas que carecem de ideais, se destacam não por sua contribuição para a sociedade, mas por seu nível econômico e social ou grau de exposição midiática. Como afirma Rojas (p. 55), “ser rico ou ganhar muito dinheiro são as melhores cartas de referência em um ambiente moderno”.

Essa crise de identidade do sujeito pós-moderno suscita uma reflexão. As teorias sociais levantam a questão em torno da fragmentação da identidade na sociedade pós-moderna. As antigas identidades, responsáveis pela estabilização da sociedade, estão em declínio. O indivíduo, antes visto como um sujeito unificado, agora se encontra fragmentado pelo surgimento de novas identidades. Esse fenômeno é decorrente de um amplo processo de mudanças, abalando os referenciais que mantinham a sociedade estável. Para os sociólogos que concordam com essa teoria, um tipo de transformação estrutural tem mudado a sociedade a partir do século XX, fragmentando conceitos que anteriormente fundamentavam de maneira sólida os lugares dos indivíduos sociais. São conceitos culturais de etnia, gênero, classe, sexualidade, raça e nacionalidade. A própria identidade pessoal está

abalada, de forma que a ideia que fazemos de nós próprios como sujeitos integrados se torna confusa. A perda dessa estabilidade de si é denominada de deslocamento ou descentração do sujeito. A crise de identidade é esse duplo deslocamento do indivíduo de seu lugar no mundo social e cultural e de si mesmo (HALL, 2005, p. 7).

Um fator importante nesse processo é o caráter dinâmico da sociedade moderna, e uma das características mais óbvias que a separa da cultura e modo de vida pré-moderno. As tendências globalizantes são inerentes a esse dinamismo. A globalização diz respeito ao entrelaçamento de eventos e relações sociais que se dão à distância, embora com contextualidades locais. As transformações da autoidentidade têm relação com a globalização, uma vez que se ligam diretamente ao estabelecimento de conexões sociais de grande amplitude. “Eu” e “sociedade” se inter-relacionam num meio global. O eu se torna um projeto reflexivo e sua construção vai se modificando de acordo com as informações recebidas das práticas sociais, que estão em constante mudança. Nas sociedades pré-modernas, os valores eram passados de uma geração a outra, sendo que nas culturas tradicionais frequentemente se davam em ritos de passagem (GIDDENS, 2002, p. 27). Giddens utiliza o termo “alta modernidade” para se referir à pós-modernidade, assumindo este período histórico como pertencente à modernidade. Ele considera as transformações na autoidentidade e a globalização como dois polos da dialética do global e do local nas condições da alta modernidade:

A modernidade, pode-se dizer, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecidos em ambientes mais tradicionais (GIDDENS, 2002, p. 38).

Essa descentração do sujeito que se dá, segundo Hall (2006, p. 34), por cinco rupturas. A primeira ocorre com o pensamento marxista, cuja afirmação nos seus escritos de que os homens só são capazes de fazer a história sob as condições que lhe são dadas foi interpretada como a impossibilidade de os indivíduos criarem sua própria história, mas dependerem sempre das condições históricas criadas por outros. Essa afirmação foi interpretada como um anti-humanismo em Marx. A segunda ruptura vem da proposta do inconsciente, de Freud, que, ao falar do inconsciente cujos processos psíquicos e simbólicos são responsáveis pela formação da identidade individual, solapa o princípio cartesiano de sujeito

cognoscente. O terceiro deslocamento se dá com o trabalho da linguística, que interessa à variação dos significados das palavras na linguagem. O quarto deslocamento ocorre no trabalho de Michael Foucault sobre o poder-saber disciplinar que é o governo da espécie humana ou populações inteiras e também do indivíduo e seu corpo. O quinto deslocamento se dá pelo movimento feminista, na medida em que ele questiona o “dentro” e o “fora”, o privado e público; o *slogan* do feminismo, que era “o pessoal é político”, abriu para a contestação política a família, a sexualidade, o trabalho doméstico e sua divisão, o cuidado com as crianças entre outros; também enfatizou como questão política e social a questão de gênero, ou seja, politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação como homens/mulheres, mãe/pais, filhos/filhas; inicialmente um movimento de contestação da posição social das mulheres, inclui a formação das identidades sexuais e de gênero; questiona a noção de que homens e mulheres façam parte de uma mesma humanidade, substituindo-a pela questão da diferença sexual.

Hall (2005, p. 65) assevera que as identidades nacionais não são exatamente unificadas, como suas representações querem fazer crer, devido ao fato de não haver uma nação que tenha surgido de um só povo. Em uma mesma nação subsistem povos e culturas diferentes, assim como etnias e a própria divisão dos gêneros. Dessa forma, as culturas nacionais contribuem para “costurar” essas diferenças numa única identidade; portanto ao se falar em deslocamento da identidade nacional, deve-se ter isso em mente. A globalização é o fenômeno que tem deslocado as identidades culturais nacionais. O conceito sociológico de sociedade como um sistema bem delimitado é substituído por novas características temporais e espaciais, que resultam na compressão de distância e escala temporais. Hall (p. 69) cita como consequências do fenômeno de globalização a desintegração das identidades nacionais, resultante do crescente processo de homogeneização cultural. Por outro lado, as identidades nacionais e outras locais ou “particularistas” são reforçadas pela resistência à globalização e estão em declínio, sendo substituídas por novas identidades híbridas.

Segundo Giddens (2002, p. 22), um dos elementos que explica o caráter dinâmico da vida social moderna é a separação de tempo e espaço. O espaço e o tempo são coordenadas importantes para todas as culturas, mas em situações pré-modernas ambos se conectavam através da “situacionalidade do lugar” (p. 22). “Um mundo com um sistema de tempo universal e zonas de tempo globalmente

padronizadas, como o nosso hoje, é social e experiencialmente diferente de todas as eras pré-modernas” (p. 23). Hall (2006, p. 70) afirma que espaço e tempo são as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação como a escrita, pintura, fotografia etc. Os lugares, nos quais temos raízes, permanecem fixos, mas o tempo pode ser rapidamente cruzado pelos modernos meios de comunicação e locomoção. As identificações globais, colocadas acima do nível da cultura nacional, começam a deslocar e, não raro, a apagar as identidades nacionais, porque, na medida em que as culturas nacionais se tornam expostas a influências externas, ou seja, sofrem infiltração cultural, fica mais difícil conservar as identidades culturais intactas. Assim ele explica esse fenômeno:

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós) dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse “super-mercado cultural”. [...] Este fenômeno é conhecido como “homogeneização cultural” (HALL, 2006, p. 75).

Porém Hall (2006, p. 77) admite que não obstante esses deslocamentos, vários estudiosos não veem a tendência a uma homogeneização cultural pelo fato de que a globalização não é um fenômeno homogêneo. É mais seguro falar em novas identificações globais e novas identificações locais.

Essa fragmentação da identidade tanto individual quanto social e cultural leva a uma perda de parâmetros para a autocompreensão, enquanto ser da espécie humana, sendo mais um fator de predisposição ao relativismo moral, uma vez que não se reconhece uma essência verdadeiramente humana que sirva de referencial. Da mesma forma, a negação das tradições e o não reconhecimento do passado histórico fazem com que o indivíduo perca suas raízes, e seu julgamento moral passa a ser fundamentado por uma questão estatística: o que é comum passa a ser reconhecido como normal ético. A superficialidade das relações interpessoais, o utilitarismo e o individualismo se expressam também na sexualidade. Esta é entendida de forma reducionista, desvinculada da afetividade. A relação afetiva

provoca vínculos e responsabilidade em relação ao outro, leva a um envolvimento, porém as relações interpessoais na sociedade mercadológica pautam-se pela superficialidade. A sexualidade desvinculada da afetividade reduz a relação sexual ao seu aspecto meramente lúdico, desprovida de responsabilidade pessoal e social, preenchendo os requisitos utilitaristas, individualistas e hedonistas. Ocorre uma erotização da sociedade incentivada pela mídia.

Rojas (2013, p. 57) aborda a questão da sexualidade pós-moderna, designando-a por sexualidade “light”. Fala-se em uniões sentimentais e o termo amor se torna ambíguo, reduzido à experiência sexual, sendo confundido com paixão. Rojas afirma que paixão e amor não são sinônimos. O amor humano tem por características a aprovação e afirmação do outro. Implica desejar-lhe o melhor, cuidado e doação. É almejar sua liberdade, seu crescimento e sua felicidade. Rojas denuncia um “consumo de sexo”. O relacionamento sexual sem amor instrumentaliza a pessoa, reduzindo-a a um objeto utilizado para o prazer e descartado. Não há verdadeiramente uma relação entre um eu e um tu. O parceiro sexual não importa como pessoa, mas como corpo. A sociedade hodierna é permeada por uma idolatria do sexo, comportamento midiaticizado. Rojas (p. 62) afirma que a relação sexual na sociedade é um consumo de sexo em diferentes versões, que inclui pornografia, revistas, vídeos, serviços eróticos, os quais se converteram em excelentes negócios. A sexualidade vinculada à afetividade leva a um amadurecimento pessoal e engloba os aspectos psicológico e espiritual, além do físico. A erotização da sociedade e a erotização precoce, segundo ele, são algumas das raízes da gravidez precoce e do aumento no número de abortos. Na pornografia a mulher é humilhada e apresentada como objeto de prazer, descartável e submissa.

Turner (2008, p. 56) cita a passividade como outra característica da antropologia capitalista, fruto da cultura de consumo, do hedonismo e da personalidade narcisista. O desejo faz parte da cultura de consumo. O consumismo moderno produz uma população passiva e subordinada, incapaz de distinguir suas reais necessidades do desejo propiciado pelas novas possibilidades de prazer em massa.

2.4.4 Em síntese

Até aqui, buscou-se fazer um diagnóstico do homem e sua antropologia na pós-modernidade, com a ajuda da compreensão desse momento histórico por vários autores. como Girard, Hall, Sung, Marx, Rojas, Turner, entre outros, com o objetivo de procurar compreender a exaltação da autonomia na sociedade hodierna. O *status quo* é perpetuado por interesses econômicos e pelo *mass media* colocado a serviço do mercado. A ideologia de mercado necessita do consumidor e este deve ser permanentemente inculturado, portanto, dependente do apelo midiático. Para se formar um consumidor que mantenha o mercado ativo, ou um bom consumidor, é necessária a formação de um perfil. Este perfil acaba forjando uma identidade cuja primeira característica é a baixa autoestima. A mídia deve assegurar que o valor do ser humano é extrínseco a ele, ou seja, dependente de sua posição na sociedade de mercado em que o ter sobrepuja o ser. Deve parecer claro que ninguém tem valor ontológico e que a impossibilidade de participar plenamente do mercado significa fragilidade social e exclusão. Dessa forma, torna-se vulnerável o excluído social, e sua vida não tem valor em si, podendo ser eliminada na medida em que este não cumpre o papel social que dele se espera.

A segunda premissa para a formação do consumidor é o hedonismo. Quanto mais hedonismo e dependência do prazer, maior será o consumo. A mídia deve assegurar que a mensagem de que cada um deve buscar o máximo prazer pessoal possível e evitar todo e qualquer sofrimento seja internalizada. Nesse contexto, todo aquele que causar mais dor do que prazer pode ser preterido ou eliminado. A bioética de cunho pragmático-utilitarista, como a entende Sgreccia (2002, p. 73), legitima essa postura como moral, o que pode ser compreendido num contexto em que grassa a ideologia mercadológica que objetiva o ser humano.

A terceira premissa é o individualismo intimamente ligado à concorrência. O individualismo é oriundo do desejo mimético. A ideologia de mercado de certa forma promove uma seleção das pessoas. Os que fazem parte do sistema são os vencedores, e os excluídos sociais. os ditos perdedores. A própria alcunha de “perdedor” culpabiliza o excluído pela situação em que se encontra. A ideologia de mercado se autoabsolve. A existência dos vencedores só é possível havendo perdedores, portanto a relação entre as pessoas em uma sociedade mercadológica

é de concorrência, e não de fraternidade. O outro é alguém que deve ser eliminado, derrotado, para que se conquiste a alcunha de vencedor, título cuja obtenção justifica o uso de qualquer meio, até a objetivação do outro, destituindo-o de sua dignidade ontológica. A relacionalidade é negada em nome do individualismo. Este também tem uma face cruel, na medida em que é responsável pelo isolamento social. As relações sociais são predatórias e, portanto, tênues. Relacionar-se ou não com o outro está na dependência da utilidade pessoal que este possa ter. A gratuidade também está excluída nesse contexto, pois parece inconcebível uma relação que não envolva troca de mercadoria, podendo esta ser a própria pessoa do outro. Esse fenômeno de seleção é o que Costa (2004, p. 70), citado anteriormente, chamou de darwinismo social.

Pode-se compreender a exaltação da autonomia que emerge desse *ethos* e o significado dessa palavra, oriundo de tal epistemologia. Ser autônomo implica ser individualista e hedonista. Não existe sacrifício, nem gratuidade, e assumir responsabilidade pessoal pelo outro é visto como entrave à autonomia e ameaça à liberdade individual. Qualquer teoria que se coloque contra essa lógica deve ser rechaçada, pois ameaça o sistema; portanto instituições que sejam responsáveis pela elevação da autoestima, dignificação do ser humano, partilha, cuidado e autossacrifício, como a instituição familiar ou a religiosa, devem ser combatidas e acusadas de entrave ao progresso.

Ao analisar a problemática da reprodução humana sob essa óptica, percebe-se que a própria biologia é vista como um entrave para a autonomia feminina, uma vez que o processo de reprodução requer uma situação de dependência radical do ser gestado e aceitação total deste pela mulher que gesta, envolvendo valores que não se encaixam na lógica de mercado como aceitação, gratuidade, sacrifício, cuidado, responsabilidade pelo outro. O ser humano por ser social e relacional, ao negar esses valores, nega sua própria identidade humana. A identidade é o fundamento da integridade psicofísica. Ao se submeter e escravizar um povo, é mister apagar sua identidade cultural enfraquecendo-o, tática utilizada sistematicamente pelos dominadores. A radicalização da autonomia e a negação da relacionalidade fere a identidade tanto feminina como humana da mulher, descaracterizando-a. Essa descaracterização tem repercussão na identidade social, levando a um enfraquecimento do tecido social, que se torna frágil.

3 REPRODUÇÃO HUMANA E ASPECTOS SOCIOANTROPOLÓGICOS

O oposto do amor não é o ódio, é a indiferença.

(Humberto Maturana)

Jean Piaget (2000) tem como pressuposto que a atividade intelectual conecta-se ao funcionamento do próprio organismo desempenhando importante papel no desenvolvimento biológico de cada pessoa. O aspecto cognitivo é exclusivo da espécie humana, estando diretamente ligado ao comportamento, inclusive na esfera da sexualidade. A cognição, conforme anteriormente mencionado, é a faculdade que possibilita o processo de aquisição do conhecimento que se dá através da percepção e envolve raciocínio, memória, atenção, percepção, aprendizagem, resolução de problemas, pensamento e linguagem.

O ato biológico ligado à reprodução humana não se limita à esfera genital sendo a cognição fundamental neste processo, diferentemente do ato reprodutivo nos animais irracionais que se limita ao encontro genital instintivo. No ser humano, por envolver a cognição, o ato sexual é mediado pela razão. A relacionalidade é um aspecto importante na sexualidade humana, a qual extrapola os limites da genitalidade exclusiva, levando-se em conta que o ato sexual é chamado a ser um momento privilegiado de interação entre dois seres humanos.

A sexualidade como comportamento sofre influência do *ethos* em que está inserida. Há duas linhas na sociologia que procuram aquilatar a magnitude dessa influência. Uma é mais radical e desconsidera o papel da natureza, defendendo que a sexualidade é tão somente um construto social. A segunda linha defende a natureza dual do ser humano, compreendendo a sexualidade como fruto dessa interação. Bozon (2004 p. 14) é mais radical e afirma que a sexualidade é uma esfera específica, porém não autônoma, do comportamento humano, e que é o não sexual que confere significado ao sexual, e não o inverso. As representações e conhecimentos sobre a sexualidade são produtos culturais e históricos que contribuem para moldar e modificar os cenários culturais da sexualidade. A representação social é concebida por Roger Chartier (2002, p. 73) como respostas da coletividade aos seus conflitos, portanto constituindo uma força reguladora da vida coletiva. As lutas de representações têm por objeto a ordenação da própria estrutura social e, portanto, a construção da história não se atém somente às lutas

econômicas, mas estende-se ao que se refere “às estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ‘ser-percebido’ constitutivo de sua identidade” (CHARTIER, 2002, p. 73).

Para Bronislaw Baczko (1999, p. 18), o imaginário social consiste em um sistema de representações e símbolos de uma comunidade que reflete e legitima sua identidade e sua ordem social, portanto criam-se mecanismos para guardar esse sistema. O manejo do imaginário sofre manipulação cada vez mais sofisticada, numa atitude utilitária na disputa pelos poderes opostos; portanto a história dos imaginários sociais se confunde em grande parte com a história da propaganda e a expansão tecnológica dos meios de comunicação de massa, e dessa forma a comunidade impõe crenças e regras de conduta. Conforme Ellul (1967, p. 123), a propaganda moderna é marcada pela técnica, inicialmente a partir de meios técnicos descobertos de forma progressiva, seguida pela tentativa de transformação da propaganda em uma técnica. Também é marcada pela massificação, em que não se tem por alvo mais uma elite particularmente influente, mas modificar a opinião pública, obter os comportamentos de massa e utilizar-se do próprio fenômeno de massa para promover a propaganda.

Segundo Pratt (1999, p. 17), como a representação é transformada em linguagem e o homem era o detentor do discurso, a representação tem um olhar masculino, portanto é pelo olhar que o homem transforma a mulher em objeto. Pratt avaliou o discurso dos viajantes europeus do século XVIII, concluindo que a literatura de viagem naturalista era masculina.

Embora a sociologia moderna esteja propensa a considerar a natureza como construto ou como sistema cultural, conforme reflexão dos autores anteriormente citados, na opinião de Turner (2008, p. 13), existe uma tensão entre corpo como organismo vivo e como produto cultural. O fato de a sociologia moderna desconsiderar a distinção entre natureza e cultura se deve em parte ao risco de se legitimarem as desigualdades sociais como naturalmente determinadas. Considerar a divisão do trabalho na sociedade como fundamento para a diferença entre os sexos é uma justificativa ideológica que considera o masculino ligado ao campo da cultura e, portanto, responsável pela esfera pública, enquanto o feminino, por estar mais ligado à natureza, deve desempenhar apenas funções domésticas relativas à prole. Porém alguns desdobramentos das ciências naturais têm influenciado nas maneiras como conceituamos o corpo humano. O contraste entre natureza e cultura

também influencia as maneiras como é pensada a própria ciência. “Não se deve considerar uma caricatura das diferenças entre homens e mulheres – entre o público e o privado – a apresentação definitiva do argumento contra o contraste entre natureza e cultura” (TURNER, 2014, p. 13).

Durkheim (1989, p. 46), assim como Turner, conforme mencionado no capítulo anterior, admite essa dualidade ao afirmar que, não obstante a tendência da sociologia em considerar todos os atributos humanos como produtos do determinismo social, “o homem é duplo”, coexistindo nele um ser individual, limitado, que tem por base o organismo, e o ser social, que representa a sociedade, mais alta realidade da ordem moral e intelectual que pode ser conhecida pela observação. Essa dualidade da natureza humana resulta, na ordem prática, na constatação de que o ideal moral não pode se reduzir ao individual e, na ordem do pensamento, que a razão não pode ser reduzida à mera experiência individual. “À medida que participa da sociedade, o indivíduo vai naturalmente além de si mesmo, seja quando pensa, seja quando age.” (DURKHEIM, 1989, p. 46). Entretanto, Durkheim enfatiza a importância da sociedade na construção do indivíduo.

A ciência tem demonstrado o papel da biologia na construção do *ethos*. A teoria da epigênese tem revelado a importância da interação entre os genes e o meio ambiente na constituição do humano no seu aspecto físico e comportamental. Maturana e Rezepka (2001, p. 82) afirmam que a identidade humana é um fenômeno sistêmico relacional, e não um fenômeno genético e, como tal, perder-se-á se deixarmos de viver e conservar o viver no que ele denomina “biologia do amor e da intimidade”. A biologia do amor é o que nos constitui e realiza como seres humanos, ou seja, amar é parte da constituição biológica do ser humano. Essa teoria será desenvolvida no capítulo referente às bases conceituais da relacionalidade na reprodução humana. Hamlin e colaboradores (2007) realizaram experimentos no departamento de psicologia da Universidade Yale, nos EUA, com crianças, no que eles definiram como fase pré-verbal, de 6 a 10 meses de idade, portanto, ainda não constituídos como sujeitos morais, e constataram que elas levavam em consideração as ações de um indivíduo em relação aos outros na avaliação deste como atraente ou aversivo. Os bebês preferem um indivíduo que ajuda outro a superar um obstáculo, a alguém que o impede ou tem comportamento neutro. Os autores concluíram que esses achados constituem evidência de que os bebês na fase pré-verbal avaliam os indivíduos com base no comportamento destes

em relação aos outros. Essa capacidade pode servir como fundamento para pensamento e ação moral, e seu desenvolvimento inicial. Segundo eles, os achados apoiam a visão de que a avaliação social é uma adaptação biológica.

O direito natural tem sido uma constante histórica, não obstante as objeções que lhe foram feitas e, mesmo nas épocas do mais arraigado positivismo, em que se dava por superado o jusnaturalismo, desempenha um papel de importância considerável, até nas correntes de pensamento de marcado cunho empiricista. Os direitos humanos se achegam aos enunciados do Direito Natural. “O essencial é a verificação da universalidade do reconhecimento que se faz de determinados direitos, tidos e havidos como representativos do patrimônio ético da civilização.” (REALE, 2012, p. 4). Esse fato vem reforçar a evidência de que alguns valores são supra-culturais e existe uma “lei natural” que norteia as ações éticas do ser humano, o que não precisa ser entendido no seu aspecto metafísico, mas sim no imanente, parte da identidade humana.

Reale (2012, p. 5) afirma que:

No homem já habita a sua história, a história de sua subjetividade, a qual, sendo *eo ipso* intersubjetividade, logrou constituir-se como pessoa, desenvolvendo virtualidades de seu ser próprio, bem como dos recursos disponíveis fornecidos pelo prodigioso mundo da natureza. E assim é porque “pessoa” não constitui mero “construído” psíquico, biológico ou fisiológico em conexão com forças do meio ambiente e das forças naturais, mas representa o superamento de todos esses fatores formando um todo indecomponível. Em palavras mais pobres, não fosse o homem ser o que é, não teríamos tido a emergência da “pessoa humana” como um valor primordial, um todo complexo merecedor de respeito e segurança em sua totalidade.

A cognição como atributo humano está necessariamente vinculada ao *ethos* cultural no qual o indivíduo está inserido, portanto não é possível discorrer sobre a sexualidade humana, isolada dos aspectos socioantropológicos de forma descontextualizada. Tanto os sociólogos radicais quanto os não radicais, como visto, são concordes em que a sexualidade só pode ser compreendida na sua dimensão sócio-histórica. Não é objetivo refletir neste capítulo sobre a validade das posições radicais e não radicais, de maneira que buscaremos nos autores de ambas as linhas, material para iluminar nossa compreensão da sexualidade nos diferentes momentos históricos. Neste capítulo objetiva-se reler o percurso histórico dos papéis

feminino e masculino na sexualidade, da qual faz parte a reprodução humana, e refletir sobre o papel dos movimentos feministas na concepção hodierna de autonomia.

3.1 A sexualidade em uma perspectiva sócio-histórica

A afirmação anterior de que a sexualidade humana como comportamento sofre influência do ambiente cultural deixa implícita a existência de uma dinâmica histórica no papel social exercido pelo homem e pela mulher. Esse papel não é estático e varia de acordo com as diferenças culturais, seja de forma transversal, na diversidade de culturas em uma mesma época histórica, ou verticalmente, na transformação social que se dá em épocas diferentes. Embora sejam inúmeros os fatores de transformação social, o fator econômico é de fundamental importância nesse processo. Foucault, na sua trilogia sobre a *História da sexualidade*, faz uma reflexão sobre o papel do capitalismo na construção histórica da sexualidade humana. Segundo Foucault (2014a, p. 7), há duas hipóteses sobre a história da sexualidade humana. A primeira afirma que a repressão sexual, desde a época clássica, foi a principal ligação entre poder, saber e sexualidade. A repressão sexual teria o objetivo de poupar a força de trabalho, sendo um instrumento de poder utilizado pelas sociedades capitalistas e inerente à ordem burguesa. Segundo essa hipótese, até o século XVII, a sexualidade não era vivenciada de forma tão moralista, fato que se inicia em épocas posteriores, quando passa a ter função reprodutiva, restrita à família conjugal. Concessões eram feitas à sexualidade ilegítima, com as chamadas casas de tolerância.

Foucault (2014a, p. 15) questiona se essa hipótese, por ele denominada de “hipótese repressiva”, estaria devidamente fundamentada por alguma evidência histórica. Ele propõe uma segunda hipótese, de acordo com a qual as sociedades capitalistas teriam se beneficiado de um regime de liberdade constante. A questão, para ele, é determinar o regime de poder-saber-prazer que sustenta o discurso sobre a sexualidade e como o poder consegue controlar uma das mais individuais condutas humanas. Como é evidente, as duas hipóteses têm por fundamentação o fator econômico, cuja influência é relevante na construção das relações de gênero. Foucault (p. 129) ainda apresenta outro argumento para corroborar sua rejeição à “hipótese repressiva”. As duas grandes inovações na tecnologia do sexo na segunda

metade do século XIX consistiram na medicina das perversões e nos programas de eugenia. “O conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência constituiu o núcleo sólido das novas tecnologias do sexo.” (FOUCAULT, 2014a, p. 7). Segundo ele, a evolução dessas tecnologias não coincide com a hipótese de uma grande fase repressiva, que se iniciou na época clássica, mas se dá de forma constante com dois momentos particularmente marcantes, o primeiro por volta do século XVI, interessando o aspecto religioso (a confissão na doutrina católica) e outro, no início do século XIX, interessando à ciência com o aparecimento das tecnologias médicas do sexo.

O panorama cultural tem significação expressiva na caracterização dos papéis masculino e feminino no exercício da sexualidade, na procriação e estruturação da sociedade, tanto no âmbito privado, familiar, quanto no público, incluindo as relações no trabalho. A tendência histórica é mostrar um cenário em que a mulher sempre desempenhou um papel submisso no âmbito da sexualidade, o qual se estende para todos os outros aspectos da vida social feminina, tanto na esfera privada quanto na pública. A mulher sofreu de autonomia plena em sucessivas épocas históricas. Essa discriminação excludente procura fundamentar-se, em grande parte, na própria biologia feminina, a qual determina que o maior ônus físico da procriação recaia sobre a mulher. A natureza, desse modo, vai servir para legitimar uma ideologia machista e opressora.

O papel da sexualidade na maior parte das sociedades foi a legitimação da ordem estabelecida entre os sexos na representação da ordem das gerações (BOZON, 2004, p.14). E essa ordem tem se mostrado parcial e tendenciosa através dos séculos, privilegiando o homem e condenando a mulher a uma autonomia reduzida, quiçá nula. Embora a mulher venha ocupando progressivamente o espaço social, essa conquista ainda é tímida e não universalizada em todos os ambientes culturais. Tomando por base o trabalho desenvolvido por sociólogos, como Michel Bozon, Bryan S. Turner, Losandro A. Tedeschi, historiadores como Michelle Perrot, Joan Scott e filósofos como Michel Foucault e outros autores que se dedicaram a estudar a sexualidade humana, buscar-se-á descobrir o papel da mulher na história como ferramenta para entender o processo de radicalização da autonomia feminina na sociedade hodierna. A escolha dos autores foi motivada por seu notório conhecimento sobre o assunto, bem como pelo intuito de refletir sobre o tema sob diferentes enfoques epistemológicos, de maneira que os relatos históricos sob o

olhar do historiador se intercalam com reflexões sociológicas e filosóficas. Também foram consultadas estatísticas recentes em dados oferecidos pela Organização Mundial de Saúde (OMS), Organização das Nações Unidas (ONU) e outros. de relevância internacional e voltados para a problemática da violência contra a mulher, fenômeno até então universal.

3.1.1 História das mulheres: dificuldade metodológica

Segundo Foucault (2014c, p. 7), o termo “sexualidade” surge tardiamente, no início do século XIX. O estabelecimento do uso dessa palavra relacionou-se a vários fenômenos. Envolveu os mecanismos biológicos da reprodução, as variantes individuais ou sociais do comportamento, estabelecimento de regras apoiadas em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas e a “experiência” que os indivíduos nas sociedades ocidentais modernas fizeram, levando-os a se reconhecerem como sujeitos de uma “sexualidade”. A história da sexualidade comporta a compreensão desta, enquanto experiência, como a correlação, em determinada cultura, entre diferentes campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade. O conceito de sexualidade para Foucault não é estático, ou seja, não se manifesta de forma singular em conformidade com os mecanismos repressivos de cada momento histórico, mas comporta o desejo e o sujeito de desejo. Em resumo, Foucault trabalha com uma hermenêutica do desejo em que o indivíduo faz uma experiência dele mesmo, enquanto sujeito da sexualidade, levando-se em conta a maneira pela qual o homem ocidental foi levado a se reconhecer como sujeito de desejo através dos séculos.

Para Foucault (2014a, p. 115), “a sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico” que consiste em um encadeamento de diversos fatores e situações, como estimulação dos corpos, intensificação dos prazeres, incitação ao discurso, formação dos conhecimentos, reforço dos controles e das resistências, de acordo com estratégias de saber e de poder. As relações entre os sexos foram substituídas pelo que ele denomina de “dispositivo da aliança”, que consiste em um sistema de matrimônio, parentescos, transmissão de nome e bens. o qual requer um saber complexo. Esse dispositivo perde importância nas sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, porque não interessava mais aos novos modelos econômicos e políticos e teve sua importância diminuída pelo dispositivo da

sexualidade, que se articula aos parceiros sexuais. Enquanto o dispositivo da aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que prescreve o lícito e o ilícito, o dispositivo da sexualidade funciona como uma nova forma de poder relacionado ao corpo e prazer. Ambos se articulam com a economia. O primeiro com o papel que desempenha na transmissão e circulação de riquezas, e se destina a manter o corpo social, portanto é centrado na reprodução e com vínculo privilegiado com o direito. O segundo centra-se no corpo que produz e consome, não está vinculado à reprodução, mas ao prazer, controlando as populações de modo cada vez mais global. Não substitui o dispositivo da aliança, mas pode vir a fazê-lo.

Propor-se a estudar a história da sexualidade feminina torna-se uma tarefa complexa, pois a grande dificuldade do historiador é descobrir o verdadeiro papel atribuído à mulher, uma vez que a história tem sido escrita pelos homens na óptica masculina (TEDESCHI, 2008m p.22). A mulher não pertencia ao ambiente social público, cultural. Seu papel social era restrito ao ambiente privado da esfera doméstica. Se olharmos para a organização da sociedade na Grécia antiga, por exemplo, só fazia parte da pólis o homem livre e adulto, portanto a mulher era condenada ao silêncio. A construção da cultura era domínio do homem. Aristóteles (2006, p. 56) define o homem como um animal político, sociável, porque embora outros animais vivam juntos como, por exemplo, as abelhas, somente a ele a natureza concedeu o dom da palavra ,que é diferente dos sons que emitem os outros animais. “Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil.” (p. 56). Segundo Tedeschi (2008, p. 39), como a mulher não participava da pólis, a filosofia negava às mulheres uma das características específicas da humanidade, justamente o caráter político ou a capacidade da palavra, de ter um discurso próprio. Conforme Foucault (2014b, p. 29) a própria reflexão moral sobre o comportamento sexual da Antiguidade não incluía a mulher, sendo uma moral de homens, evidentemente os livres:

As mulheres são adstritas, em geral (salvo a liberdade que um *status* como o de cortesã, pode lhes dar), a obrigações extremamente estritas; contudo, não é às mulheres que essa moral é endereçada; não são seus deveres, nem suas obrigações que aí são lembrados, justificados ou desenvolvidos. Trata-se de uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres (, 2014b, p. 29).

É uma moral viril em que as mulheres são tidas apenas como objeto ou, no máximo, parceiras que devem ser educadas, vigiadas sob a guarda de um homem. As que estão sob a guarda de outro devem ser evitadas. Enfim, vê-se que a mulher era tida como uma posse do homem e, como posse, não era incluída na reflexão moral, esta uma elaboração do ponto de vista dos homens com vistas à conduta masculina, resguardando direitos, poderes, autoridade e liberdade deles. A liberdade masculina implicava a não condenação dos prazeres a este, sendo que o poder marital o liberava para relações extraconjugais, com mulheres e rapazes. O prazer sexual, tanto no casamento quanto em relações extraconjugais, era pressuposto masculino. Segundo Rousselle (1990, p. 384), “o amor sexual no casamento era raro e perigoso”. As mulheres eram “visitadas” por seus maridos para terem filhos, o que, em Roma, deveria consistir em pelo menos três vezes. O prazer sexual do marido se dava com uma escrava ou concubina, o que, segundo essa autora, libertava a esposa de gravidezes múltiplas. Um homem que tinha mais que três filhos com a esposa era criticado, revelando que a esposa o tinha, além do que havia o perigo de ela “tomar gosto pelo amor” e correr o risco do adultério. Portanto deveriam ter com elas apenas relações de procriação. As mulheres da alta sociedade eram educadas para se tornarem continentas, e isso era sinal de distinção. Uma gravidez tardia, aos vinte e cinco anos, sinalizava que a mulher não tinha dominado o desejo.

Perrot (2015, p. 16) também denuncia o silêncio feminino e indaga se as mulheres têm mesmo uma história, afirmando que “escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas”. A omissão da mulher no relato histórico, sua invisibilidade, decorre de sua ausência nos espaços públicos, como anteriormente mencionado, uma vez que seu local de atuação era o espaço familiar, ao qual ficavam restritas. A mulher foi condenada ao silêncio, tanto social quanto histórico. Era-lhe negado falar em público: o uso da palavra pertencia aos homens. Uma segunda razão, ao que Perrot chama de silêncio das fontes, é o fato de que as mulheres deixaram poucos registros escritos. Os relatos sobre as mulheres dizem mais sobre a visão dos autores a respeito delas: elas “são imaginadas, representadas, em vez de descritas ou contadas”. O silêncio histórico, do relato, é o mais profundo, pois os primeiros historiadores gregos ou romanos se atinham à narração dos acontecimentos do espaço público, como guerras, reinados, homens ilustres ou públicos. Perrot (2005, p. 34) vai denominar esse fenômeno como “silêncio dos arquivos”, em que os procedimentos de registro privilegiavam o espaço

público. Esse silêncio dos arquivos também decorria do fato de as mulheres encontrarem-se afastadas da biblioteca e de que tanto a leitura quanto a escrita não faziam parte do mundo feminino. A história feminina quando escrita, era particular, restrita aos diários, que na maioria das vezes se perdiam ou eram destruídos por elas próprias, como forma de adesão a esse silêncio socialmente imposto. Segundo Perrot (2015, p. 21), as estatísticas também são “assexuadas”, principalmente no domínio econômico e no âmbito do trabalho. Em muitas línguas, o plural é feito no masculino, sem contar que, pelo casamento, em grande parte das culturas, a mulher perdia seu sobrenome, o que ainda ocorre hoje. Os homens são indivíduos e têm sobrenomes que são transmitidos, e as mulheres têm apenas um nome.

Conforme Scott (1992, p. 63), nas últimas duas décadas, a história das mulheres, em nível acadêmico, tornou-se prática estabelecida. Há uma correlação entre a história das mulheres e a política, uma vez que o movimento da história das mulheres está ligado ao início dos movimentos feministas, muito embora, posteriormente, ganhe força nos meios intelectuais, firmando-se como novo campo de estudo. Para ela, a história das mulheres é uma narrativa política, no sentido amplo. Para os historiadores do século XX, fazer história requeria um profissionalismo acadêmico que inviabilizava vieses, portanto oposto à política. No entanto, esse “profissionalismo” serviu para uma participação discriminatória na Associação Histórica Americana (AHA), na qual as minorias eram sub-representadas. As feministas questionam a noção de avaliações imparciais do saber, sem, entretanto, discordar da necessidade do conhecimento. A presença da mulher na academia contestava o protótipo do historiador como homem branco. Para as historiadoras feministas, profissionalismo e política não eram incompatíveis. As mulheres não só estão adicionadas à história como provocam sua reescrita. A história das mulheres, sugerindo que ela faz uma modificação da história, investiga o modo como o significado do termo geral “mulheres” foi estabelecido. Questiona a prioridade relativa dada à “história do homem” em oposição à “história da mulher”, expondo a hierarquia implícita em muitos relatos históricos.

3.1.2 A disparidade de gênero

A reprodução foi parte integrante da organização social na Antiguidade porque era o núcleo da sexualidade. Mesmo depois que a função procriativa deixou

de ser esse núcleo, a ordem tradicional que se pretendia inscrita na natureza, continuou a exercer influência nas representações da sexualidade (BOZON, 2004, p. 19). A maior parte das culturas hierarquizou as diferenças sexuais, sendo que a mulher sempre foi contemplada com um lugar inferior ao do homem. “A mulher é um ser em concavidade, esburacado, marcado para a possessão, para a passividade. Por sua anatomia. Mas também por sua biologia.” (PERROT, 2015, p. 63).

Nos diálogos de Platão a *Timeu-Crítias* (2011, p. 208), a mulher é concebida como uma reencarnação de um homem que foi covarde: “Eis o que iremos dizer. Entre os que foram gerados machos, todos os que são covardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verossímil, renascem mulheres na segunda geração”. Esse foi o motivo que levou os deuses a conceberem dentro do homem e da mulher o desejo de copulação, e ambos foram criados de forma que a “natureza das partes íntimas dos homens é desobediente e autônoma” e o útero na mulher é “ávido de criação”, portanto, quando este fica “infrutífero durante muito tempo [...] torna-se irritado, um estado em que sofre terrivelmente”, provocando “doenças de toda espécie” (p. 208).

Em todo o período clássico da Grécia antiga, os símbolos dos genitais masculinos eram colocados em lugares destacados, em jardins e outros ambientes, e os femininos serviam como identificação dos bordéis (TEDESCHI, 2008, p. 53). Para Galeno (2010, p. 626), a principal razão de a mulher ser mais imperfeita do que o homem é por ser ela mais fria. Também afirmava, referindo-se aos órgãos reprodutores masculino e feminino, que “todas as partes que os homens têm, as mulheres também têm, e entre eles há uma única diferença: as partes das mulheres estão dentro e a dos homens estão fora da zona chamada períneo” (p. 628). Conforme Galeno (p. 628), assim como o homem é o mais perfeito de todos os animais, na espécie humana, por sua vez, o homem é mais perfeito do que a mulher, e a causa dessa perfeição reside na superabundância de calor que ele tem, pois o calor “é o primeiro instrumento da natureza”. Os animais, que têm menos calor, são criaturas menos perfeitas. “Portanto, não é nada surpreendente que a mulher seja mais imperfeita que o homem na medida em que é mais fria” (p. 628). Galeno (2010, p. 628) explicava a razão desta imperfeição feminina da seguinte maneira:

Assim como a toupeira tem olhos imperfeitos, porém não tão imperfeitos como de outros animais em que há apenas vestígios deles, assim também a mulher é mais imperfeita do que o homem no que diz respeito a seus órgãos reprodutores, pois se formaram dentro dela quando ainda estava sendo gerada. Porém, por ter pouco calor, não puderam sair e projetar-se para fora e isto para que o animal que se formara de forma mais imperfeita que o que é perfeito em tudo, ofereça uma pequena vantagem a toda sua raça, pois é necessário que exista também um gênero feminino. Não pense que o nosso criador tenha feito voluntariamente a metade da raça imperfeita e mutilada se não fosse para essa mutilação resultar em alguma vantagem.

Segundo Galeno, se a mulher fosse mais quente, o embrião não conseguiria tirar dela o alimento que precisava para se desenvolver, pois este evaporaria. Para Galeno (2010, p. 629), o que diferenciava o gameta masculino do feminino era apenas o grau de mobilidade. Os dois eram idênticos, porém o mais imperfeito em seu movimento se converteria em mulher, e o mais perfeito, em macho. A mulher também emite espermatozoides, porém mais fracos do que o masculino.

De acordo com Freud (2016, p. 104), em sua obra “Três ensaios sobre a sexualidade”, o clitóris feminino é um autêntico substituto do pênis, sendo que a genitália masculina era “a primeira das notáveis e momentosas teorias sexuais infantis”. A menina, ao avistar os genitais do menino, “é tomada pela inveja do pênis, que culmina no desejo de ser também, um menino”. Freud chama a isso de “complexo de castração e inveja do pênis” (p. 104). Segundo ele (p. 138) o desenvolvimento das inibições da sexualidade ocorre nas meninas mais cedo e com maior resistência do que nos meninos, sendo que nelas o recalçamento sexual é maior, de maneira que elas preferem a forma passiva. A tese de Freud é de que a sexualidade das meninas tem um caráter inteiramente masculino, sendo que a libido tanto no homem quanto na mulher tem natureza masculina. Conforme Freud (p. 141):

A puberdade, que no menino traz um avanço tão grande da libido, distingue-se, na menina, por uma nova onda de recalçamento que afeta justamente a sexualidade do clitóris. O que assim sucumbe ao recalçamento é uma parcela de sexualidade masculina. O reforço das inibições sexuais criado por esse recalçamento da puberdade na mulher fornece então um estímulo à libido do homem, e obriga a um aumento de sua atividade; com essa intensificação da libido aumenta também a supervalorização sexual, que só aparece plenamente diante da mulher que recusa, que renega sua sexualidade. Quando enfim o ato sexual é permitido, o próprio clitóris é excitado e compete a ele o papel de retransmitir essa excitação para as partes femininas

vizinhas. [...] Quando a mulher transfere a excitabilidade erógena do clitóris para a vagina, ela muda a zona dominante para sua atividade sexual posterior, ao passo que o homem conserva a dele desde a infância. Nessa mudança da zona erógena dominante, assim como na onda de recalçamento da puberdade, que elimina, por assim dizer, a masculinidade infantil, residem os principais determinantes da propensão das mulheres para a neurose, especialmente a histeria. Esses determinantes, portanto, estão intimamente relacionados com a natureza da feminilidade.

Segundo Rocha (2002), Freud considera a sexualidade feminina inferior à masculina. Na obra de Freud, “Três ensaios sobre a sexualidade”, a mulher aparece como um ser inferior, estigmatizada pela ausência do pênis. Para Freud, a mulher sofre uma castração biológica. “Freud, na medida em que, numa perspectiva biológica, correlacionava o fálico à posse do pênis e o castrado à sua ausência, foi levado a descrever a sexualidade feminina como inferior, quando comparada à sexualidade masculina.” (p. 132).

A representação sexual feminina, de Aristóteles a Freud, apresenta a mulher como uma “carência, um defeito, uma fraqueza da natureza” (PERROT, 2015, p. 64). Para Freud, a “inveja do pênis” marcava a sexualidade feminina. A mulher era um ser côncavo, destinado à passividade e possessão pelo homem, e isso decorria de sua anatomia. Não só a anatomia feminina justificava as relações de dominação masculina, mas sua biologia também, na medida em que seus humores ou eram impuros, como o sangue menstrual, ou tão somente destinados à nutrição, como o leite, não tendo o mesmo poder criador do esperma. Apenas no século XVIII é descoberto o mecanismo da ovulação e sua importância só é realmente reconhecida no século XIX. “Inferior, a mulher o é, de início, por causa de seu sexo, de sua genitália” (p.64). Com o advento das ciências naturais no século XVIII, ocorre uma sexualização dos indivíduos, em que o sexo passa a fundamentar sua identidade e história. A mulher é confundida com seu sexo e reduzida a ele, o qual marca sua função na família e estabelece seu papel social. O sexo da mulher deve ser protegido e possuído, o que fundamenta a importância atribuída ao hímen e à virgindade. A defloração da mulher na noite de núpcias passa a ser uma tomada de posse desta pelo esposo, verdadeiro ritual em algumas culturas, nas quais o lençol manchado de sangue apresentado na manhã seguinte tornava público. Esse ritual sobrevive nos dias de hoje na África do Norte (p. 64). Mesmo após a denominada por muitos autores “Revolução Sexual” dos anos setenta, a virgindade da mulher

ainda tem importância social, tornando-se um diferencial, o que não acontece com o homem, incentivado socialmente a uma sexualidade precoce e ativa. De acordo com o antigo Código Civil brasileiro, de 1916, no art. 178, parágrafo 1º do IV capítulo, o marido tinha direito de anular o matrimônio em até dez dias contados do casamento, caso a mulher tivesse sido anteriormente deflorada². Embora esse ordenamento jurídico tenha sido mudado no Brasil, ainda persiste em algumas culturas a exigência da virgindade feminina como dote matrimonial, evidenciando a relação de poder do homem sobre a mulher, transformando-a em mercadoria que não pode ter sido usada. Não era incomum a exigência de ter uma relação sexual com a mulher antes do casamento para atestar sua virgindade, sob a alegação de que não se casariam se esta já tivesse sido “usada” e, não infreqüentemente, caso a mulher cedesse a essa exigência, ela era rejeitada por não ser considerada confiável, mesmo tendo sido enganada e deflorada.

O prazer sexual não era permitido às mulheres, e as que eram vistas como “insaciáveis” eram consideradas feiticeiras. A sexualidade feminina ainda é reprimida em inúmeras culturas em que é negado à mulher o desejo sexual. Haja vista a prática de infibulação feminina em diversas culturas na África muçulmana e em outros países devido às migrações. Não obstante, a descoberta do prazer feminino é antiga. O Renascimento traz esse reconhecimento do desejo, quando os médicos descobrem um líquido feminino, sinal de gozo, que favorecia a reprodução. Poesias e textos eróticos da Idade Média e Renascimento evidenciam que o desejo e o prazer da mulher não eram desconhecidos, porém interditos. O século XVII, da Contrarreforma e do Jansenismo, é cheio de pudores. No século XVIII, a libertinagem é permitida aos homens e, no século XIX, também o erotismo é um pressuposto masculino. A literatura erótica deste século (XIX) praticamente é pobre em textos femininos. Também pouco se fala na homossexualidade feminina, vista como grande tabu (PERROT, 2015, p. 656).

² Na letra da antiga lei: “Em 10 (dez) dias, contados do casamento, a ação do marido para anular o matrimônio contraído com a mulher já deflorada”. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/topicos/11480434/paragrafo-1-artigo-178-da-lei-n-3071-de-01-de-janeiro-de-1916>>. Acesso em: 14 nov. 2017.

3.1.3 A sexualidade e as relações de poder

De acordo com Joan Scott (1992, p. 77), embora na história das mulheres tenha-se buscado incluir a mulher como sujeito histórico, este tem sido incorporado frequentemente por homem branco. Essa é a categoria universal com a qual todas as outras – homens não brancos e mulheres –, são comparadas. Os relatos históricos priorizam a história do homem, revelando uma hierarquia, uma relação de poder entre o masculino, sujeito histórico por excelência, e o feminino. É interessante a reflexão de Foucault (2014a, p. 89) sobre o poder e sua relação com a sexualidade. Para ele, a história dos últimos séculos nas sociedades ocidentais não mostra a atuação de um poder essencialmente repressivo, ao contrário do que pensam outros autores. O que distingue a análise que se faz em termos de repressão dos instintos, da que é feita em termos da lei do desejo, é a maneira de se conceber a natureza e a dinâmica das pulsões, e não a maneira de conceber o poder. Tanto uma como a outra recorrem a uma representação comum do poder que leva a duas consequências opostas, segundo o emprego que se faz dele e sua posição quanto ao desejo: se o poder só tiver um domínio exterior sobre o desejo, a promessa é de liberação, mas se for constitutivo do próprio desejo, este sempre já estará reprimido. A relação do poder com o sexo é sempre negativa, porque a única coisa que o poder “pode” contra o sexo e os prazeres é dizer não. O poder estabelece as regras, reduzindo o sexo a um regime binário, de lícito ou ilícito, determina as regras, ou seja, o sexo se decifra a partir de sua relação com a lei, e age pronunciando a regra, portanto o seu domínio sobre o sexo efetua-se através da linguagem. Outras características dessa relação são a interdição ou proibição, ou seja, afirmar que não é permitido, a lógica da censura, impedir que se diga, e o fato de que é exercido do mesmo modo em todos os níveis e de uma mesma forma, apenas em escalas diferentes. Essa forma geral é a jurídica, envolvendo castigo e tendo por efeito a obediência, seja na fórmula do pai que proíbe, do legislador que formula o direito, do censor que faz calar ou do mestre que diz a lei. Esse poder só tem a potência do “não”, portanto limitado. Todos os modelos de dominação/sujeição limitam-se ao efeito da obediência.

Ao analisar a relação entre poder e sexo, Foucault (2014a, p. 101) não parte de uma representação jurídica e negativa do poder, pensado em termos de lei, de interdição. Ele propõe outra leitura histórica, em que a teoria do poder seja

reformulada pensando o sexo sem a lei, e o poder como um conjunto de forças que se correlacionam e se organizam estrategicamente em sistemas cuja cristalização institucional toma corpo nas hegemonias sociais, nos aparelhos estatais e na formulação da lei. A possibilidade do poder não se origina em um foco único de soberania, mas a partir da correlação de forças que induzem estados de poder, o qual está em toda parte, porque oriundo de todos os lugares. “O poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma determinada potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (p. 101). Portanto, o poder é exercido a partir de inúmeros pontos, em meio a relações desiguais, não sendo algo que se adquira ou se compartilhe. As relações de poder se encontram internalizadas, e não apenas externas a outros tipos de relações, como as econômicas, de conhecimentos e sexuais, portanto não ocupam uma posição de superestrutura proibitiva ou reguladora, mas são produtoras lá onde atuam. O poder nasce de baixo, a partir das correlações de forças advindas dos aparelhos de produção, nas famílias e instituições, em que atuam, atravessando o conjunto do corpo social. As relações de poder são intencionais, porque não existe poder sem objetivo, porém não decorrem de escolhas e decisões individuais. Onde existe poder, existe resistência que lhe é intrínseca, ou seja, pontos de resistência presentes em toda a rede de poder.

As relações de poder mais imediatas que estão em jogo no discurso sobre o sexo e que aparecem historicamente, na forma de extorsão da verdade, em torno do corpo da mulher, da criança, das práticas de controle de natalidade, modificam-se no seu próprio exercício. Em primeiro lugar, porque não existe um domínio da sexualidade pertencente a um conhecimento científico sem um viés econômico ou ideológico do qual resultam proibições. A sexualidade como objeto possível do conhecimento depende das relações de poder. A sexualidade se tornou alvo do poder porque se tornou possível investir sobre ela com técnicas de saber e procedimentos discursivos. Em segundo lugar, essa modificação é devida ao fato de que não se pode procurar quem tem o poder na ordem da sexualidade, porque as relações poder-saber são matrizes de transformações, e não formas cristalizadas. Em terceiro lugar, porque um foco local de transformação funciona apenas se inserido em uma estratégia global que, por outro lado, só é viável se apoiada em relações tênues que lhe servem de suporte. Assim, a família pode servir de suporte às manobras do controle malthusiano da natalidade, pelas políticas populacionistas,

pela medicalização do sexo e conceituação de suas formas não genitais como distúrbios psiquiátricos. Por último, o poder e saber se articulam nos discursos, nos quais eles são concomitantemente instrumentos de efeito e poder, mas também ponto de resistência e de partida de uma estratégia oposta. O discurso produz e emana poder, pode reforçá-lo ou miná-lo. O silêncio, da mesma forma, sustenta o poder, delimitando suas interdições, mas também pode dar margem a tolerâncias que o enfraquecem (FOUCAULT, 2014a, p. 106).

Perrot (2005, p. 447) fundamentada em epistemologia diferente, lança o olhar de historiadora sobre a subjugação do corpo da mulher e afirma que “o corpo está no centro de toda relação de poder. Mas o corpo das mulheres é o centro, de maneira imediata e específica”. Toda mulher em liberdade é um perigo e está em perigo, então, se lhe acontece algum mal, ela está apenas recebendo o que merece. Seu corpo não lhe pertence. Essa afirmação de Perrot transparece em diversas culturas, em especial a islâmica, em que o enclausuramento da mulher e a proibição de sua permanência em espaços públicos, desacompanhada e descoberta, é prática atual. A mulher é propriedade do marido e deve se guardar e se mostrar só para ele.

Perrot (2015, p. 76) fala em “corpos subjugados”, dominados, prostituídos, comprados e muitas vezes roubados em sua própria sexualidade ao longo da história, em uma gama de violência variada e repetitiva. “O que muda é o olhar lançado sobre elas, o limiar de tolerância da sociedade e o das mulheres, a história de sua queixa”; e interroga: “quando e como são vistas, ou se veem, como vítimas?” (p. 76). De forma repetitiva na história as mulheres foram tratadas como objeto, e não como pessoa. O direito de defloração do senhor medieval, o estupro coletivo na sociedade medieval como ritual de virilidade, o assédio sexual, principalmente no trabalho. No século XIX, as operárias das fábricas estavam expostas às investidas não só dos diretores, mas em maior escala dos contramestres, embora os moralistas, especialmente os católicos, denunciasses a imoralidade das fábricas e sua promiscuidade. Os novos feudais são agora os capitalistas, sendo que a fábrica é o feudo onde os trabalhadores são reduzidos à servidão e o sexo das mulheres entregue ao patrão. Segundo Perrot (2005, p. 452), esse assédio era mantido no silêncio, porque a mulher temia a demissão e a zombaria, uma vez que sua palavra nada valia diante da do patrão, considerado honrado tão somente por sua posição de chefia. O corpo da mulher era usado como exutório para satisfazer a virilidade masculina com seu desejo natural e irrefreável.

Nas diferentes épocas históricas, a mulher foi subjugada, sendo seu corpo refém do poder masculino. A situação da mulher na sociedade ateniense do século IV a.C. é retratada em *Contra Neera*, discurso atribuído a Apolodoro, no qual Demóstenes, nas suas acusações contra a cortesã Neera e seu companheiro Estéfano, deixa entrever os papéis femininos possíveis, quais sejam, esposa legítima, concubina ou cortesã. “Que esta Neera, aqui presente, pertencia a Nicareta e traficava com o seu corpo, recebendo um salário daqueles que desejavam ter relações com ela.” (APOLODORO, 2013, p. 85). A cortesã ou *hetera*, embora fosse uma prostituta de elite, ocupava uma posição desprivilegiada em relação ao homem, como um objeto que lhe pertencesse. As *heteras* acompanhavam os homens em banquetes e outros eventos sociais. Neera era *hetera*, estrangeira e escrava. Mesmo que liberta, a situação da *hetera* continuava análoga à escravidão. “Neera frequentou os banquetes com eles, porque era uma *hetera*, e também com muitos outros que estavam presentes e se banquetavam na casa de Ctesipo.” (p. 87). A concubina desempenhava um papel social superior ao das *heteras*, porém inferior a uma esposa legítima: “Com efeito, as *heteras* nós as temos para o prazer, as concubinas para o cuidado diário do corpo, mas as esposas para que tenham filhos legítimos e mantenham a guarda fiel da casa” (p. 128).

Os homens gozavam de liberdade sexual, podendo ter a esposa legítima, concubinas e cortesãs. A única situação considerada adultério, para o homem, era manter relações com mulheres que pertencessem a outro homem, fossem elas esposas ou concubinas. O adultério masculino era uma afronta a outro homem. A mulher era propriedade do homem, e este era dono de si mesmo. A punição por adultério era maior do que por estupro, porque, no primeiro caso o ofendido era o homem e, no segundo, apenas a mulher. Em *Lísias* (1988, p. 40), no Discurso de defesa pelo assassinato de Erastótenes, Eufileto defende-se do assassinato de Erastótenes, que adulterou com sua esposa:

E com tanta ênfase tem considerado o legislador que isto é justo no caso de mulheres casadas, que inclusive com as concubinas, inferiores em estima, tem imposto a mesma pena. Claro que fosse evidente que se tivesse uma punição maior que esta para com as casadas, o teria imposto. No entanto, como não foi capaz de encontrar um maior que este para com aquelas, exigiu que seja o mesmo para com as concubinas.

Eufileto recorre à Lei:

Vejam, senhores: se alguém desonra com violência a um homem ou jovem livre, pague uma indenização em dobro; e se uma mulher das quais se é permitido matar, incorra na mesma pena. Desta forma, senhores, considero merecedores de menor castigo aos violadores que aos sedutores: a uns se lhe impõe a morte, aos outros uma indenização em dobro, por entender que aqueles que atuam com violência incorrem no ódio dos violentados, enquanto os sedutores de tal forma corrompem a alma, que têm mais suas do que de seus maridos, as mulheres alheias; toda a casa fica em suas mãos e se torna incerto de quem são os filhos, se dos maridos ou dos adúlteros. Razões pelas quais o legislador lhes impõe a morte por pena (LISIAS, 1988, p. 41).

Essa disparidade de gênero perdura até os dias atuais, em maior ou menor grau, em todas as culturas. Até duas ou três décadas atrás, ainda se admitia que o homem exercesse sua sexualidade como necessidade fisiológica, e este pensamento ainda persiste em determinados meios culturais. Expressões como “ela me serve” e “a esposa deve servir o marido” para descrever a prática sexual, denotam essa compreensão da sexualidade masculina. Dentro dessa cultura, admitem-se dois tipos de mulheres: as reservadas para o matrimônio, propriedades intocáveis do marido, castas e segregadas para ele, para lhe gerar filhos; e as consideradas de menor valor, usadas como objeto descartável e desprezível. Era aceitável que o marido procurasse satisfação sexual fora do casamento, pois a sexualidade da mulher era voltada para a procriação, e a mulher casada não deveria tomar a iniciativa sexual, contentando-se apenas por aquiescer aos pedidos do marido. Por mais paradoxal que pareça, a mulher que satisfaz os instintos ditos fisiológicos dos homens, portanto necessária dentro desta visão cultural, é proscrita.

3.1.4 A mulher e a realidade da violência

Os castigos físicos que os maridos infligiam às mulheres e aos filhos era considerado normal, desde tempos remotos. Se os vizinhos ouvissem os gritos da mulher, não interfeririam (PERROT, 2015, p. 47). Ainda hoje a mulher sofre todo tipo de violência. O estupro, coletivo ou não, o abuso físico ou moral, a violência doméstica, o assédio sexual ou moral, o tráfico, os casamentos forçados, a mutilação genital, os assassinatos designados feminicídios, que são cometidos na maioria dos casos pelos parceiros das vítimas ou membros da família. Segundo a United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women (UN

WOMEN, 2013), entre 15 a 76% das mulheres foram alvo de violência física e/ou sexual, de acordo com os dados nacionais disponíveis. A maior parte dessa violência ocorre dentro de relacionamentos íntimos (variando de 9 a 70% dos casos), sendo os maridos ou parceiros autores do crime. Entre os vinte e oito Estados-Membros da União Europeia, um pouco mais de uma em cada cinco mulheres foi vítima de violência física e/ou sexual por um parceiro (UN WOMEN, 2013).

Na Guatemala, duas mulheres são assassinadas, em média, a cada dia. Na Índia, em 2007, foram notificados 8.093 casos de morte relacionada ao dote; um número desconhecido de assassinatos de mulheres e meninas foi falsamente rotulado "suicídio" ou "acidente". Na Austrália, Canadá, Israel, África do Sul e Estados Unidos, entre 40 e 70% das mulheres vítimas de assassinato foram mortas por seus parceiros íntimos. No Estado de Chihuahua, México, 66% dos assassinatos de mulheres foram cometidos por maridos, namorados ou outros membros da família. Em todo o mundo, até 50% das agressões sexuais são cometidos contra meninas menores de 16 anos. Estima-se que 150 milhões de meninas com menos de 18 anos sofreram algum tipo de violência sexual, só em 2002. A primeira experiência sexual de cerca de 30% das mulheres foi forçada. O percentual é ainda maior entre aquelas que eram menores de 15 anos, no momento de sua iniciação sexual, com até 45% delas relatando que a experiência ocorreu com o emprego da força (UN WOMEN, 2013).

O Brasil é o quinto país no *ranking* mundial de assassinato de mulheres, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU, 2015), que inicia a abertura da campanha global contra violência às mulheres denominada "Torne o Mundo Laranja", começando com destaque para o Brasil no ano de 2016. Segundo o Mapa da Violência em 2015, estudo desenvolvido pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO) com o apoio da ONU Mulheres e da Organização Pan-americana de Saúde, a taxa estimada de feminicídio no Brasil em 2013 é de 4,8 assassinatos diários para cada 100 mulheres. O Brasil também ocupa a quinta posição em um *ranking* de 83 países, perdendo apenas para El Salvador, Colômbia, Guatemala e a Federação Russa. O Brasil tem 48 vezes mais homicídios femininos do que o Reino Unido, 24 vezes mais do que Irlanda e Dinamarca e 16 vezes mais do que Japão e Escócia. A violência doméstica prepondera, uma vez que as agressões contra mulheres são cometidas por parentes imediatos, ou parceiros e

ex-parceiros, perfazendo um total de 67,2% dos atendimentos (ONU MULHERES BRASIL, 2015).

O casamento antes dos 18 anos de idade é uma violação fundamental dos direitos humanos. No entanto, segundo relatório da United Nations Children's Fund (UNICEF) em 2014, em todo o mundo, mais de 700 milhões de mulheres da atualidade casaram antes da idade de 18 anos. Mais de uma em cada três (cerca de 250 milhões) contraíram união antes dos 15 anos de idade. Meninos também se casam crianças, porém as meninas são afetadas de maneira desproporcional. Na Nigéria, por exemplo, 77% das mulheres entre 20 e 49 anos contraíram matrimônio antes da idade de 18 anos, em contraste com os 5% dos meninos na mesma faixa etária. Mesmo em países onde o casamento infantil é menos comum, o diferencial por gênero se mantém. Na República da Moldávia, por exemplo, 15% das mulheres com idade entre 20 e 49 anos casaram-se antes dos 18 anos, comparado a 2% dos meninos. Além disso, meninas são casadas com homens consideravelmente mais velhos. Na Mauritania e Nigéria, mais da metade das adolescentes do sexo feminino entre 15 e 19 anos, atualmente casadas, têm maridos acima de dez anos mais velhos do que elas. O casamento infantil é uma manifestação da desigualdade de gênero, refletindo as normas sociais que perpetuam a discriminação contra as mulheres. O casamento infantil, no sexo feminino, é mais comum no sul da Ásia e na África subsaariana, e os dez países com a mais alta taxa se encontram nessas regiões. A Nigéria tem a maior taxa de prevalência do casamento infantil do mundo. Entretanto, Bangladesh tem a mais alta taxa de casamentos envolvendo meninas menores de 15 anos. O sul da Ásia sedia aproximadamente metade (42%) de todos os casamentos infantis no mundo, e a Índia sozinha responde por um terço do total global (UNICEF, 2014).

A mutilação genital feminina (MGF/C) refere-se a “todos os procedimentos que envolvem a remoção parcial ou total dos órgãos genitais femininos externos ou outras lesões aos órgãos genitais femininos por motivos não médicos”. (UNICEF, 2013, p. 6). É uma violação tanto da pessoa, quanto dos direitos humanos das mulheres. O Novo relatório estatístico sobre mutilação genital feminina, publicado pela UNICEF em 2016, revela que ao menos 200 milhões de mulheres vivas em todo o mundo sofreram a MGF em 30 países. Metade dessas mulheres vive no Egito, Etiópia e Indonésia, sendo que 44 milhões das que foram excisadas têm 14 anos ou menos. A maior prevalência dessa faixa etária se dá na Gâmbia, com 56%,

Mauritânia com 54% e Indonésia, onde cerca de metade de todas as meninas até os 11 anos foram submetidas à prática. Os países com maior prevalência na faixa etária entre os 15 e Somália com 98%, Guiné com 97% e Djibouti com 93%. Na maior parte dos países é predominante o número de meninas excisadas antes dos cinco anos de idade. O aumento de casos em relação a 2014 é de 70 milhões. Até 2016, são trinta os países que dispõem de dados nacionais representativos acerca dessa prática, sendo que cresce significativamente o número de pessoas, das quais dois terços são homens, contrárias a ela. No entanto, com o crescimento populacional, as estimativas são de um aumento significativo do número de mulheres submetidas à MGF nos próximos 15 anos (UNICEF, 2016; 2013).

O tráfico de pessoas é uma forma moderna de escravidão. A maioria das vítimas é composta por mulheres, crianças e adolescentes, que são aliciadas para exploração sexual ou mão de obra escrava. Segundo as estimativas globais da Organização das Nações Unidas (ONU), mais de dois milhões de pessoas são vítimas do tráfico humano a cada ano. Dados da United Nations Global Initiative to Fight Human Trafficking (UN.GIFT, 2014) mostram que as mulheres são significativamente implicadas no tráfico humano, tanto como vítimas quanto como criminosas/aliciadoras, porém a maior porcentagem de criminosos/aliciadores pertence ao sexo masculino, em uma proporção de 72% de homens contra 28% de mulheres. Uma análise dos perfis das vítimas de tráfico detectados ao longo do período de 2010 a 2012 revela que a grande maioria das vítimas é do sexo feminino e traficada para exploração sexual. A maior parte das vítimas do sexo masculino é traficada para trabalho forçado. Esse fenômeno é global (UN.GIFT, 2014).

Uma forma frequente de violência contra a mulher é o assédio sexual. Segundo dados do Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM), órgão da ONU, entre 40% e 50% de mulheres de países da União Europeia são vítimas de insinuações sexuais, contato físico indesejado ou outras formas de assédio sexual no trabalho. Na Ásia, estudos feitos no Japão, Filipinas e Coreia do Norte revelam que 30% a 40% das mulheres são assediadas no trabalho. Em Nairobi, 20% das mulheres são assediadas sexualmente no trabalho ou escola, e nos Estados Unidos 83% das meninas entre 12 e 16 anos sofreram algum tipo de assedio sexual nas escolas públicas (UN WOMEN, 2013).

No contexto de conflitos, a mulher também tem sido vítima de estupros. Dados compilados pela UNIFEM em 2010 estimam que 20.000 a 50.000 mulheres

foram estupradas durante a guerra de 1992-1995 na Bósnia e Herzegovina, enquanto que cerca de 250.000 a 500.000 mulheres e meninas foram alvo do genocídio em 1994, na Ruanda. Entre 50.000 e 64.000 mulheres, nos campos para pessoas deslocadas internamente em Serra Leoa, foram abusadas sexualmente pelos combatentes, entre 1991 e 2001. No leste da República Democrática do Congo, pelo menos 200.000 casos de violência sexual, envolvendo principalmente as mulheres e meninas, foram documentados desde 1996. Acredita-se que os números reais são muito mais elevados (UN WOMEN, 2013).

A prostituição é um sistema antigo e universal, e sua reprovação social é diversa, tendo por base a importância atribuída à sexualidade e à virgindade. No Japão medieval, segundo Pigeot (2003, p. 7), as prostitutas, as gueixas, tinham por ofício divertir os homens pela dança, canto ou sexo. Mesmo na época de seu esplendor, no fim do século XVII e meados do XIX, sua condição real era dura. Eram vendidas desde sua infância como brinquedos sexuais, trancafiadas em bordéis, duramente educadas, rigorosamente controladas e catalogadas para os *sex tours*, sucumbiam à exaustão, doenças, maus tratos, quando não recorriam ao suicídio. Perrot (2015, p. 78) afirma que Londres e Paris, por volta dos séculos XVIII e XIX, eram capitais da prostituição. As prostitutas participaram da Revolução, reivindicando o reconhecimento de seus direitos, mas o medo da sífilis, flagelo sanitário na época, fez com que fossem isoladas em casas de prostituição. As assim chamadas “prostitutas de carreira” eram submetidas a controle médico, e as que agiam na clandestinidade enfrentavam perseguição. No final do século XIX, o tráfico de “escravas brancas” trazidas das zonas pobres da Europa Central, mulheres polonesas e provenientes dos guetos judeus, amplia o mercado.

Inicialmente as feministas mobilizaram-se contra a prostituição, símbolo de exploração das mulheres e, um século depois, em 1975, apoiavam os movimentos reivindicatórios das prostitutas. Atualmente as feministas estão divididas entre dois grupos contraditórios. Um grupo rejeita a prostituição como alienação, recusando-se a considerá-la profissão, e um segundo grupo defende o direito à autonomia dos corpos. Hodiernamente há uma globalização da prostituição com redes estruturadas que se abastecem nos bolsões de pobreza em todo o mundo, num mercado “no qual o corpo das mulheres é objeto de valor” (PERROT, 2015, p. 80). Como anteriormente citado, a prostituição tem utilizado pessoas como material humano, na maior parte dos casos oriundas de bolsões de pobreza. A pobreza é uma situação

de vulnerabilidade social, o que configura uma diminuição ou perda de autonomia. Nessa perspectiva, justificar-se a prostituição defendendo a autonomia dos corpos, parece um paradoxo e uma premissa questionável, sob o ponto de vista bioético.

A dominação dos homens sobre as mulheres, relação desigual de forças, frequentemente tem se expressado, na história, pela violência, e o processo civilizatório não consegue aboli-la. Apenas a torna mais sutil e simbólica, porém sem extinguir explosões de violência direta e sem dissimulação “com a tranquila segurança do direito de poder dispor livremente do corpo do Outro, este corpo que lhe pertence” (PERROT, 2005, p. 454). Essa situação, denunciada por Perrot, é confirmada pelo relato dos dados anteriormente mencionados, a partir de estudos feitos por órgãos nacionais e internacionais.

3.1.5 Patriarcado, patriarcalismo

Como se pode constatar, o domínio do homem sobre a mulher, a representação do masculino como pertencente ao espaço público, detentor do poder e da cultura, e da mulher num papel privado, submisso, restrito à esfera do lar, denominado regime patriarcal, fizeram parte da maioria das culturas nas mais diferentes épocas, estando notadamente presente em toda a idade média, sem que a mentalidade patriarcal tenha se extinguido na sociedade hodierna. Turner (2014, p. 163) afirma haver duas explicações convencionais para a universalidade do patriarcado como sistema de relações de poder dos homens sobre as mulheres: o argumento natureza *versus* cultura e o argumento da propriedade. O primeiro argumento atribui o *status* social inferior da mulher em relação ao homem ao fato de esta estar relacionada à natureza, devido a suas funções reprodutivas, e o argumento da propriedade atribui essa situação à cultura. A mulher não teria realizado a transição da animalidade para a cultura, portanto ocupa uma categoria inferior “natural”, enquanto os homens ocupam uma categoria “social” superior. Segundo a concepção de Turner, os papéis sociais estão associados à divisão do trabalho: as mulheres ficam restritas ao trabalho doméstico, privado, relativos à prole enquanto os homens se dedicam ao espaço público, cultural. Tedeschi (2008, p. 25) afirma que a divisão do trabalho com base no argumento da “natureza” considera o trabalho como o que é realizado pelo masculino no espaço público e desqualifica os afazeres domésticos, sem visibilidade. Hannah Arendt (2007, p. 90) reflete sobre os

termos “labor” e “trabalho”. O labor, termo usado para designar o esforço realizado para atender às necessidades da vida e que ocorria no espaço doméstico, privado, era desqualificado. O labor era tido como não produtivo, enquanto o trabalho propriamente dito é aquele realizado pelo homem, no espaço público, como ação cultural. Segundo ela (p. 41), a pólis diferia da família porque era o único espaço de liberdade e poder, uma vez que nela existiam “iguais”. “A família era o centro da mais severa desigualdade.” (p. 41). O poder dentro da família era exercido pelo homem, e este era considerado livre, porque podia ingressar na esfera pública, lugar de iguais.

No entanto, existem algumas dificuldades nesse argumento, pondera Turner (2014, p. 165). Em primeiro lugar, o poder exercido no patriarcado não era apenas sobre as mulheres, mas também sobre as crianças, os membros do lar e outros homens dependentes, como os jovens e serviçais, configurando uma gerontocracia: dominação política dos homens mais velhos sobre os membros do lar, de todas as gerações e de ambos os sexos. Fischer (1978, p. 1) descreve o início da história da América colonial, em que imperava uma gerontocracia. Havia uma verdadeira veneração das pessoas de idade avançada. A veneração é um sentimento diferente do amor. Um homem poderia ser venerado, porém não ser amado. A idade avançada despertava veneração. Outra objeção, segundo Turner (2014, p. 166), é que o argumento natureza *versus* cultura explica as origens do patriarcado, mas não sua continuidade. A intervenção da “cultura” na reprodução tem separado as mulheres progressivamente da “natureza”. O argumento da propriedade explica as atitudes patriarcais como decorrência da economia do patriarcado ser dependente da distribuição regular da propriedade entre os herdeiros legítimos. Nesse caso, a certeza da paternidade biológica exigia o controle sexual da mulher e sua restrição ao lar. Turner acha que os dois argumentos, natureza *versus* cultura e o argumento da propriedade, combinados, justificam a universalidade do patriarcado, porque a associação das mulheres com a natureza, justificando seu *status* inferior, legitima o controle patriarcal da propriedade.

As sociedades feudais são o exemplo do patriarcalismo, no qual os herdeiros legítimos do sexo masculino garantiam a conservação da terra através da herança, como anteriormente exposto, o que exigia um discurso repressor. A mulher ocupava uma posição subalterna e de dependência dentro do lar ao qual deveria ficar restrita, sendo que sua sexualidade era legitimamente exercida dentro do casamento, sendo

privada do prazer (TURNER, 2014, p. 43). O sistema feudal tinha por base a herança, em que a propriedade passava de pai para filho. A ideologia religiosa dava respaldo parcial aos interesses econômicos do sistema feudal porque, por um lado, a moral da Igreja católica pregava a submissão feminina e encorajava a fertilidade e, por outro lado, pregava a monogamia. O sistema laico era importante por permitir o repúdio das esposas inférteis. Criava-se um conflito entre a importância econômica das esposas férteis e a exigência religiosa da indissolubilidade matrimonial associada à monogamia. Em decorrência disso, o sistema medieval de casamentos produzia dois padrões contrastantes de organização familiar: um eclesiástico e um laico, em que se permitia repudiar as esposas inférteis. Vê-se, então, que a ideologia religiosa respaldava apenas parcialmente os interesses econômicos do sistema patriarcal (TURNER, 2014, p. 178).

A estrutura doméstica da sociedade medieval era favorável aos padrões de fidelidade e castidade para mulheres, tendo por base um sistema de heranças baseado na supremacia dos homens. “Esse sistema patriarcal era uma forma de poderio doméstico que subordinava tanto os homens como as mulheres à gerontocracia, em nome da conservação da propriedade.” (TURNER, 2014, p. 180) Embora, de certa maneira a teologia moral católica se adaptasse a essas exigências, concubinato doméstico, jovens rebeldes e uma tradição oposicionista de poesia amorosa eram propiciados pelo padrão econômico do lar. Como fruto desse romantismo oposicionista, desenvolve-se progressivamente uma valorização da individualidade e da subjetividade das mulheres, “o que era incompatível com boa parte dos conceitos tradicionais sobre as mulheres na sociedade” (p. 180).

3.1.6 Os papéis sexuais: passividade feminina

A simbologia masculina do ato sexual, frequentemente coloca a mulher em uma situação de passividade e inferioridade. A metáfora da alimentação nas expressões como “comer” e “dar” retratam essa passividade do feminino. O masculino é relacionado ao papel ativo. Essa associação se estende aos relacionamentos homossexuais, nos quais, em inúmeras culturas, só o sujeito passivo é considerado homossexual e estigmatizado. O homem que desempenha papel ativo na relação não é designado como homossexual, preservando totalmente sua identidade masculina. Essa representação do ato sexual em que o parceiro é

dominado remete à estrutura hierárquica brasileira tradicional, em que cada membro de uma entidade, seja familiar ou de rede de clientela, depende de um protetor ou chefe ao qual pertence. Enquanto a atividade sexual masculina é exaltada e glorificada, a da mulher remete à total passividade (BOZON, 2004, p. 22).

Foucault (2014b, p.56) afirma que essa visão de passividade feminina vem de longa data. Na Grécia o papel “masculino” na relação sexual diz respeito à função “ativa” com a penetração. O papel passivo do parceiro-objeto foi reservado pela natureza às mulheres, aos casos de violência sexual em que alguém é reduzido a objeto do prazer do outro e ao rapaz ou homem que se deixa penetrar por seu parceiro. Aristóteles (1961, p. 40) afirmava que a fêmea é um elemento passivo, enquanto o macho, um elemento ativo, sendo dele que parte o princípio do movimento. Ele conclui (p. 42) que a fêmea na procriação não contribui da mesma maneira que o macho para a formação do conceito, porque aquele guarda o princípio do movimento, e a fêmea, o conteúdo. Foucault (2014b, p. 57) afirma que a *aphrodisia*, ou atividade sexual, implicava dois atores com papel e função distintas: o que exerce a atividade e aquele sobre o qual ela é exercida. Essa ética fundamenta uma moral de homem, feita pelos homens e para eles. Devido à forte diferenciação entre o mundo dos homens e o das mulheres nas sociedades antigas, essa linha de demarcação passa principalmente entre ambos, mas também entre atores ativos e passivos. Os primeiros são sujeitos da atividade sexual, enquanto os segundos são parceiros-objetos, figurantes. Os ativos são os homens adultos e livres, os passivos são as mulheres, os rapazes e os escravos. As duas formas de imoralidades consideradas para os homens são o excesso ou a passividade na prática sexual.

Os gregos consideravam a atividade sexual como natural e necessária para a continuidade da espécie. Dessa forma Aristóteles (1961, I, 23. 731b. p. 45) afirma que a natureza organiza tudo seguindo um plano lógico. Os animais, assim como as plantas, têm a função de se reproduzir, uma vez que isso é comum a todos os seres vivos, porém são dotados de sensibilidade que lhes permite o conhecimento. Platão afirma nas Leis que, “quando o macho se une à fêmea para a procriação, o prazer experimentado é considerado devido à natureza, porém contrário à natureza quando o macho se une ao macho ou a fêmea se une à fêmea” (PLATÃO, 2010, p. 82). Para ele o ato sexual visa à procriação unicamente, jamais devendo ser praticado sem o propósito da fecundação, e isso deveria fazer parte da legislação (p. 339). Afirma que os seres humanos têm três apetites. Os dois primeiros, comer e beber,

manifestam-se desde o nascimento, e o sexual, mais tardiamente, sendo “nossa maior necessidade e apetite mais agudo” (p.269). Platão chama de “três estados mórbidos” esses apetites, dizendo ser necessário que sejam por nós dirigidos através do “temor, da lei e da razão verdadeira” (p. 269).

Em todas as culturas existem práticas sexuais consideradas lícitas e outras ilícitas, mas o limite entre o que é considerado lícito não é o mesmo para homens e mulheres. Assim, na Antiguidade grega e romana, o exercício da sexualidade para as mulheres livres era lícito apenas no casamento e em vistas da procriação. Para os gregos, o essencial para o comportamento sexual e atitudes morais é a oposição entre atividade e passividade. Ao homem era permitida a relação com outro homem, desde que ele fosse ativo, tanto sexualmente quanto no domínio de si. O homem viril diferia do efeminado, não pela oposição hetero e homossexualidade nem somente pela homossexualidade ativa e passiva, mas também pelo domínio dos próprios prazeres. “O que constitui, para os gregos, a negatividade ética por excelência, não é, evidentemente, amar os dois sexos: também não o é preferir seu próprio sexo ao outro; é ser passivo em relação aos prazeres” (FOUCAULT, 2014b, p. 102).

Artemidoro (1998, p. 93) aborda as relações sexuais sob três aspectos: a natureza, a lei e os costumes. Sua interpretação dos sonhos revela a moral vigente na Antiguidade. Sonhar ter relações com um escravo, seja homem ou mulher, é, segundo ele, um bom presságio, porque os escravos são os bens do sonhador. Relações sexuais com mulheres legalmente casadas, “em poder do marido” (p. 95), não é comportamento bom, em virtude da lei. A posição natural do ato sexual na espécie humana é o homem estendido sobre a mulher, sendo que qualquer outra é contra a natureza. Seus textos também faziam referência ao ato sexual entre pessoas do mesmo sexo. As relações sexuais entre mulheres não são consideradas normais, ao passo que entre homens são aceitas (p. 100). Segundo Foucault (2014c, p. 30), os textos de Artemidoro, nos escritos consagrados aos sonhos sexuais, são alguns dos poucos escritos da Antiguidade que falam explicitamente sobre o ato sexual. Para Artemidoro, o ato sexual pode ser percebido no interior de uma cenografia social. Trata-se de um jogo entre superioridade e inferioridade, dominação e submissão. É uma relação assimétrica em que um dos parceiros a exerce por direito e impõe ao outro por necessidade. No jogo de domínio aparece o membro viril, privilégio e *status*, que fundamenta a superioridade sobre os parceiros sexuais, porque por meio dele se dá a penetração. Retrata uma sociedade na qual a

figura masculina ocupa posição central, o papel viril tem importância fundamental na relação entre os sexos e o casamento é considerado a situação ideal para as relações sexuais, embora o homem casado possa ter relações com amantes, prostitutas, serviçais e rapazes.

As atitudes referentes à sexualidade e os papéis sexuais atribuídos às mulheres têm suas raízes, ao menos em parte, no cristianismo feudal, nas exigências das relações de propriedade vigentes no sistema econômico feudal e na longa história do clã patriarcal, embora no capitalismo tardio essas atitudes não mais sejam necessárias às demandas da economia capitalista (TURNER, 2014, p. 55). O cristianismo coloca no mesmo patamar homens e mulheres, na medida em que condena o adultério igualmente para ambos, pregando o casamento monogâmico e indissolúvel, porém, na prática e em todas as legislações influenciadas pelo cristianismo, como na América Latina, o adultério feminino sempre foi contemplado de maneira mais severa. O mesmo ocorre com a prostituição feminina em relação à masculina. Na cristandade medieval e clássica, o prazer só poderia ser buscado na sexualidade lícita, caso contrário ocorreria na transgressão. Esta, enquanto tolerada para os homens, era inaceitável para as mulheres (BOZON, 2004, p. 27).

A sexualidade é fundamental na construção social do papel masculino e do feminino, e uma das etapas marcantes nesse processo, em todas as culturas, é a iniciação sexual. Há dois grandes modelos que marcam o início da vida sexual da mulher: a precoce, englobando países da África subsaariana e o subcontinente indiano; e a tardia, referente às culturas latina e latino-americanas. O controle social reforça a dominação masculina, no primeiro grupo, através da união da mulher com homens mais velhos com vistas à reprodução e, no segundo, pela preservação da virgindade da mulher até o casamento. A iniciação sexual masculina deve ser precoce e implica atestar a masculinidade o mais cedo possível. Nos dois modelos, o papel feminino implica fertilidade, passividade sexual e relacionamento sexual exclusivo e monogâmico. O papel masculino consiste na afirmação da virilidade, capacidade de procriar e rejeição a comportamentos femininos ou homossexuais (BOZON, 2004, p. 27).

3.1.7 A evolução cultural e as mudanças na ética dos prazeres

O trabalho dos historiadores mostra a evolução cultural e as mudanças na ética dos prazeres. As mudanças na prática matrimonial e as modificações nas regras da política são de relevância. Através das obras historiográficas, tenta-se compreender a prática matrimonial na civilização helenística e romana_(FOUCAULT, 2014c, p. 93). É interessante uma breve análise das ideias de Numa-Denys Fustel de Coulanges (1830-1889), historiador que escreveu sobre as instituições da Roma e Grécia antigas. Em sua obra *La cité antique – Étude sur le cult, le droit, les institutions de la Grèce e de Rome*, publicada em 1864, traduzida para o português como *Cidade antiga*, através de vasta pesquisa dos antigos documentos e escritos da época, ele faz uma interpretação sobre a organização da família e das leis da Grécia e Roma, relacionando-as com a religião.

Segundo Coulanges (2006, p. 56), o princípio da família na Antiguidade não reside no afeto nem no parentesco, o direito grego e o romano não dão importância a esses sentimentos, de tal forma que a filha não recebe o mesmo *status* do filho e também não pode herdar os bens do pai, nem que este queira. Embora os historiadores do direito romano julguem que o fundamento da família reside no poder do pai ou do marido, Coulanges argumenta que colocar a força como origem do direito é grave erro. O princípio da família antiga é a religião do fogo e dos antepassados. A própria autoridade do marido origina-se da religião, e é por ela estabelecida. Não foi a religião que criou a família, mas lhe deu regras. Posteriormente o legislador se curvou ao que já estava instituído. É a religião que vai determinar a posição de homem e mulher. O casamento foi a primeira instituição que a religião doméstica estabeleceu.

Embora a religião passasse de varão a varão, a mulher participava do culto. Tanto na cerimônia de casamento dos gregos quanto na dos romanos, a liturgia se dava em três atos: o primeiro na casa paterna, onde o pai a entregava ao marido; depois a condução da noiva até a casa do marido, onde se dava o terceiro ato que consistia na cerimônia de entronização na religião dele (p.62). Conforme Coulanges (2006, p. 67), quando a mulher se casava, abandonava os deuses do pai e passava a cultuar os deuses do esposo. O casamento entronizava a mulher na religião do marido, por isso era de extrema importância.

O culto ao morto era o que o mantinha em paz. Se seus descendentes deixassem de fazê-lo, o morto decairia para uma esfera inferior e seria considerado malfazejo. Portanto, a descendência era crucial nesse modelo familiar e religioso, devendo a família perpetuar-se para sempre. Os mortos desejavam que sua descendência não se extinguisse, de modo que houvesse sempre um varão de seu sangue para levar-lhe ofertas ao túmulo. Dentro desse contexto, o celibato era considerado uma desgraça (COULANGES, 2006, p. 68). Entretanto, apenas o filho homem poderia perpetuar o culto aos mortos:

O nascimento de uma menina não satisfazia o objetivo do casamento. Com efeito, a filha não poderia continuar o culto, porque, no dia em que se casasse renunciaria à família e ao culto do pai, e passava a pertencer à família e religião do marido. A família, como o culto, não continuava senão pelos varões, fato capital [...] (COULANGES, 2006, p. 75).

Algumas leis no *Código de Manu* ([?]) vêm corroborar as afirmações de Coulanges. O capítulo IX desse código diz respeito aos deveres do marido e da mulher, e da sucessão hereditária. O fato de que apenas o filho homem era importante para a perpetuação do culto justificava a permissão do divórcio, no caso de esterilidade da mulher. O art. 498 dizia que “uma mulher estéril deve ser substituída no oitavo ano; aquela cujos filhos têm morrido, no décimo; aquela que só põe no mundo filhas, no undécimo; aquela que fala com azedume, imediatamente” ([s.p.]). Se uma mulher enviuvasse sem ter dado descendência ao marido, um parente deveria engravidá-la, e o filho nascido seria considerado descendente do marido. Segundo o art. 476: “Quando não se tem filhos, a progenitura que se deseja pode ser obtida pela união da esposa, ([s.p.]) convenientemente autorizada, com um irmão ou com um outro parente”.

As leis mais antigas negavam a herança paterna à mulher, se ela fosse casada no direito romano, e, no direito grego, ela não herdava nem do pai nem do marido. Isso se aplica, também, aos hindus. A religião é novamente o motivo para essa situação, pois “a regra para o culto é a transmissão de varão para varão; a regra para a herança é conformar-se com o culto” (COULANGES, 2006, p. 107). Uma vez que a filha, ao casar-se, necessariamente abandonava o culto da religião paterna para adotar a do marido, ela não tinha nenhum título para herdar. Se os bens do pai fossem legados a ela, a propriedade seria separada do culto, fato

impossível de se admitir do ponto de vista religioso. Ela não poderia cultuar os ancestrais do pai, porque seus sacrifícios deviam ser apresentados aos antepassados do marido. Tanto os hindus, quanto os gregos e os romanos seguiam as mesmas regras, porque tinham por fundamento das leis as mesmas crenças (COULANGES, 2006, p. 107). Segundo Coulanges (p. 111), uma análise das leis vigentes não permitia afirmar com certeza que a filha era excluída da sucessão, mas era certo que tanto a lei romana quanto a grega davam à filha uma situação bem inferior à do filho, o que se devia à religião.

A autoridade na família primitiva era privilégio do pai, seu pontífice, que nos atos religiosos exercia a mais alta função. A religião não colocava a mulher em situação tão elevada. Sua religião, como vimos, não lhe vinha do nascimento, mas era iniciada pelo marido no casamento. Ela não descendia dos antepassados que cultuava e, depois de morta, não seria um deles, porque não receberia nenhum culto. Tanto na vida quanto na morte, ela era considerada apenas um membro do esposo (COULANGES, 2006, p. 126). Segundo afirma esse autor:

Não tendo nunca um lar que lhe pertença, nada possui que lhe dê autoridade na casa. Jamais dá ordem, jamais é livre, ou senhora de si mesma, *sui juris*. Sempre está ao lado do lar de outro, repetindo a oração de outro; para todos os atos da vida religiosa é-lhe necessário um chefe, e para todos os atos da vida civil, um tutor (COULANGES, 2006, p. 128).

As leis, tanto gregas quanto romanas, conferiam vários direitos ao pai, que podiam ser catalogados em três categorias, segundo se considera o pai como chefe religioso, como senhor da propriedade ou como juiz. Tinha direito de rejeitar a criança nascida, repudiar a mulher, casar a filha, excluir um filho da família e do culto, designar um tutor para a mulher e para os filhos ao morrer (COULANGES, 2006, p. 134).

Conforme o *Código de Manu* ([?]), a mulher nunca poderia se emancipar ou ser emancipada. O art. 419 assevera que,

Dia e noite, as mulheres devem ser mantidas num estado de dependência por seus protetores; e mesmo quando elas têm demasiada inclinação por prazeres inocentes e legítimos, devem ser submetidas por aqueles de quem dependem à sua autoridade ([s.p.]).

O art. 420 afirma que “Uma mulher está sob a guarda de seu pai, durante a infância, sob a guarda de seu marido durante a juventude, sob a guarda de seus filhos em sua velhice; ela não deve jamais se conduzir à sua vontade” (*CÓDIGO*, [?], [s.p.]). O art. 463 deixa claro que, pela lei religiosa, “Uma mulher não pode ser libertada da autoridade de seu marido, nem por venda nem por abandono; nós reconhecemos assim a lei outrora promulgada pelo Senhor das Criaturas” ([s.p.]). O *Código de Manu* afirma claramente a superioridade masculina. O art. 452 assegura que, “Se se compara o poder procriador masculino com o poder feminino, o macho é declarado superior porque a progenitura de todos os seres animados é distinta pelos sinais do poder masculino” ([s.p.]). Como fica claro no *Código de Manu*, a partir do art. 521 ao art. 636, na sucessão hereditária são considerados sempre os membros masculinos da família. Entretanto, embora a herança seja direito dos homens em quase todos os artigos, é interessante destacar o art. 546, que mostra uma tendência à justiça em relação à filha: “O filho de um homem é como ele mesmo; e uma filha encarregada do ofício designado, é como um filho; quem, pois, poderia recolher a herança de um homem que não deixa filho, quando ele tem uma filha, que faz uma mesma alma com ele?” ([s.p.]).

De acordo com Coulanges (2006, p. 146), a religião também confere um papel para a mulher:

Pode-se acreditar que é a essa divisão do sacerdócio doméstico que a mãe de família deve a veneração que jamais deixou de cercá-la nas sociedades grega e romana. Donde resulta a mulher ostentar na família o mesmo título que o marido; os latinos dizem *pater familias* e *mater familias*; os gregos: *oikodespótes* e *oikodéspoina*; os hindus: *grihapati*, *grihapatni*. Daí procede também essa fórmula que a mulher pronunciava no casamento romano: *Ubi tu Caius, ego Caia* – fórmula que nos diz que, se na casa a mulher não tem autoridade igual, pelo menos tem igual dignidade.

Em Roma, medidas legislativas, como a lei de *adulteriis*, marcam o crescente domínio da autoridade pública na instituição matrimonial. Essa lei criminalizava a mulher casada que mantivesse relações com outro homem e o homem que mantivesse relações com uma mulher casada. Observe-se que o acento é sempre masculino. Manter relações com uma mulher casada é afrontar o poder de outro homem. Essa sanção já existia, mas a novidade é sua transferência para o poder público (FOUCAULT, 2014c, p. 95).

Conforme Vatin (1970, p. 203), a mulher tinha vários deveres para com o marido, como, por exemplo, não arruinar a casa. Vemos aparecer aqui a ideia de que a união legal entre um homem e uma mulher cria uma nova realidade, que vai além de suas pessoas, e a mulher não é responsável por sua conduta apenas diante do marido, mas diante dessa realidade nova, que é a comunidade conjugal por eles fundada. A manutenção de costumes que poderiam parecer arcaicos não deve levar a ignorar uma transformação real da concepção do casamento. Nos primeiros documentos, os deveres do marido são definidos com menos detalhes do que os da mulher e restringem-se a manter a esposa conforme sua dignidade de mulher livre, não introduzir outra mulher dentro da casa, não ter filhos com outra mulher e não maltratar a esposa de nenhuma maneira. O primeiro ponto ressalta a dignidade da esposa, que guarda diferença em relação a um concubinato, e que deve ser respeitada. Os pontos subsequentes dizem respeito ao adultério do marido, no entanto deixam grande margem de liberdade a este, uma vez que a sexualidade fora de casa pode ser resguardada com certa discrição. Em resumo, é exigido do marido prover as necessidades materiais da esposa e dos filhos e evitar todo tipo de escândalo. Os contratos posteriores contêm exigências mais numerosas e precisas, deixando claro que a obrigação de manter a esposa comporta o fornecimento de móveis e vestuário. Importante também é a explicitação de que a manutenção da esposa e dos filhos deve se dar mesmo na ausência prolongada do marido, cláusula necessária devido às longas ausências impostas aos homens pelas exigências militares ou comerciais, responsáveis pelo abandono dos lares. As regras seguintes limitavam a liberdade sexual do marido, proibindo a bigamia e a geração de filhos bastardos, bem como a homossexualidade. Ao todo, embora a mulher ainda seja mantida com muito rigor, do segundo ao primeiro século, ela passa a exigir também, pois os deveres do marido são mais estritos. Surge uma nova concepção, que é a comunidade de dois parceiros, cujos direitos e deveres são agora compartilhados.

Foucault (2014c, p. 100) afirma que a evolução da prática matrimonial não é um fenômeno universal e maciço, como também envolve paradoxos. Não se pode afirmar que o esquema matrimonial antigo tenha excluído proximidade e afetividade entre os cônjuges. Muitos textos, embora não possam ser tomados como espelho da vida matrimonial na época do Império, revelam que a relação entre os esposos podia ir além da autoridade ou das funções matrimoniais, e pautar-se pelo amor e pela conjugalidade.

Esse desequilíbrio no modelo hierárquico de relação entre os sexos, tão premente na Antiguidade, lenta e progressivamente tende a suavizar-se, o que se reflete em vários outros textos da época. A relação matrimonial, cujo acento estava na manutenção da casa, da prole, em vista do *status* e das necessidades da cidade, começa a ser dada à conjugalidade. Esses textos mostram que o casamento passa a ser visto como um modo de vida cujo valor não se restringe à manutenção do *óikos*, mas se estende também à relação entre os cônjuges, sendo que o homem deve regular sua conduta a partir de um “papel relacional” com respeito à mulher, e não a partir de um *status* de privilégio (FOUCAULT, 2014c, p. 104). Segundo Foucault (2014c, p. 185), os textos clássicos que abordavam o casamento eram: a *Econômica* de Xenofonte, a *República* ou as *Leis* de Platão, a *Política e a Ética* de Nicômaco, a *Econômica* do pseudo-Aristóteles. As reflexões mostravam o casamento como necessário para manutenção e enriquecimento da cidade. Porém, não era apenas nesse aspecto que esses filósofos concebiam a relação matrimonial, pois tanto Xenofonte quanto Isócrates, Platão e Aristóteles impunham rígidos preceitos para os esposos, incluindo o privilégio e a justiça, que eram devidos à esposa, o cuidado em dar-lhe o exemplo e a obrigação de formá-la.

Num período de tempo que se estende desde os dois séculos antes da era cristã até o segundo século da nossa era, a ética do comportamento matrimonial revela-se distinta, e se pode constatar certa mudança na prática do casamento. Embora não se deixe de ter como objetivos do matrimônio a casa, sua gestão e a da descendência, começa-se progressivamente a valorizar a relação pessoal entre os cônjuges, que passa a ser vista como elemento primeiro e fundamental ao lado da qual os outros gravitam. Outra novidade é a exigência para os homens de uma conduta de reciprocidade fundamentada nos deveres, e não no domínio, e a cobrança de certo respeito em relação à esposa e à fidelidade conjugal. A mudança mais importante deveu-se à nova maneira de encarar o matrimônio, na forma de vínculo e simetria, conferindo importância aos problemas das relações sexuais entre os esposos. A noção de vínculo conjugal começa a aparecer nos textos estoicos dos dois primeiros séculos, nos quais o modelo de relação entre os esposos é diferente do que era proposto nos textos clássicos. A função do casamento, antes centrada nos papéis para a organização da casa, passa a ter acento no vínculo conjugal e na relação pessoal entre os esposos. O casamento era visto por grande parte das

escolas filosóficas como natural, por sua dupla contribuição: à procriação e à comunidade de vida (FOUCAULT, 2014c, p. 186).

Plínio nas *Cartas* declara seu amor à sua esposa e diz saber que esse querer é igualmente recíproco. Ele elogia sua inteligência, seu gosto pelos estudos literários que, acha, inspiraram o amor que ela sente por ele. Revela-se orgulhoso de que ela leia seus escritos e se interesse pelo seu desempenho na vida pública, chegando a ir ao tribunal para ouvi-lo, discretamente oculta. Encanta-se que ela coloque música em seus poemas. Declara: “Por estes motivos estou plenamente convencido de que nossa harmonia será eterna e inclusive maior a cada dia que passa. Pois não me ama por minha juventude e nem minha beleza, que pouco a pouco declinam e envelhecem, senão por meu prestígio” (PLINIO, 2015, p. 131). Plutarco (2009, p. 125), em *Diálogo sobre o amor e relatos de amor*, eleva a união matrimonial, enaltecendo o amor pela esposa:

[Ora, o amor por mulheres honestas,] não só não conhece Outono, florescendo mesmo entre o branquear do cabelo e o surgir das rugas, como permanece até à tumba e à sepultura. Além disso, poucas uniões se contam do amor por rapazes, ao passo que dos amores por mulheres há um sem número de casos em que mantiveram juntos uma relação de fidelidade plena, alternando em lealdade e desejo.

Foucault (2014c, p. 204) pondera que, apenas por esses textos, não se pode afirmar como foi a prática do casamento nos primeiros séculos da nossa era, mas eles esboçam um modelo aparentemente importante em que a relação de um homem e uma mulher unidos em matrimônio é a mais fundamental, superando as ligações de amizade e de sangue. Essa relação dual e heterossexual é vista como um privilégio natural, ao mesmo tempo ontológico e ético. No vínculo conjugal, o cônjuge deve ser tratado como um igual, com quem se forma uma unidade substancial. A mudança em relação às formas tradicionais foi considerável.

Outra mudança de olhar diz respeito ao que Foucault (2014c, p. 206) chama de a questão do monopólio. Tradicionalmente, o ato sexual ligado ao casamento tinha por finalidade a descendência. Todas as recomendações comportamentais dos cônjuges eram ditadas por essa finalidade. Nos textos clássicos, com exceção da questão dos nascimentos ilegítimos e a exigência ética do domínio de si, não se exigia do homem fidelidade à mulher. A moral matrimonial rígida dos primeiros

séculos da nossa era mostra o que Foucault denomina como “conjugalização” das relações sexuais de forma recíproca, de maneira que estado de casamento e atividade sexual devem coincidir, e isso de pleno direito, ultrapassando o objetivo de uma descendência legítima. O vínculo entre a conjugalidade legítima de um lado, e as relações e prazer sexuais de outro, levam a compreender uma nova problematização do adultério e o esboço de uma exigência de fidelidade sexual para ambos os esposos.

A atividade sexual e a temperança, nos seus aspectos médicos e filosóficos, na Antiguidade, eram francamente discriminatórias. Para o grego, a temperança é uma virtude de homem. O homem, o chefe, o senhor que é capaz de controlar seu apetite, no momento em que o seu poder sobre outrem lhe propicia usá-lo à vontade, é o modelo da virtude da temperança no pensamento grego. Nas mulheres, a virtude da temperança era sempre referida à virilidade, ou seja, o que determinava a temperança era seu *status* de submissão ao marido, sua função procriadora ligada à família, portanto institucional, e, mesmo seu caráter estrutural, que diz respeito ao domínio sobre si, era uma relação do tipo viril (FOUCAULT, 2014b, p. 98).

Para Aristóteles (2006, p. 75), tanto a mulher quanto o escravo têm virtudes, porém elas não dizem respeito à gradação, menos ou mais, mas à especificidade. Ambos têm virtudes, porém com caracteres diferentes, da mesma variedade dos nascidos para obedecer. O homem comanda, e a mulher obedece. Todos devem possuir as virtudes morais, mas não na mesma gradação. Os que comandam devem possuí-las na sua perfeição, e os outros, na medida própria à sua função. Também não são iguais no homem e na mulher. Nesta consiste em obedecer e naquele em mandar, ao contrário do que pensava Sócrates. O mesmo ocorre com outras virtudes.

Xenofonte (1999, p. 37) tem uma visão mais igualitária entre o homem e a mulher na família. Ele afirma que o matrimônio tem por finalidades, a geração de filhos, em primeiro lugar, mas, também, amparo na velhice e a convivência familiar. Segundo ele, a vida familiar têm dois tipos de serviço igualmente necessários e dignos: interno e externo. O externo, realizado ao ar livre, diz respeito à aquisição de provisões para a manutenção da casa; e o interno, tarefas realizadas no interior da casa, diz respeito à administração das provisões, o cuidado com os filhos, a gerência dos empregados. Ele entende ser o serviço interno tão necessário quanto o externo. A mulher foi criada pelos deuses com a constituição mais fraca, mais

temerosa, portanto mais prudente nos gastos, por conseguinte mais apta ao serviço interno. Isso por sabedoria dos deuses, pois a mulher tem o alimento para o recém-nascido. O homem tem constituição mais forte, suportando melhor as intempéries, de maneira que a ele foi dada a responsabilidade do serviço externo. Xenofonte afirma que a mulher não é inferior pela sua timidez na alma. Em compensação foi dada uma parcela maior de coragem ao homem para defendê-la, quando necessário. No entanto ambos têm igualmente memória, zelo, capacidade de controle de si e possibilidade de serem melhores, um ou outro, dependendo de como desempenham seus papéis. Estes são complementares: um completa o que falta no outro, tornando a união mais útil. Assim ele se coloca:

Mas, porque ambos devem dar e receber, aos dois deu em partes iguais a memória e o zelo. Sendo assim, não é possível discernir qual sexo, o feminino ou o masculino, tem mais desses dons. Fez também que fossem igualmente capazes de controle sobre si mesmos e deu-lhes licença para que quem fosse o melhor, homem ou mulher, assumisse para si parte maior desse bem. E, pelo fato de que, por natureza ambos não são igualmente bem dotados para tudo, precisam muito um do outro e a união é mais útil ao casal quando um é capaz daquilo em que o outro é deficiente (XENOFONTE, 1999, p. 38).

Embora Xenofonte acredite que os papéis femininos e masculinos são pré-determinados pelos deuses e, portanto, cristalizados, pois decorrentes da natureza de cada um, não vê essas diferenças de forma discriminatória, achando-os igualmente necessários e iguais em dignidade e importância. É uma compreensão bem mais justa e avançada em relação ao seu tempo. Além do que, as afirmações de Xenofonte, dentro do contexto de sua época histórica, são constatatórias, e não implicatórias. Dito de outro modo, essas afirmações, retiradas de seu contexto e transportadas para nossos dias, seriam discriminatórias, uma vez que justificariam a manutenção da mulher no lar. Não parece ser o objetivo de Xenofonte. Seu objetivo não é justificar a restrição da mulher unicamente ao lar, e sim justificar sua igual dignidade e importância, uma vez que as atividades eram divididas entre externas, que requeriam esforço físico, e internas, relativas ao serviço doméstico. Essa leitura fica mais clara em *O banquete*, em que Xenofonte (2008, p. 37) relata uma conversa de Sócrates com os convivas na qual este, ao observar uma dançarina a fazer malabarismos com arcos, toma a cena como exemplo de que a natureza feminina

em nada é inferior à do homem, a não ser em “força e robustez”, portanto tudo poderia a ela ser ensinado.

Em Xenofonte (1999, p. 42) a mulher é mais enaltecida pelas suas virtudes do que pela beleza, podendo tornar-se melhor do que o homem, o que faz deste o seu servo, denotando uma ética matrimonial centrada mais na cooperação do que na dominação:

O mais agradável de tudo será se vires que és melhor que eu e me fizeres teu servidor sem que precisas ter medo de que, avançando em idade, venhas a ser menos honrada em tua casa, mas, ao contrário, confies em que, ao ficares mais velha, na medida em que te tornares melhor companheira para mim e melhor guardiã da casa para os filhos, mais honrada serás em nossa casa. As coisas belas e boas, de fato, os homens passam a ter, em suas vidas, como acréscimo não através das qualidades da juventude, mas das virtudes.

Platão, nas Leis, estabelece uma legislação igualitária para homens e mulheres em relação ao casamento. Dedicar parte significativa do livro VI para definir regras matrimoniais, porém sempre em vista do Estado, bem maior para Platão, e não em vista do bem diretamente dos cônjuges ou da família. “Com relação ao casamento em geral deverá haver uma regra geral: todo homem terá que constituir o casamento mais pensando no benefício do Estado do que naquilo que agrada mais a si mesmo.” (PLATÃO, 2010, p. 257). A idade para o matrimônio, segundo ele, deveria ser entre dezesseis e vinte anos para a mulher, e trinta e trinta e cinco para o homem, tendo em vista uma prole saudável, o que se reverteria no bem para o Estado. Se em dez anos o casal não houvesse gerado filhos, era prescrita a dissolução do matrimônio pelo divórcio (p. 271). Um varão que não houvesse casado após os trinta e cinco anos deveria pagar uma multa anual (p.196). Vê-se, portanto, que para Platão (p. 271) o principal objetivo do matrimônio era a geração de filhos saudáveis em vista do bem do Estado:

Esposa e esposo devem ter em vista gerar para o Estado crianças da maior excelência e beleza possíveis. [...] o esposo deverá ficar atento tanto à sua esposa quanto ao trabalho de procriação, o mesmo devendo fazer a esposa, especialmente durante o período no qual eles não têm filhos ainda nascidos.

A fidelidade conjugal era uma exigência tanto ao homem quanto à mulher, sempre em vista da lei e do bem comum, e não do vínculo matrimonial:

E quando tiverem concluído a geração de filhos em conformidade com as leis, se o homem mantiver relações sexuais com uma mulher alheia ou a mulher com outro homem, estando a nova parceira ou parceiro na faixa etária de procriação, estarão passíveis da mesma penalidade que foi estabelecida àqueles que ainda geram filhos. Passada a idade de procriação, aqueles que viverem sóbria e sabiamente no que diz respeito a todos esses assuntos, serão honrados; os outros gozarão de má reputação ou preferivelmente serão desonrados (PLATÃO, 2010, p. 272).

Isócrates (1979, p. 295) afirma que o domínio sobre si, o que inclui a temperança, significa poder sobre os outros, pois demonstra a superioridade dos que o praticam. E que a não temperança causa sofrimento à esposa legítima, à qual o homem se uniu por toda vida e dela deveria se ocupar e cuidar, por ser a mais íntima e importante que as demais (p. 295).

A associação entre o homem e mulher é vista como decorrente da natureza no mundo greco-romano. Em *Econômicos* vemos a afirmação de que a natureza estabelece muitas formas de associação em várias espécies de animais, mas “é impossível que a fêmea sem o macho e o macho sem a fêmea cumpram isso, portanto a vida em comum entre eles se estabelece por necessidade” (PSEUDO-ARISTÓTELES, 1984, p. 253). Nos animais isso se dá de forma instintiva, mas entre o homem e a mulher se dá pela razão, na qual participam a ajuda, benevolência e colaboração mútuas. A constituição da prole é um modo de servir à natureza, e o cuidado com os filhos na sua fragilidade é recompensado pelo cuidado com os pais na sua velhice, de forma que essa associação familiar é, também, para o bem-estar. As diferenças entre homem e mulher foram dispostas pelos deuses para o sucesso dessa associação. Assim a divindade deu ao homem força, coragem, agitação para proteger e procurar o trabalho fora de casa, e à mulher, maior debilidade, medo, quietude e precaução para administrar o fruto do trabalho dentro do lar, de maneira a criar uma complementaridade (PSEUDO-ARISTÓTELES, 1984, p. 253). Essa convivência exige normas de conduta que incluem não cometer injustiça contra a mulher nem fazê-la sofrer. A mulher é considerada “uma suplicante retirada de seu lugar”, uma vez que sai da casa do pai para a do marido, e este pratica injustiça ao estabelecer relações extraconjugais. Quanto às relações íntimas, a mulher não deve tomar a iniciativa e deve se contentar, estando elas presentes no relacionamento ou não (p. 255).

Em *Política*, Aristóteles (2006, p. 61) ressalta a inferioridade feminina em inúmeras passagens. Ele afirma que “o macho tem sobre a mulher uma superioridade natural, e um é destinado por natureza ao comando, e o outro a ser comandado”. Embora a mulher seja inferior ao homem, ela tem condição superior ao escravo (p. 54). O homem exerce um poder sobre a mulher diferente do que exerce sobre o escravo, que é o poder despótico (p. 58). Esse poder também é exercido de modo diferente para a mulher e os filhos. Sobre a mulher, o poder é político e sobre os filhos, monárquico. O macho é mais talhado para o comando do que a fêmea. A mulher tem direito de deliberar, mas pouco, e a superioridade do homem sobre a mulher é permanente e independe da idade. Também as virtudes do homem e da mulher são diferentes: a dele consiste em comandar, e a da mulher, em obedecer. Também o silêncio é honra para a mulher, e não fica bem no homem (p. 74). E a temperança para o homem é abster-se da mulher do outro (p. 85).

Para Foucault (2014b, p. 220), os textos gregos da época clássica revelam uma moral do casamento que parece exigir de ambos os esposos a renúncia a uma atividade sexual extraconjugal. A regra antes apenas imposta à mulher, em vista do seu *status* e pelas leis, parece ser concebida por alguns como aplicáveis também ao homem, mas elas fazem parte apenas de alguns textos, não implicando necessariamente uma ética de fidelidade conjugal recíproca. A temperança, com exceção de Platão, não é a mesma imposta à mulher. A do homem depende de escolha dele, e a da mulher é imposição por seu *status* de dependência sob o poder do marido. Mesmo nos casos de reciprocidade, como em Platão, o que fundamenta a temperança do marido é seu *status* de homem casado, e não a relação com a esposa. Relaciona-se ao dever do marido de comandar, tanto a casa quanto um bom governo, e ser justo. Não é à esposa que o marido deve fidelidade, mas a si próprio, sua reputação, fortuna, prestígio e relação com os outros. O que fundamentava a temperança exigida pelos moralistas gregos da época clássica, embora se destinasse a ambos os cônjuges, era diferente para os dois: no caso do homem, a temperança fazia parte de uma ética de dominação, e no da mulher, tratava-se de uma conduta de submissão. A mulher e seu comportamento não estavam totalmente ausentes da reflexão, mas aquela só aparece como elemento complementar do homem, sob sua autoridade exclusiva; ela deveria ser respeitada em seus privilégios na medida em que correspondia à altura e pelo fato de que esse respeito era importante para que o chefe de família continuasse a ser o senhor.

Outra tentativa de pensar em uma relação amorosa entre os sexos se dá entre os séculos XI e XII, com o amor cortês, do qual o ocidente herda a oposição entre relacionamento conjugal e extraconjugal, amor sentimento e amor carnal. O ideal do amor cortês se desenvolveu como modelo dominante de boa parte da literatura medieval. Consistia na paixão sexual entre cavaleiros sem compromisso e sem terras e a senhora do castelo, seu objeto ideal. Essa tradição poética fazia uma separação entre amor e casamento, admitindo laços românticos exclusivamente fora do matrimônio. O amor cortês gera concepção mais elevada da mulher, no sentido de reconhecer reconhecendo que esta possui sentimentos e afeto. A mulher casada é vista não apenas como uma reprodutora, mudança de concepção que a coloca em um patamar mais elevado (TURNER, 2014, p. 179; BOZON, 2004, p. 32).

A reforma protestante, com o puritanismo, transformou a natureza da vida familiar e da sexualidade. Há vários motivos para a diminuição do *status* da mulher dentro do lar no século XVI e início do XVII: a esposa fica mais a mercê do marido pela diminuição da importância dos laços de parentesco, por mudanças legais que ocasionaram redução dos direitos da esposa sobre a propriedade doméstica, pelo declínio do catolicismo, com a abolição da confissão e a redução da autoridade do sacerdote no lar, o que aumenta a autoridade do marido; também não há mais a opção de ir para o convento em vez de casar-se; o culto a Maria, expressão da significação religiosa da mulher, é abolido. Além disso, a santificação do matrimônio e do amor conjugal pelo protestantismo facilitou a subordinação da mulher, sendo que esta, muitas vezes, aceitava tal situação devido à insistência dos pregadores (STONE, 1984, p. 202).

Uma das consequências da Reforma protestante foi a maior exposição da mulher a acusações de bruxaria. A questão da bruxaria feminina era sugestiva de que os homens tratavam as mulheres como criaturas “pré-sociais”, mais ligadas à natureza do que à cultura. Mudanças no sistema de ajuda mútua no âmbito da aldeia na Grã-Bretanha deixaram as mulheres particularmente vulneráveis a dificuldades econômicas, notadamente as viúvas. As bruxas eram pobres e, na sua maior parte, mulheres. O considerado sexo fraco era tido como mais vulnerável às tentações de satanás. As bruxas vinham das camadas mais baixas da sociedade, sendo usualmente mendigas (THOMAS, 1971, [s.n.]).

Segundo Turner (2014, p. 184), as mulheres que ficavam de fora do âmbito da sociedade patriarcal, como as viúvas, eram tidas como socialmente perigosas

para a ordem pública. Apesar das mudanças no papel das mulheres em vários períodos históricos, segundo o argumento da propriedade, sem uma reorganização do relacionamento entre a autoridade masculina, a questão da propriedade e o ambiente doméstico, a posição social das mulheres não pôde ser mudada de maneira significativa. “A questão do divórcio e os direitos legais das mulheres sobre a propriedade são, por isso, considerações cruciais em toda análise sociológica do patriarcado” (p. 184).

Do século II ao século XX, a busca do prazer é condenada de forma vigorosa pela doutrina cristã, que só admite o relacionamento sexual no casamento em vista da procriação. “O que chamamos de amor permanece quase estranho para a problemática cristã do casamento”. No entanto, no casamento, a atividade sexual é admitida porque difere radicalmente da fornicação, não somente pela indissolubilidade, mas por seus fins: ao contrário da fornicação, que é a procura do prazer, no casamento há o dever da procriação. Toda busca do prazer no casamento faz do ato conjugal um adultério. Santo Agostinho funda a hostilidade cristã ao prazer com a teoria da concupiscência. Segundo ele, a legitimidade do ato conjugal se fundamenta por um fim bom, a procriação, que contrabalança o mal. No entanto, o cristianismo no século XVIII equilibra a relação entre os sexos, ao restringir a atividade sexual ao matrimônio, tanto para o homem quanto para a mulher (FLANDLIN, 1981, p. 101). Somente no século XX, a Igreja Católica declara que a base do matrimônio é o amor conjugal, reconhecendo o aspecto unitivo da relação sexual como expressão do mesmo (BOZON, 2004, p. 33).

A história do cristianismo em relação às mulheres, conforme visto, mostra-se como evidência para validar o argumento feminista natureza *versus* cultura, para justificar a subordinação da mulher na sociedade, porém, o que sustenta essa ideologia patriarcal, segundo Turner (2014, p. 188), é o controle da propriedade dentro do lar, tornando difícil a separação entre patriarcado e gerontocracia, ou seja, a dominação política dos homens mais velhos sobre os membros do lar, de todas as gerações e de ambos os sexos. “O controle ideológico das mulheres e dos ‘jovens’ depende do controle da propriedade.” (p. 188). A mudança nas relações sociais entre homens e mulheres depende das mudanças na natureza da propriedade e do lar.

3.1.8 Sexualidade, medicina e exigências econômicas: biopolítica

Outro aspecto importante para as relações de gênero é levantado por Bozon (2004, p. 36) e se refere à representação das diferenças entre o homem e a mulher como graduação. Até o século XVIII, as mulheres eram consideradas machos imperfeitos, hierarquicamente inferiores, tanto física quanto socialmente. Nesse modelo do sexo único, a diferença entre o corpo masculino e feminino é de grau, e não de espécie. “Ser homem ou ser mulher era possuir um papel social, assumir um papel cultural, e não apenas ter um corpo diferente” (p. 36). O homem que não se comportasse de acordo com seu papel, perdia sua condição de masculinidade, tornando-se um “efeminado”. O modelo biológico dos dois sexos vai possibilitar novas representações da reprodução. Com o desenvolvimento da biologia no século XIX, a fisiologia e a anatomia dos corpos masculino e feminino tornaram-se conhecidas, possibilitando que a diferença sexual passasse a ser vista como sendo de espécie, e não mais de grau. Desenvolve-se uma psicologia que se apoia nesses conhecimentos biológicos e fundamenta as diferenças entre o feminino, caracterizado pelo pudor, possibilidade de continência sexual, moderação, ausência de desejo, e o masculino, especificado pelo desejo e agressividade.

A restrição à sexualidade feminina não ocorreu apenas no feudalismo, mas também no capitalismo inicial, principalmente entre as mulheres burguesas, como forma de assegurar a estabilidade do sistema de distribuição da propriedade. Essa restrição pode ser vista na história da histeria feminina no século XIX. A histeria era apresentada como uma doença que afetava a mulher e tinha relação com a sexualidade feminina. A histeria, como ideologia médica, tinha a função social de manter as mulheres na esfera doméstica, longe da vida pública (TURNER, 2014, p. 147). Segundo Perrot (2015, p. 66), a histérica era a mulher doente de seu sexo, que devido ao seu furor uterino se tornava louca e necessitada de tratamento psiquiátrico. A histeria levava a movimentos convulsivos que explodiam em manifestações coletivas em internatos e fábricas no século XIX. Era considerada doença das mulheres e fundamenta a psiquiatrização e psicanálise delas. Note-se que a histeria já era considerada uma patologia, de acordo com os textos gregos da época clássica.

Segundo Foucault (2014a, p. 112), essa histerização do corpo da mulher faz parte de quatro grandes conjuntos estratégicos que desenvolvem mecanismos de

saber e poder referentes à sexualidade, a partir do século XVIII. O corpo da mulher passa a ser analisado, qualificado e desqualificado como integralmente saturado de sexualidade e incluído no campo das práticas médicas, justificadas pela presença de uma patologia intrínseca a ele. É colocado em comunicação orgânica com o corpo social, responsável por assegurar uma fecundidade regulada com o espaço familiar, dentro do qual é elemento substancial e funcional, e com a vida das crianças, que são por ele produzidas e garantidas, justificando-se uma responsabilidade biológico-moral. A histerização da mulher revela-se na figura da mulher nervosa. O segundo conjunto é a pedagogização do sexo da criança, afirmando sua sexualidade, que deve ser vigiada. Faz parte desse quadro o combate ao onanismo. O terceiro conjunto engloba a socialização das condutas de procriação, seja ela econômica, por mecanismos sociais de freio à fecundidade dos casais; seja política, com a responsabilização do casal frente ao corpo social, tanto para limitar quanto para reforçar; ou médica, atribuindo-se valor patogênico às práticas de controle de nascimentos; e, por fim, a psiquiatrização do prazer perverso, procurando-se corrigir toda conduta considerada anômala. Em suma, ao longo do século XIX, ocorre uma preocupação com o sexo, e os objetos privilegiados do saber são a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso.

Em determinado momento histórico, todas as sociedades passam por uma transição demográfica. Inicialmente um fenômeno europeu, tende a se estender ao planeta todo. A transição demográfica comporta quatro fases, quais sejam, uma alta fecundidade e mortalidade com crescimento populacional nulo, um decréscimo na mortalidade e crescimento mais rápido, uma baixa na fecundidade e diminuição do crescimento e uma última fase, de baixa fecundidade e mortalidade com um quase equilíbrio (CHESNAIS, 1995, p. 7). Bozon (2004, p. 38) refere como fator causal dessa transição o processo econômico, mas também a transformação nas relações de gênero e do comportamento sexual. Entretanto, temos por premissa que a mudança nas relações de gênero não ocorre à revelia do contexto econômico. Segundo Turner (2008, p. 41), todo modo de produção tem um sistema classificatório do desejo sexual, ou seja, uma forma de designar os seres sexuados e organizar as relações entre eles. O discurso do desejo, que determina o modo como os indivíduos vivem suas experiências sensuais e sexuais, é característico de cada sociedade, mas é determinado pelas exigências econômicas do modo de produção.

Foucault (2014a, p. 29) afirma que, no cerne do problema econômico e político da população, está o sexo. Dessa forma, interessa ao Estado a análise da taxa de natalidade, a idade para contrair matrimônio, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a precocidade e frequência das relações sexuais, as maneiras de torná-las fecundas ou estéreis e as práticas contraceptivas. A conduta sexual da população torna-se objeto de intervenção. Segundo os interesses econômicos, adotam-se políticas natalistas e antinatalistas, e campanhas

[...] tentam fazer do comportamento sexual dos casais uma conduta econômica e política deliberada [...]. Entre o Estado e o indivíduo o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública; toda uma teia de discursos, de saberes, de análise e de injunções o investiram (FOUCAULT, 2014a, p. 29).

Não se fala menos do sexo, mas sim de outra maneira, a partir de outros pontos de vista, e o próprio silêncio, fruto da censura, é uma forma de discurso e de poder, na medida em que se determina o que e quem pode falar. As instituições pedagógicas, desde o século XVIII, contrariamente a impor silêncio, codificam os conteúdos e qualificam os locutores. Outras fontes de discurso sobre o sexo foram a medicina, particularmente a psiquiatria, e a justiça penal em relação aos crimes sexuais (FOUCAULT, 2014a, p. 33). O discurso unitário sobre o sexo, restrito à moral e a confissão na Idade Média, é substituído nos séculos seguintes por uma multiplicidade de discursos que interessam à demografia, biologia, medicina, psiquiatria, psicologia, moral e crítica política.

Em vez da preocupação uniforme em esconder o sexo, em lugar do recato geral da linguagem, a característica de nossos três últimos séculos é a variedade, a larga dispersão dos aparelhos inventados para dele falar, para fazê-lo falar, para obter que fale de si mesmo, para escutar, registrar, transcrever e redistribuir o que dele se diz. [...] há uma incitação ao discurso, regulada e polimorfa (FOUCAULT, 2014a, p. 38).

A função materna torna-se um fato social, uma vez que é vista como pilar da sociedade e força do estado. “A política investe no corpo da mãe e faz do controle da natalidade uma questão em evidência.” (PERROT, 2015, p. 69). A maternidade, antes uma fatalidade, torna-se uma escolha da mulher, o que constituiu uma revolução (p. 69). A diminuição da fecundidade historicamente se dá inicialmente nos países ocidentais, porém na França, a partir do século XIII, os casais passam a

utilizar a prática do coito interrompido para limitar o número de nascimentos, o que faz com que a fecundidade nesse país comece a diminuir antes da Revolução Francesa. Embora os primeiros métodos adotados dependessem da disciplina masculina, o ônus de uma gravidez indesejada recaía sobre a mulher. Nos anos 1930, difunde-se o método de Ogino e Knaus, que consiste na abstinência periódica coincidente com os períodos férteis femininos. A partir dos anos 1960, a contracepção tornou-se medicalizada, mais confiável, e passa ao controle feminino. O exercício da sexualidade autonomiza-se com respeito à procriação (BOZON, 2004 p. 39). É interessante ressaltar que, embora a mulher assuma o controle da contracepção, ela o faz não sem o ônus inerente. A medicalização do corpo da mulher não se dá sem os efeitos colaterais adversos, como distúrbios da coagulação, tumores hepáticos, acidente vascular cerebral, frigidez, apenas para citar alguns que podem ser conferidos nas bulas dos contraceptivos hormonais, como também a responsabilidade da anticoncepção recai totalmente sobre a mulher, ficando o homem livre desse ônus.

A partir de meados do século XIX, o antigo discurso moral sobre o sexo é substituído pelos conceitos de normal e anormal definidos por novas disciplinas, como psiquiatria, psicologia, medicina, sexologia. Paradoxalmente, não ocorre uma liberação dos costumes, mas uma medicalização de tudo que passe a ser considerado como sexualidade anormal. As doenças sexualmente transmissíveis (DST's) e as perversões sexuais são a maior preocupação. No entanto, o estabelecimento de fronteiras entre normal e anormal não é igual para os homens e mulheres. Na primeira sexologia, era considerada normalidade para a sexualidade feminina assumir o seu papel na maternidade e o de submissão como esposa. Apenas no século XX, o prazer das mulheres passa a ser admitido, e o orgasmo se torna uma questão importante na segunda sexologia, que abandona o conceito de normalidade sexual (BOZON, 2004 p. 40). Na época contemporânea, a sexualidade é vista como fundamental na construção do sujeito e engloba a afetividade, deixando um espaço reduzido para a procriação. Bozon (p. 43) questiona a expressão "revolução sexual" como o conjunto de mudanças ocorridas na sexualidade, argumentando que é inadequada para designar a emergência de uma nova experiência pessoal e de novas relações interpessoais que devem seu construto a outras transformações sociais.

Os métodos contraceptivos médicos que se multiplicaram a partir dos anos 1960 foram responsáveis por uma dissociação entre sexualidade e procriação, que passa a ser fruto de uma decisão entre parceiros. Na percepção contemporânea, “o próprio da sexualidade em geral é ser infecunda” (BOZON, 2004, p. 44). A reprodução medicamente assistida afasta a sexualidade da natureza, aproximando-a da técnica. O século XX presenciou uma transição demográfica acelerada na maioria dos países em desenvolvimento, a qual, em alguns deles, esteve associada a políticas públicas, sendo que a partir dos anos 1970 os programas de planejamento familiar são subvencionados pelos países desenvolvidos do hemisfério norte, diretamente ou através da ajuda de organismos internacionais (p. 44).

Esses programas subvencionados pelo Estado corroboram a teoria da “biopolítica” de Foucault. A partir do século XVII, o poder sobre a vida se desenvolve de duas formas, sendo a primeira centrada no corpo como máquina e a segunda, por volta do século XVIII, no corpo espécie. O corpo como máquina diz respeito à extorsão das forças, utilidade, ampliação de aptidões, integração em sistemas de controle eficazes e econômicos, assegurada pelo poder que caracteriza as disciplinas anátomo-políticas do corpo humano. O corpo-espécie é aquele centrado no ser vivo e suportado pelos processos biológicos relativos ao nascimento, morte, saúde, longevidade e condições de variação, e assumido através de controles reguladores, ou seja, uma biopolítica da população. “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.” (FOUCAULT, 2014a, p. 150).

O poder do soberano, antes simbolizado pela potência da morte, é agora exercido pela administração dos corpos e gestão calculista da vida. Essa era do biopoder se dá pelas inúmeras técnicas usadas para sujeitar os corpos e controlar as populações. A tecnologia do poder no século XIX tem o dispositivo da sexualidade como um dos mais importantes. O biopoder foi indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido graças ao controle dos corpos e à sua inserção no aparelho de produção e, também, por um ajuste dos fenômenos populacionais aos processos econômicos. A biopolítica – caracterizada pelas técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por suas diversas instituições, como família, escola, exército, polícia, medicina –, agiu para viabilizar os processos econômicos, operando como fator de segregação e hierarquização social ao garantir relações de dominação, levando ao ajustamento da

acumulação dos homens à do capital, ajustamento de grupos humanos a forças produtivas e repartição diferencial do lucro (FOUCAULT, 2014a, p. 151).

O desenvolvimento da biologia e a possibilidade de interferir na saúde individual e coletiva tornam possível, pela primeira vez na história, que o biológico se reflita no político. O acesso ao corpo refere-se antes ao poder sobre a vida, do que à ameaça de morte. A biopolítica diz respeito aos meios que sujeitam a vida a cálculos, permitindo que o poder-saber seja um agente de transformação da vida humana. A primeira consequência se dá no crescimento das tecnologias políticas, que investem sobre a saúde, o corpo e os modos e condições de vida. Outra consequência é a importância da norma, que se dá no sistema jurídico da lei. Uma lei que oferece mecanismos contínuos reguladores e corretivos necessários a um poder que se encarrega da vida. Nesse momento, o importante é classificar os vivos segundo seu valor e utilidade, hierarquizando-os. A lei funciona mais como norma, e a função judiciária se torna reguladora. A partir da Revolução Francesa, a atividade legislativa visa tornar aceitável um poder que é essencialmente normalizador. “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.” (FOUCAULT, 2014a, p. 156).

É nesse contexto que se entende a importância que o sexo assume como foco da disputa política. Ele faz parte das disciplinas do corpo e pertence à regulação da população, os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu a tecnologia política da vida. Dá lugar a controles constantes – um micropoder sobre o corpo, com exames médicos e psicológicos – e também a medidas e estatísticas, levando a intervenções no corpo social ou em grupos tomados globalmente. Simultaneamente torna-se o acesso à vida do corpo e da espécie, justificando que a sexualidade seja esmiuçada no século XIX e se transforme na chave da individualidade tanto no que se refere à sua análise, quanto à sua constituição. Também se torna tema de operações políticas e intervenções econômicas por meio de freios ou estímulo à procriação, campanhas ideológicas de moralização e ações táticas que objetivam a disciplina do corpo e a regulação da população. Em nível de regulação, incentiva o controle da natalidade e psiquiatrização das perversões. O poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais que na ameaça da morte, tem por alvo o sexo (FOUCAULT, 2014a, p. 158).

Em resumo, “o dispositivo da sexualidade deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas” (FOUCAULT, 2014a, p. 163).

Dessa maneira, as técnicas de contracepção chegam a sociedades em que o controle social da sexualidade feminina ainda ocorria de modo tradicional. Assim, na Índia, onde existe um alto índice de analfabetismo, os programas de planejamento familiar estão avançados, e os meios técnicos são algumas vezes utilizados para manter a discriminação das mulheres, como no caso do aborto seletivo de crianças do sexo feminino, possibilitado pelo uso da ultrassonografia. No Magreb, a rápida baixa da fecundidade vem acompanhada do aumento da instrução das mulheres, uma postergação da idade para o casamento, mas também de um controle social da sexualidade pré-matrimonial, principalmente em relação às mulheres. Na África, a transição demográfica está menos avançada, embora a idade para início da vida reprodutiva tenha sido postergada de forma discreta, mas suficiente para alongar um pouco a adolescência das mulheres. No Brasil, a transição demográfica se dá em três décadas, de 1965 a 1995, porém sem políticas públicas para o planejamento familiar. As mulheres iniciam a vida sexual pré-conjugal precocemente, sem a utilização de métodos contraceptivos, aumentando a proporção de gravidez na adolescência. Os métodos só passam a ser utilizados após uma ou mais gestações, e a esterilização precoce é utilizada como método contraceptivo. Os países ocidentais passaram por uma mudança na instituição antiga do matrimônio. Aumentam as uniões informais. A atividade sexual passa a ser indispensável à existência do casal, caso contrário há um comprometimento da estabilidade da união conjugal. As relações sexuais, a partir dos anos 1970, têm ocorrido cada vez mais no início dos relacionamentos, constituindo etapa inicial para a criação de laços, que ocorrem de maneira cada vez mais gradual. A centralidade da sexualidade nas relações conjugais ampliou a prática sexual para além do coito propriamente dito (BOZON, 2004, p. 46).

Na sexologia contemporânea, cujos expoentes são Kinsey e Master, e Johnson, o tema da normalidade sexual, preocupação da sexologia do século XIX, é substituído pela questão do prazer e do orgasmo, principalmente feminino. Master e Johnson afirmam ser a união através do prazer a própria base do casamento. Outro aspecto da sexualidade contemporânea consiste em que, embora existam normas sociais reguladoras do exercício da sexualidade, estas não são mais absolutas, religiosas ou de uma comunidade. Essas normas vão se referir à conjuntura sanitária e são transmitidas pela escola ou grupo social, e menos pela família; são cada vez mais flexíveis e evolutivas, acompanhando o processo de individualização

dos comportamentos. Cresce a autonomia das mulheres na vida social e no casamento, sendo que a possibilidade de romper um relacionamento insatisfatório aumenta a exigência em relação ao cônjuge (BOZON, 2004, p. 51).

Segundo Bozon (2004, p. 58), existem dois discursos a respeito das mudanças sociais contemporâneas: um conservador, que aponta para a tirania do prazer, permissividade, promiscuidade e desvirilização dos homens, devido à maior autonomia da mulher, e um libertário, que comemora o direito ao prazer, a liberação das minorias sexuais, a igualdade entre os sexos e um acesso à contracepção. Porém, as transformações sexuais a partir da década de 1960 são decorrentes de mudanças sociais alheias à sexualidade, como o acesso à educação e a participação das mulheres no mercado de trabalho. Por outro lado, as transformações das relações sociais pela sexualidade não constituem exatamente um relaxamento dos controles sociais, mas uma interiorização dos mesmos.

3.1.9 Sexualidade e relações sociais

Feita essa apresentação sobre as transformações da sexualidade e a emergência da subjetividade contemporânea, é importante tecer algumas considerações sobre sexualidade e relações sociais. As interações sexuais não se tornaram livres, embora estejam cada vez menos sujeitas a normas fixadas. A estruturação do que é possível e do que é transgressão em matéria de sexualidade se dá nas relações de gênero, entre classes sociais e entre grupos culturais ou étnicos. Uma característica do ciclo de vida sexual contemporâneo é o alongamento do tempo de atividade sexual dos indivíduos (BOZON, 2004, p. 61). Todavia, a idade madura na mulher é vista de forma mais preconceituosa, pois o ideal de juventude é mais exigido dela, e sua “permissão” para a vida sexual ativa diz respeito à sua aparência. Como observa Perrot (2015, p. 49), “a mulher é, antes de tudo uma imagem”, e a beleza é um capital na conquista amorosa. No entanto, a troca amorosa é desigual. O homem se reserva o papel de sedutor ativo, e a mulher, o de objeto da sedução. “Ninguém tem o direito de ser feia. A estética é uma ética.” (PERROT, 2015, p. 50).

A passagem da adolescência para a juventude se dá através de uma maior autonomia sexual, pelo exercício da sexualidade genital. A autonomia sexual precede a social. A educação sexual da juventude passa a ser uma preocupação

social e, da informalidade das informações, passa a uma literatura especializada (BOZON, 2004, p. 66). No entanto, no nosso entender, a educação sexual tem sido desenvolvida de forma reducionista. O foco concentra-se no “medo” dos inconvenientes da sexualidade, do ponto de vista biológico (DST e gravidez indesejada), relegando-se os aspectos psicológicos e relacionais da sexualidade a um segundo plano, quiçá até omitindo-se essa esfera. A educação sexual fica restrita ao campo biológico, numa dissociação entre afetividade e sexualidade. No entanto, a afetividade é parte integrante da sexualidade humana. Esta não se limita a um encontro genital, como anteriormente afirmado, mas envolve aspectos cognitivos que incluem a relacionalidade. Também não tem sido feita a abordagem da responsabilidade social que envolve o relacionamento sexual, uma vez que nenhum método contraceptivo é cem por cento eficaz na prevenção da gestação. O exercício da sexualidade é entendido apenas no seu aspecto de ludicidade, com a consequente possibilidade de a geração de uma nova vida tornar-se uma gravidez indesejada.

A sexualidade contemporânea permitiu uma aproximação das experiências sexuais de homens e mulheres. O controle estrito sobre a sexualidade juvenil feminina é relaxado, e as mulheres passam a ter uma vida sexual pré-conjugal, experiência apenas permitida aos homens, nas décadas de 1950 e 1960. A passividade feminina deixa de ser um valor, e a satisfação sexual da mulher aumenta. O número de pessoas que consideram as necessidades sexuais femininas e masculinas idênticas tem aumentado. Essa mudança de cenário é menor nos países de cultura latina. Contribuíram para esse processo os movimentos feministas, possibilitados pela politização da sexualidade nos anos 1960, que propiciaram o debate sobre o funcionamento da família patriarcal e o direito de dispor do seu próprio corpo, expressando uma “reivindicação radical de autonomia e de igualdade nas relações com os homens” (BOZON, 2004, p. 85).

Não obstante as transformações sociais, a mulher tem conquistado um lugar no espaço social de maneira tímida. O acesso ao mercado de trabalho ainda é desigual, assim como também é desigual a remuneração econômica, quando comparada aos homens. Também se dá de forma discreta o seu acesso a cargos de liderança e à vida política. No âmbito doméstico, a mulher ainda se submete ao domínio masculino, que se reflete na repartição desigual de tarefas, isso quando não assume os encargos domésticos sozinha, mesmo contribuindo para o orçamento

familiar ou sendo a principal provedora deste. A responsabilidade com os filhos recai quase que exclusivamente sobre a mulher: deveres escolares, idas ao médico, entre outras atribuições, de maneira que ela se vê dividida entre as obrigações do trabalho e do lar. Também é importante ressaltar que as conquistas sociais femininas são bastante desiguais entre as diversas culturas. A discriminação e a opressão da mulher ainda se fazem de maneira escandalosa, em grande parte nos países de cultura muçulmana, onde as relações entre homens e mulheres são, em geral, extremamente desiguais. A violência contra a mulher, seja física, psíquica ou sexual, ainda é presente mesmo nas sociedades ocidentais, em diferentes graus, o que denota uma visão do feminino como inferior e, quiçá, sub-humano. E essa violência foi e, de certa maneira ainda o é, tolerada tanto social quanto juridicamente. A mudança dos códigos penais da América Latina, com a penalização da violência de gênero, é recente. No entanto, o combate à violência contra a mulher ainda encontra dificuldade na aplicação da legislação, que é frequentemente ignorada. No Brasil, a Lei Maria da Penha (nº 11.340) e a recente lei n. 13.104, conhecida como Lei do Femicídio, encontram grande resistência na sua aplicação. A Lei Maria da Penha (BRASIL, 2006), na sua introdução, resume seus objetivos:

Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências.

A lei nº 13.104 (BRASIL, 2015, [s.p.]) de 9 de março de 2015 “altera o art. 121 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 – Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 1º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos”. Define feminicídio como homicídio qualificado, praticado “contra a mulher por razões da condição de sexo feminino”, no parágrafo 2 do artigo 121, inciso VI. No parágrafo 2º - A, afirma que “Considera-se que há razões de condição de sexo feminino quando o crime envolve: I – violência doméstica e familiar; II – menosprezo ou discriminação à condição de mulher”.

Segundo Jackson (1996), desde a década de 1970, as feministas radicais afirmam que as categorias sociais são construtos culturais. Elas diferem das feministas pós-estruturalistas em um ponto crucial. As últimas veem dentro das categorias sociais algo de fluido, de movimento, constantemente contestado e renegociado, e as materialistas, embora admitindo que essas categorias podem e devem ser combatidas, acreditam que elas são enraizadas nas práticas sociais e nas desigualdades estruturais, que fazem parte do tecido social. As feministas materialistas na França são uma forma de feminismo radical a partir de 1970. São representantes desses grupos, entre outras, Claude Mathieu e Nicole Guillaumin, que veiculam suas convicções através da revista *Questions Féministes*. Para elas, as relações entre homem e mulher são relações de classe, de maneira que a divisão em gênero não resulta da natureza, mas de estruturas econômicas e sociais. A dominação patriarcal não se origina em uma diferença pré-existente entre os sexos, ao contrário, a divisão em gêneros resulta da dominação patriarcal. Como consequência, em uma sociedade não patriarcal, não deve existir diferença entre homens e mulheres, nem entre hetero e homossexuais. A identidade sexual não dependeria mais do sexo biológico. Também alguns movimentos feministas com tendência à radicalização, em especial movimentos de lésbicas, alegam que a penetração na relação heterossexual é uma submissão simbólica e que a única forma de libertação seria a recusa de qualquer tipo de relação sexual com um homem. Outras feministas admitem outras formas de relacionamento heterossexual, excetuando-se a penetração.

Em nosso entender, é interessante salientar a visão hedonista da sexualidade, desvinculada da afetividade, nesse contexto. O outro não é uma pessoa com quem me relaciono, mas um objeto de prazer. Ignorar o papel reprodutivo biológico é uma visão tão redutiva da sexualidade, como vinculá-la exclusivamente à procriação, da mesma forma que ignorar sua dimensão relacional é rebaixar a sexualidade humana, reduzindo-a à genitalidade exclusiva. A concepção sociológica de gênero e biologia como construtos sociais, concebendo a biologia como uma sistematização cognitiva, é a base para a Ideologia de gênero, a qual tem por premissa que o que é considerado como características masculinas e femininas são construções sociais e culturais. Essa concepção tem, por alguns de seus fundamentos, fatores econômicos. Segundo Turner (2008, p. 60), a discussão que se refere à natureza das mulheres na sociedade contemporânea decorre da

transformação do papel social destas, efeito da reorganização do capitalismo. O controle social da sexualidade da mulher, requerido pelo processo econômico do feudalismo e centrado na posse da terra, não é necessário ao capitalismo tardio, que não depende da família nuclear. Conforme ele afirma:

Não é inconcebível que o capitalismo futuramente deixe de ser uma sociedade em que há sexos definidos. A engenharia genética sem dúvida torna tecnicamente possível a existência desse desfecho. O que o capitalismo contemporâneo efetivamente requer é a segurança da produção, uma tecnologia de consumo e a legitimação comercial do desejo. A diferenciação dos corpos conforme o sexo passa a ser cada vez mais irrelevante para essas três condições (TURNER, 2008, p. 60).

As pesquisas realizadas em diferentes países mostram uma assimetria dos papéis feminino e masculino na sexualidade. O número de parceiros sexuais é maior entre os homens. As experiências múltiplas são socialmente melhor aceitas em relação aos homens. Quando a questão se refere ao número de pessoas por quem se apaixonaram, não há grandes diferenças entre os dois sexos. A motivação para o início da atividade sexual também difere entre homens e mulheres. Elas declaram o envolvimento emocional como fator importante, enquanto para os homens isso não é necessário. Na França, dois terços dos homens aceitam sexo sem amor, contra apenas um terço das mulheres (BOZON, 2004, p. 87). É interessante notar que, em detrimento de toda a pretensa autonomia conquistada pela mulher, a simbologia na sexualidade ainda atribui a ela um papel passivo em relação ao homem, sujeito ativo, detentor do poder na relação.

O desejo sexual da mulher continua a ser ignorado. Uma psicologia fundamentada pela divisão das emoções segundo o sexo reforça as diferenças, contribuindo para a naturalização das relações de gênero (BOZON, 2004, p. 95). A pretensa frigidez feminina, em que se acreditava que a mulher não sentisse desejo sexual ou prazer no ato sexual, largamente difundida a partir do século XVIII (PERROT, 2015, p. 65), ainda permanece como um mito em inúmeras culturas. Mesmo na cultura ocidental, o mito de que a mulher sente menos desejo sexual do que o homem ainda impera e é usado para justificar a continência feminina e a liberação e legitimação da sexualidade masculina. Bozon (2004, p. 151) afirma que as mudanças no que se refere à sexualidade no século XX não caracterizam uma “revolução sexual”, na medida em que não é um acontecimento desvinculado, sendo

que o que houve foi a substituição de controles externos aos indivíduos por controles internos. As transformações nos cenários culturais se dão em uma história social longa, responsável por um inconsciente social da sexualidade de transformação lenta, apresentando traços universais aliados a características locais.

Mesmo que as injúrias sexuais não sejam universais, o fato de acusar os homens de prestarem-se à homossexualidade passiva ou serem impotentes (ou seja, de não serem homens) e as mulheres de serem “fáceis” ou “venais” é tão comum em todas as culturas – mesmo em países reputados como liberais – que é preciso ver nisto uma das grandes constantes do inconsciente social da sexualidade: ele chama cada um ao seu lugar na ordem dos sexos (BOZON, 2004, p. 153).

Podemos, então, nos questionar, se houve o fim do patriarcado, uma vez que, como afirmou o autor, concepções do masculino e feminino revelam ranços das atitudes patriarcais em relação à sexualidade, e essas concepções são comuns em quase todas as culturas, ao que Bozon (2004, p. 153) denomina como “grandes constantes do inconsciente social”. Outra questão importante para se compreenderem as concepções de sexualidade da sociedade contemporânea é entender a relação do patriarcado com o capitalismo. Turner (2008, p. 189) afirma que a transformação da natureza da unidade doméstica exigida pela economia capitalista debilita o poder patriarcal, e a transição do início do capitalismo para sua fase tardia é mais significativa nessa transformação do que a transição do feudalismo para o capitalismo. Tanto para a ideologia weberiana quanto para o marxismo, o individualismo, produto do capitalismo, é danoso para o absolutismo patriarcal. O capitalismo e o patriarcado são incompatíveis. Conforme Parsons (1951, p. 323), os processos de mudança dos sistemas sociais se dão em uma interdependência de uma pluralidade de variáveis. É o que ele denomina de concepção da pluralidade de possíveis origens da mudança, entendendo que a mudança pode ter origem em qualquer parte do sistema social descrito em termos estruturais ou em termos de variáveis, e as relações de interdependência são tais que as partes não podem ser fontes independentes do impulso à mudança. Analisando o trabalho de Parsons, Turner (2014, p. 201) afirma que em muitos sentidos, há uma incompatibilidade entre o capitalismo e o patriarcado. “O declínio do lar como unidade produtiva, o crescimento do individualismo, o aparecimento de valores universalistas e a divisão do trabalho debilitam o patriarcado tradicional” (p.

201). Turner (p. 202) afirma que o enfraquecimento do patriarcado deveria abalar a dominação sobre as mulheres, mas, analisando a sociologia weberiana, percebe-se que isso não ocorre, devido à longa duração histórica dessa dominação, agravada pela legislação estatal para o matrimônio, propiciando a subordinação feminina contemporânea.

Segundo Weber (2004, p. 234), a estrutura patriarcal da dominação é o princípio estrutural pré-burocrático mais importante e se fundamenta em relações de piedade rigorosamente pessoais. A autoridade é exercida pelo chefe da comunidade doméstica. Tanto a dominação burocrática do sistema capitalista quanto a patriarcal têm por base normas orientadoras, mas enquanto na primeira as normas emergem da lei, criadas de forma racional, na segunda elas se originam na tradição. Na dominação burocrática, a norma legitima a autoridade do detentor do poder, enquanto na dominação patriarcal é a submissão pessoal ao detentor do poder que legitima as normas. Assim, a superioridade normal da energia física e psíquica do homem justifica a submissão da mulher à autoridade doméstica. A dominação patrimonial se origina na comunidade doméstica, o *oikós*, quando ocorre a descentralização desta pela concessão de terra aos filhos e dependentes, o que ocasiona uma debilitação interna do poder doméstico pleno. Para Weber, como o patriarcado foi a estrutura política com base econômica no lar, a dissolução dele pelo capitalismo abala a estrutura patriarcal. Por um lado, afirma Turner (2008, p. 199), o lar não é mais uma unidade de produção, sendo substituído pela empresa, por outro lado, o declínio do patriarcado é limitado pelo fato de continuar a ser uma unidade de consumo. Também continua a ser uma unidade em que as mulheres se dedicam à reprodução, sendo excluídas do domínio público.

A teoria feminista sobre o patriarcado difere da de Weber. O argumento feminista é de que o capitalismo separou o lar e a economia quando este deixou de ser uma unidade de produção. Embora no capitalismo o lar tenha deixado de ser uma unidade de produção, o patriarcado se manteve. Kuhn e Wolpe (1978, [s.p.]) se referem à teoria feminista marxista, como estando ainda na infância, por considerar a problemática da opressão feminina apenas em termos de modos de produção, sem atentar que é também um problema de relação entre classes. Outro ponto que problematiza a relação entre a opressão feminina e o modo de produção é o caráter aparentemente trans-histórico da opressão feminina, que se confronta constantemente com a situação das mulheres. Turner (2014, p. 203) contra

argumenta afirmando que o modelo de lar proposto pela teoria feminista era importante para a fase inicial do capitalismo, mas não para o capitalismo tardio. O capitalismo se serviu da mão de obra feminina para a indústria, o que desempenhou papel relevante na conscientização feminina. Turner (2014, p. 204) afirma que, “ao industrializar as mulheres, o capitalismo também as radicalizou”. O argumento feminista depende em parte do papel reprodutivo da mulher no âmbito da família, mas a maioria das sociedades capitalistas no pós-guerra se serviu de trabalhadores migrantes, levando a crer que a mão de obra do capitalismo não dependia necessariamente das mulheres locais. O lar na sociedade capitalista passou por várias transformações. Na fase inicial do capitalismo, a família era uma unidade de consumo. No século XX, com o ingresso das mulheres no mercado de trabalho, elas passaram a sofrer dupla exploração: má remuneração como trabalhadoras e produtoras não pagas no lar. Embora a cidadania feminina seja de “segunda classe”, devido às discriminações no trabalho, ao sexismo e aos papéis profissionais subalternos, as mulheres contam com recursos legais, políticos e ideológicos para enfrentar essa discriminação. O patriarcado como ideologia é uma reação defensiva dos homens que se sentem ameaçados pelas conquistas sociais femininas. Embora o patriarcado institucionalizado tenha sido banido da maioria das sociedades capitalistas industriais, ele deixou atrás de si uma cultura de crenças discriminatórias e paternalistas, que pressupõe a inferioridade da mulher. A isso se dá o nome de patrismo, que é equivalente ao racismo, uma vez que essas crenças e práticas não têm sustentação sistemática da lei e da política. O patrismo defensivo e o feminismo ofensivo são os estopins do conflito sexual.

3.2 O feminismo e a relação entre os sexos: um pouco de história

O movimento das mulheres nos anos 1970 foi possível graças ao discurso da identidade coletiva para a qual contribuiu a documentação da realidade histórica das mulheres. Esse discurso permitiu o compartilhamento de uma experiência feminina, não obstante as diferenças sociais, possibilitando a luta pela emancipação. Tal movimento revelou as mulheres como categoria social separada, possível de ser definida, não como uma coleção de pessoas biologicamente similares, esperando serem definidas pelo movimento, mas, antes, serem mobilizadas. A história das

mulheres revelou a existência da categoria “mulheres”, anterior ao movimento contemporâneo (SCOTT, 1992, p. 83).

O feminismo é plural e variado, apresentando como característica a fragilidade de sua organização, o que faz com que tenha poucos dados do ponto de vista da historiografia (PERROT, 2015, p. 153). Embora seja um movimento internacional, apresenta características particulares, regionais e nacionais (SCOTT, 1992, p. 67). Os movimentos feministas mais coletivos e organizados se deram a partir do século XVIII. Existem três textos fundadores praticamente simultâneos: *De l'admission des femmes au droit de cité*, de Condorcet em 1790 ; a *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne*, de Olympe de Gouges em 1791 ; e *A vindication of Rights of Woman*, de Mary Wollstonecraft em 1792. O movimento feminista agia em ondas, em movimentos súbitos, de forma intermitente, sincopada, porque não tinha por base organizações estáveis capazes de capitalizá-lo. Não era um partido, e sim um movimento, eventualmente se apoiando em personalidades, grupos efêmeros ou associações frágeis. Uma das causas disso era a ausência de locais próprios: em 1848 as reuniões se davam nas casas. No entanto, adquire consistência, e, no século XX, florescem as associações pelo “direito de sufrágio”, pelo apoio a mulheres diplomadas (AFDU – Association Française du Développement Urbain), as “ligas” e os “conselhos”. Em 1888, em Washington é fundado o Conselho Internacional de Mulheres (CIF), em 1901 surge o Conselho Francês (CNFF) e em 1914 já existem 28 conselhos nacionais na França (PERROT, 2015, p. 154).

As primeiras ações feministas consistiram em abaixo-assinados. Seguiram-se manifestos, livros e jornais. Os manifestos reivindicavam a paridade entre os sexos ou o direito ao aborto, sendo que o pioneiro foi o das 363 “salopes”, publicado na revista *Le Nouvel Observateur*. Esses escritos acompanham as revoluções de 1830 a 1848. O feminismo age através de manifestações públicas, sendo a mais célebre a encabeçada por Josephine Butler contra a prostituição em 1885. As feministas se apossavam da rua proibida, em manifestações com ares de cortejos, levando estandartes com cartazes contendo *slogans*, defendendo o direito ao voto. Nos anos de 1971 a 1975, ocorre a primeira manifestação de “massas”, em que o Movimento de Liberação das Mulheres as coloca na rua, de Berlim a Paris, em todo o mundo ocidental e em Tóquio. As manifestações das mulheres nunca foram violentas no sentido estrito da palavra, mas a sua presença na rua, agindo em causa própria, já é sentida como subversiva e violenta. Inicialmente as feministas pertenciam à

burguesia ou aristocracia, e depois se juntaram a elas o movimento das operárias adeptas do feminismo, não sem resistência, uma vez que o feminismo era tido como um movimento burguês limitado às intelectuais, professoras, advogadas, jornalistas e escritoras. O feminismo também age por alianças diversas, entre elas, com o liberalismo e o socialismo. Com o liberalismo, era visto como um prolongamento das liberdades, por exemplo, com o texto considerado clássico de Stuart Mill, intitulado *The Subjection of Women* em 1869. Com o socialismo, a tentativa de subordinar a luta dos sexos à luta de classes não obteve êxito, diante de um proletariado bastante másculo (PERROT, 2015, p. 155).

Inúmeras feministas advieram do protestantismo e, embora houvesse o feminismo católico, a doutrina da Igreja a respeito da contracepção, do clero e da função das mulheres, não a tornava acessível às reivindicações do movimento. O neomalthusianismo dividiu as feministas num grupo que reivindicava o controle da natalidade e em outro que evitava abordar as questões da sexualidade. De maneira geral, há aliança entre feminismo, modernidade e democracia (PERROT, 2015, p. 158).

A ação do feminismo é uma sucessão de ondas. No século XIX, a luta pela igualdade dos sexos; na segunda metade do século XX, principalmente a partir de 1970, a luta pela “liberação” das mulheres – Women’s Lib, MLF (Mouvement de libération des femmes) – e eventualmente pela igualdade na diferença. As bandeiras do feminismo diziam respeito ao corpo feminino, ao prazer, ao sexo, à amizade e ao amor entre as mulheres, à fraternidade e à homossexualidade, além do direito ao saber, uma vez que este comanda tudo: emancipação, promoção, trabalho, criação e prazer. O direito ao trabalho, ao salário, e a obtenção dos direitos civis foram outras bandeiras, sendo que esta última constituiu uma terceira frente, que tinha por obstáculo o Direito. A *Common Law* colocava as mulheres casadas na dependência absoluta de seus maridos, inclusive em relação aos seus bens e salários. Tanto na Inglaterra quanto na França, as mulheres lutaram pela gestão de seus próprios bens, direito ao divórcio, ao trabalho, reconhecimento da autoridade parental conjunta e pelo sobrenome. A igualdade civil é a chave do estatuto individual da mulher. Os direitos políticos comportavam o sufrágio, a representação e o governo (PERROT, 2015, p. 159). Segundo Marshall (1963, p. 63), os direitos civis, políticos e sociais são os três tipos básicos de direitos de cidadania. Os direitos civis dizem respeito à conquista da liberdade pessoal, de pensamento e fé, a liberdade da

palavra, o direito à propriedade, a contrair contratos válidos e à justiça. Os direitos políticos englobam o direito ao voto e ao acesso a cargos públicos. Os sociais dizem respeito ao direito à segurança e bem-estar econômico, e à participação na herança social, vivendo a vida de um ser civilizado.

Em 1920 surge no Brasil o movimento das Suffragettes, que mantinha comunicação com as líderes do movimento internacional. O movimento das Suffragettes era constituído por médicas, dentistas, advogadas, escritoras, escultoras, poetisas, pintoras, engenheiras civis, cientistas, funcionárias públicas, parentes de políticos da alta elite, independentes de qualquer partido político que militava pelo direito ao voto feminino, mas é alvo de ataques da imprensa, que as taxava de histéricas, pertencentes a um terceiro sexo, carentes do charme feminino. A Semana de Arte Moderna, em 1922, propiciou uma mudança cultural favorável às mulheres que, no entanto, restringia-se às intelectuais e das classes abastadas. Os movimentos urbanos dos anos 1920 e 1930 não alteravam a estrutura da sociedade e da família, porque, por partirem de mulheres da classe alta, reiteravam a política conservadora da época. Surgem publicações que reafirmam não ser a política o lugar próprio da mulher, e sim o lar. Bertha Lutz, nascida em São Paulo em 1894, após sete anos de estudo na Europa, conclama as Sufragettes brasileiras a assumirem responsabilidades políticas. Surge a Liga Nacional de Mulheres Eleitoras, que recebe apoio do *Pan American Womens's International Committee*. Em 1922, é fundada a Federação Brasileira para o Progresso Feminino, filiada à *International Woman Suffrage Alliance*, impulsionando o movimento pela conquista do voto feminino, mas este só viria em 1932, por decreto do então presidente Getúlio Vargas (AVELAR, 2001, p. 18).

As reivindicações feministas nos anos 1930 diziam respeito aos interesses das mulheres trabalhadoras, educação em colégios mistos, mudança na legislação, que considerava a mulher casada incapaz, e a emancipação econômica das mulheres. Nos anos 1970 e 1980, líderes feministas saíram das universidades, dos movimentos de base da Igreja católica, do Partido Comunista Brasileiro, muito embora os partidos permanecessem fechados às representações femininas entre 1974 e 1985 (AVELAR, 2001, p. 20).

Grande parte do ativismo feminino no Brasil diluiu-se diante dos problemas sociais na década de 1990. Ficaram comprometidos os direitos das mulheres, sua cidadania, as organizações femininas e outras formas de ativismo. Isso não

acontece em países da Europa, particularmente Escandinávia, Noruega, Suécia e Dinamarca. Cidadania para as mulheres significava sua maior presença nas instituições políticas formais e em toda sorte de ativismo, movimentos sociais, associações voluntárias, negociações corporativas centralizadas e outros. Alguns países, como a Alemanha, adotam o sistema de quotas para aumentar a representação política das mulheres. À medida que o feminismo vai se construindo como ideologia, em que cada mulher se reconhece passiva das mesmas situações de opressão social, a identidade coletiva se torna mais densa (AVELAR, 2001, p. 22). A situação de opressão, segundo Young (2000, p. 156), ocorre quando os membros de um grupo vivenciam situações, como serem excluídos das atividades sociais maiores ou marginalizados, terem o benefício de seu trabalho e energia canalizados para outros sem que haja reciprocidade, terem sua autonomia diminuída, vivendo ou trabalhando sob autoridade dos outros, sofrerem violência e serem impedidos de expressar suas vivências e perspectivas. Essas situações só poderão ser superadas com a estruturação de identidades coletivas que propiciem a luta contra tais condições. As injustiças estruturais que produzem a opressão têm sua origem no fator econômico, portanto processos e instituições estatais são necessários para minar tais situações e promover o autodesenvolvimento. Um grupo social estruturado coletivamente permite que cada um se identifique com o outro, pelo reconhecimento de uma história comum, e descubra que só poderá superar a situação de opressão em unidade com seus pares. Essa consciência da opressão derruba o mito da cidadania universal na democracia, uma vez que nem todos desfrutam dessa cidadania plenamente. Nesse sentido a luta feminista se identifica com a luta pela democratização da sociedade e é idêntica à de qualquer outro grupo marginalizado.

Enfim, os estudos que se referem à participação das mulheres na vida política, no início do século XX, destacam como aspectos importantes as mudanças sociais, culturais e políticas da sociedade, as quais abalaram estruturas seculares que sustentavam a dominação masculina. São elas o surgimento de novos tipos de famílias, a ruptura de padrões familiares patriarcais, mudanças no modo de produção no que se refere ao trabalho e o amadurecimento de uma consciência feminista. No caso do Brasil, devem ser levadas em conta as razões do lento processo de mudanças políticas no país, particularmente no campo dos direitos de

cidadania, ao se fazerem análises sobre as mulheres na política (AVELAR, 2001, p. 11).

Nos EUA, o feminismo ressurgiu nos anos 1960, estimulado em parte pelo movimento dos Direitos Civis e pelas políticas governamentais pró-mulheres, para ir ao encontro da expansão econômica. O feminismo assumiu uma identidade coletiva em prol da igualdade, do fim da invisibilidade, da submissão e pelo controle feminino sobre seus corpos e suas vidas. Abre-se um espaço para o recrutamento de mulheres na academia, e as feministas passam a reivindicar mais recursos para as mulheres, denunciando a persistência de desigualdade, uma vez que os preconceitos continuavam existindo nos meios acadêmicos, independentemente das credenciais femininas. As mulheres formavam facções nas associações das disciplinas acadêmicas para exigir uma maior representação nelas, nas reuniões de intelectuais, igualdade salarial com os homens e fim da discriminação nos contratos, títulos e promoções. Essa nova identidade coletiva na academia revelava uma experiência partilhada de discriminação e admitia serem as historiadoras um grupo com necessidades e interesses particulares, que não poderia subordinar-se à categoria geral dos historiadores. Em 1970, um comitê criado pela Associação Histórica Americana, da qual participavam intelectuais feministas, publica um relatório denunciando a condição inferior das mulheres (SCOTT, 1992, p. 67).

É inegável o papel do feminismo nas conquistas das mulheres e na sua emancipação, embora, a nosso ver, muito precise ser feito. Um olhar para a realidade feminina na sociedade hodierna, feito sucintamente neste subcapítulo, mostra o quanto ainda se deve caminhar na conquista do respeito às mulheres e à igualdade dos sexos. Podemos nos interrogar se a radicalidade que muitas vezes denota a luta feminista é necessária ou perniciosa, porém os movimentos contraculturais tendem a ter seu início marcado pela agressividade, caminhando progressivamente para uma moderação no seu discurso e práxis.

Conforme já afirmado, não se pode falar de um feminismo de pensamento homogêneo. Algumas correntes afirmam que a mulher só vai se libertar do jugo masculino, libertando-se da maternidade. Alguns movimentos feministas defendem que a mulher priorize as práticas sexuais alternativas, ditas preliminares à penetração, e que dizem respeito ao prazer da mulher, desconsiderando como ato sexual por excelência a penetração, afirmando-a como um ato entre outros, que não precisaria estar presente em todas as relações sexuais. Um pensamento mais

radical, em especial entre algumas lésbicas americanas e britânicas, prega que a mulher não tenha com o homem qualquer relacionamento físico, e o exercício da sexualidade se dê somente entre mulheres, uma vez que consideram a penetração uma forma de violência, submissão simbólica e posse do masculino sobre o feminino (BOZON, 2004, p. 86). Surgem duas correntes sociológicas: uma que nega inclusive a diferença biológica entre os sexos, atribuindo tudo a um construto social, e outra que mantém a biologia como fundamentação da identidade, sem negar a interferência cultural. Os que defendem que a identidade feminina ou masculina é apenas um construto social, alegam que a própria sexualidade é uma opção (JACKSON, 1996).

A questão do gênero fragmentou a concepção do que é ser mulher, uma vez que prevê várias diferenças, como classe, raça, etnia e sexualidade. Disso decorre a indagação do que constitui o campo comum em que as feministas possam articular uma ação coletiva coerente. “Será que há uma identidade comum para as mulheres e será que há uma história delas que podemos escrever?” (SCOTT, 1992, p. 89). Essa visão fragmentada do pós-estruturalismo tornou polêmica a história das mulheres, uma vez que nega o que defina “mulher”, fato que foi considerado por alguns grupos feministas como um empecilho (p. 89).

A nosso ver o problema não é a negação das diferenças, mas uma dificuldade da sociedade hodierna em aceitá-las e respeitá-las. Criam-se estereótipos a que todos devem se adequar, e quem não o fizer se torna excluído. A grande característica da sociedade hodierna, a nosso ver, é a capacidade de excluir. A exclusão social é a marca da sociedade mercadológica. Dentro dessa linha, o diferente não pode ser aceito. Cria-se um padrão do que é normal e aceitável dentro de uma visão utilitarista, na qual o fraco não é aceito. Nessa óptica, a mulher para ser respeitada, deve despir-se de sua “fragilidade” biológica e tornar-se similar a um homem. Dizer que a mulher só vai se igualar ao homem, se negar sua biologia, sua psicologia, despir-se de seus atributos femininos, enfim, travestir-se do masculino, é afirmar que, sendo o que é, ela é inferior, e isso é inadmissível. Dito de outra forma, se, para ser igual ao homem, ela precise tornar-se um, está-se admitindo sua inferioridade. A problemática não está nas diferenças, mas na falta de empatia e de respeito. Urge recuperar o respeito humano. Tanto o homem quanto a mulher pertencem à espécie humana, mesmo nas suas diferenças. Não provêm de espécies diferentes, nem descendem de linhagens estranhas. As diferenças não

devem fundamentar a discriminação. A igualdade se dá na diversidade e no respeito a ela. É claro que uma importante parte da identidade é construto social, mas muito mais o é o preconceito. As diferenças biológicas que fundamentam a identidade não podem ser negadas e não devem servir a argumentos discriminatórios. Essas diferenças manifestam-se na anatomia, fisiologia, neurofisiologia. A ciência demonstrou sem dúvidas as diferenças, entre cérebros femininos e masculinos, que concernem à psicologia de cada sexo, sem discrepâncias do grau de Inteligência (PASTERSKI *et al.*, 2005; DELA CRUZ; PEREIRA, 2012; DAMIANI *et al.*, 2005). Lutar para perder a identidade é buscar o fracasso. A luta deve ser pela afirmação da identidade feminina, detentora dos mesmos direitos, do mesmo respeito, do mesmo reconhecimento da igualdade, mesmo na diversidade sexual decorrente da reprodução sexuada da espécie.

3 PERSPECTIVA BIOLÓGICA

*Querem que vos ensine o modo de chegar à ciência verdadeira?
Aquilo que se sabe, saber que se sabe;
aquilo que não se sabe, saber que não se sabe;
na verdade é este o saber.
(Confúcio)*

A reprodução humana é complexa e envolve inúmeros aspectos, uma vez que o ser humano, como já mencionado, é o único animal em que a atividade sexual envolve a afetividade, não se resumindo à genitalidade e ao âmbito reprodutivo instintivo (COSTA; COSTA e SILVA, 2007; DEL CLARO, 2010, p. 100; KREBS; DAVIES, 1996, p. 15). Devemos considerar os aspectos culturais, sócio-históricos, cognitivos entre outros. No entanto, um aspecto que não pode ser desconsiderado é o biológico. Conhecimentos de genética, epigenética e embriologia vão contribuir para a compreensão desse assunto tão complexo. Abordar a questão sob a perspectiva científica na área das ciências biológicas, com seu caráter experimental, vai permitir a obtenção de dados que nos possibilitem refletir sobre a função desempenhada por cada ator social na reprodução humana. Pode-se entender melhor o papel dos genitores, do ser gestado e a relação entre este e a genitora. Os dados da embriologia nos permitirão analisar a autonomia do ser gestado e sua individualidade, esclarecendo se é um prolongamento do corpo da mulher, um órgão desta ou outro indivíduo. Dados da genética nos ajudarão a entender a parentalidade e o papel do pai biológico na formação desse novo ser.

A epigenética estuda como são feitas e desfeitas as ligações químicas reguladoras dos genes, uma vez que estes se apresentam envolvidos por diversas moléculas orgânicas, que a eles se ligam e que, dessa forma, são capazes de alterar seu comportamento, tornando-os mais ou menos ativos. Essas ligações podem ter longas durações e também ser desfeitas. As mudanças epigenéticas podem ocorrer ao acaso, porém, frequentemente acontecem em resposta ao meio ambiente, como alimentação, poluentes e até os intercâmbios sociais, sendo fruto de uma interação entre ambiente e genes (FRANCIS, 2015, p. 9). O entendimento dos fenômenos epigenéticos, notadamente os que ocorrem influenciados pelas relações interpessoais, irão nos ajudar na compreensão dos comportamentos herdados e da persistência destes nas gerações futuras, contribuindo para a reflexão bioética sobre

um dos atores a ser levado em conta na reprodução, qual seja, o ator social no qual se identifica e se inclui a humanidade e sua identidade.

Neste capítulo, portanto, além das questões epigenéticas, são abordados especificamente aspectos biológicos sobre o ser gestado relativos à sua individualidade e parentalidade, os quais fornecerão fundamentos para a discussão de deveres e direitos éticos decorrentes dessas constatações no intuito de enriquecer a reflexão bioética. Não se trata, então, de refletir sobre o início da vida humana, o que já foi feito em trabalho pregresso.³

4.1 Genética, genômica, genoma

A genética, ciência que se inicia em 1900 com a redescoberta do trabalho de Gregor Mendel, como bem explicita Korf (2008, p. 2 e 34), estuda como se dá a transmissão das características biológicas nas sucessivas gerações. Denomina-se genoma o material genético total de um organismo, e genômica, o estudo de sua estrutura e funcionamento (SALZANO, 2004, p. xiii). Quem primeiramente propôs o termo “genoma” foi H. Winckler, em 1920, para designar a totalidade do material genético contido no complemento cromossômico de uma espécie. O termo “genômica” foi proposto em 1986, por Roderick, para descrever os estudos do mapeamento, sequenciamento e análise dos genomas. Genoma humano é a expressão usada para descrever a informação genética total nas células humanas, contida no ácido desoxirribonucleico (DNA), que é responsável pelas informações genéticas relativas a todos os seres vivos. Compreende o DNA nuclear (99,9995%) e o mitocondrial (0,0005%), este último legado pela mãe. Estima-se que o número total de genes no genoma nuclear gire em torno de 26 mil. Uma fração muito grande do genoma humano, e de outros genomas complexos, é constituída por sequências de DNA não codificantes (DNA repetitivo ou não codificador, que não se traduz em proteínas), altamente repetitivas, fato que será explicado com maiores detalhes mais à frente. O genoma nuclear está distribuído nos cromossomos autossômicos e nos cromossomos sexuais com ampla variação na composição das bases, na densidade e dispersão dos genes (STRACHAN; READ, 2010, p. 256; GREGORY, 2005, p. 3). O cromossomo é uma molécula contínua de DNA que contém de dezenas a milhões

³ cf. (SILVA, 2013).

de pares de bases (KORF, 2008, p. 5). Os autossômicos são responsáveis pelas características somáticas (*soma* do grego = corpo), e os sexuais pelas características sexuais (KORF, 2008, p. 35).

A genômica é uma nova ciência e um notório avanço na área da biologia, sendo que hoje se podem determinar com precisão os conteúdos genéticos de um organismo, com a identificação de todos os genes, proteínas e processos biológicos (SIMPSON *et al.*, 2004, p. 1093). O Projeto Genoma visa ao sequenciamento do genoma, e o Projeto Genoma Humano (PGH) consistiu no sequenciamento do genoma humano. Teve início nos anos 1980, possibilitado pelo avanço tecnológico, e decolou em 1990, sob o comando de James Watson, um dos descobridores da estrutura do DNA e ganhador do prêmio Nobel de Medicina em 1962 (DIAS NETO, 2004, p. xli). O genoma humano é complexo, é um sistema dinâmico, em constante monitoramento e autorreparação; sofre mudanças tanto em um único ciclo celular, como durante toda a vida de um indivíduo e ao nível da população e das espécies. O Projeto Genoma Humano decorreu de um esforço internacional para sequenciar o genoma humano, envolvendo novas disciplinas como genômica, proteômica e biologia de sistemas (KORF, 2008, p. 59).

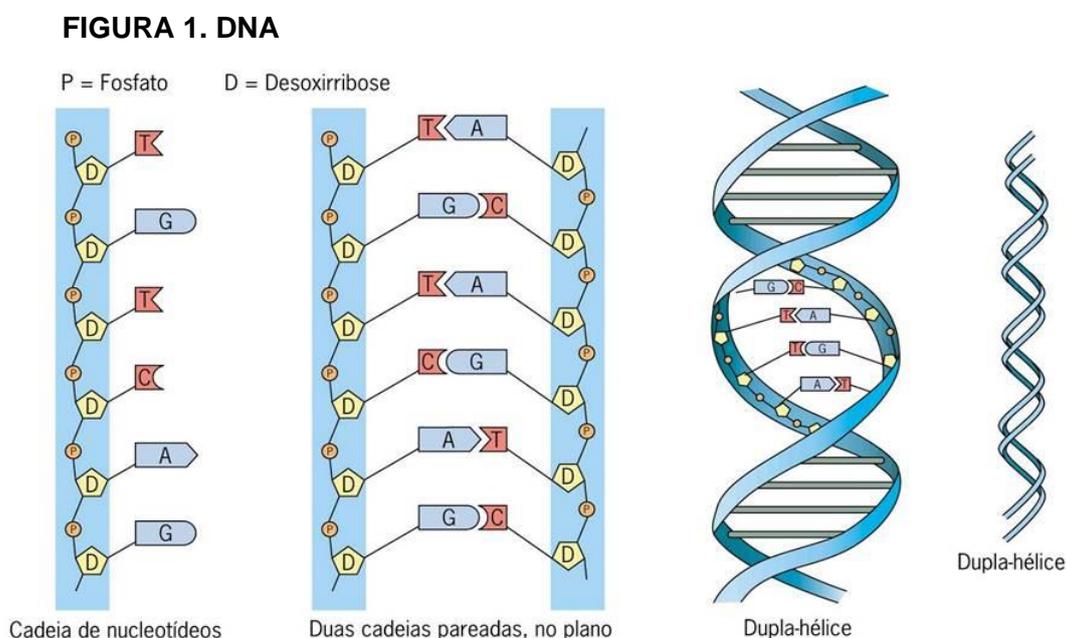
A primeira etapa do sequenciamento do genoma envolve o isolamento do DNA do organismo estudado, armazenando-se os dados em *bibliotecas*, que demoram pelo menos um mês para serem geradas e validadas (SIMPSON; PARRA; PEREZ., 2004. p. 1.094).

Uma biblioteca de DNA é uma coleção de clones obtidos “*in vitro*” contendo fragmentos de DNA (insertos) inseridos em um vetor de clonagem, o qual apresenta os elementos necessários para sua replicação em uma célula hospedeira, geralmente uma bactéria (STAFUZZA, 2010, p. 30).

O fim oficial do projeto genoma humano deu-se em 2003, quando mais de 99% dos 2,9 bilhões de pares de base, que constituem a porção eucromática do genoma humano, estavam sequenciados com uma exatidão superior a 99,9% (PENA, 2004, p. 185; DIAS NETO, 2004, p. xliv; ALHO, 2004, p. 73). A eucromatina é a porção da cromatina que possui genes codificantes, enquanto a heterocromatina constitui sequências repetitivas de DNA não codificantes (LEWIS, 2004, p. 233).

O DNA é responsável pela transmissão das características genéticas e forma um complexo com proteínas, criando uma fibra altamente compacta no núcleo da

célula, denominada cromatina. Consiste em uma dupla hélice açúcar-fosfato com dois filamentos que se mantêm juntos por pontes de hidrogênio entre as bases adenina e timina ou citosina e guanina (KORF, 2008, p. 2). A molécula de açúcar é denominada desoxirribose. Os grupos de açúcar são separados por moléculas de fosfato que formam a espinha dorsal do DNA. As bases, adenina (A), citosina (C), guanina (G) e timina (T), são compostos que se ligam a cada molécula de açúcar de maneira que as bases de uma fita se ligam às bases de outra formando como que o degrau de uma escada. A só pode se ligar a C, e G só pode ser ligado a T, de forma que temos quatro tipos de ligações ou degraus: A-T, T-A, C-G e G-C (FRANCIS, 2015, p. 31) (figura 1).



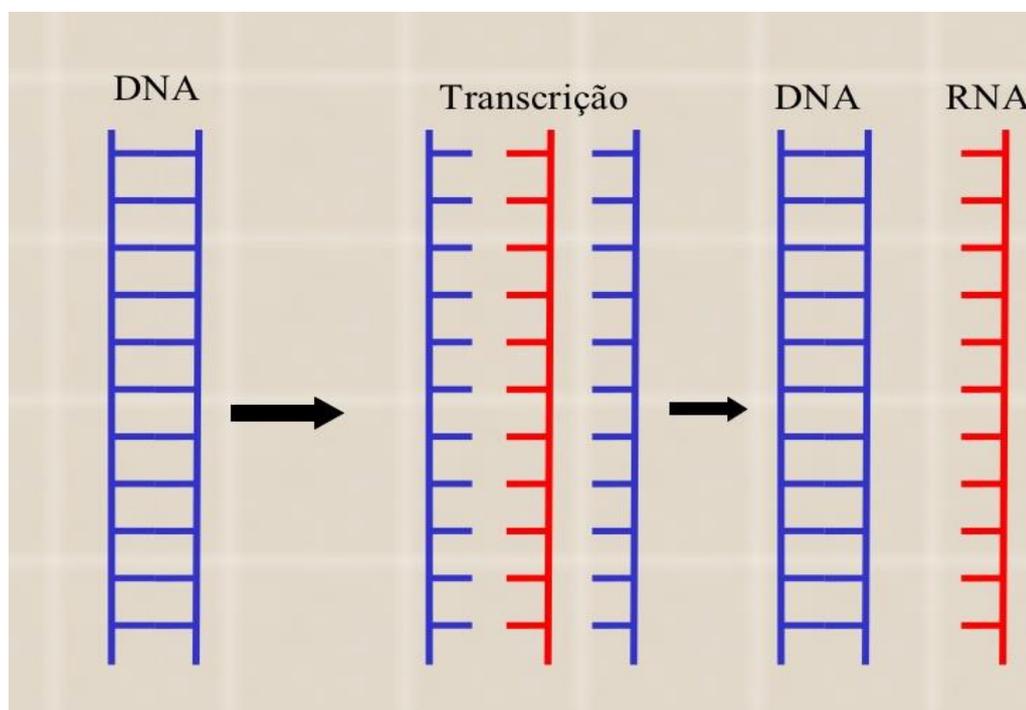
Fonte: Ciência Informativa⁴.

A informação (mensagem) contida na molécula de DNA vai ser transformada em proteínas que são as executoras de função de uma célula. Para tanto, a mensagem codificada no DNA precisa ser lida, o que ocorre devido a uma molécula muito semelhante ao DNA, denominada ácido ribonucleico (RNA) e suas variantes: RNA mensageiro (RNAm), RNA transportador (RNAt) e RNA ribossômico (RNAr). As moléculas de RNA são simples fitas e são sintetizadas a partir de moldes de DNA,

⁴ Trata-se de um *site* de informações mantido por alunos e ex-alunos de graduação e pós-graduação da Universidade de São Paulo (USP/ESALQ), Universidade de Campinas (Unicamp) e Universidade de Brasília (UnB). A imagem acima está disponível em: <<http://cienciainformativa.com.br/wp-content/uploads/2016/01/DNA.jpg>>. Acesso em: 11 nov. 2017.

através de um processo conhecido como “transcrição”, em que a informação genética do DNA é copiada para o RNA mensageiro, o qual será transportado para o citoplasma. A síntese proteica vai ocorrer em organelas denominadas ribossomos, contidas no citoplasma das células (MENCK; SLUYS, 2004, p. 7). Em outras palavras, a síntese proteica se dá em dois estágios. O primeiro se chama transcrição, no qual uma fita da dupla-hélice de DNA serve de modelo para a produção do RNAm. A transcrição, de forma simplificada, é a transferência de informações do DNA para o RNA. No segundo estágio, ocorre a tradução, o RNAm serve de modelo para a criação de uma proteína, ou seja, a sequência de bases do RNAm traduz-se para a sequência de aminoácidos da proteína. Essas primeiras proteínas sintetizadas ainda não são funcionais. São denominadas protoproteínas e precisam ser transformadas em proteínas funcionais, o que se dá por um processo denominado “modificação pós-traducional”. As proteínas resultantes do processo pós-traducional podem ter funções bem diferentes do que se poderia prever, se no processo atuasse apenas a sequência original do DNA (FRANCIS, 2015, p. 33) (figura 2).

FIGURA 2. DNA – TRANSCRIÇÃO

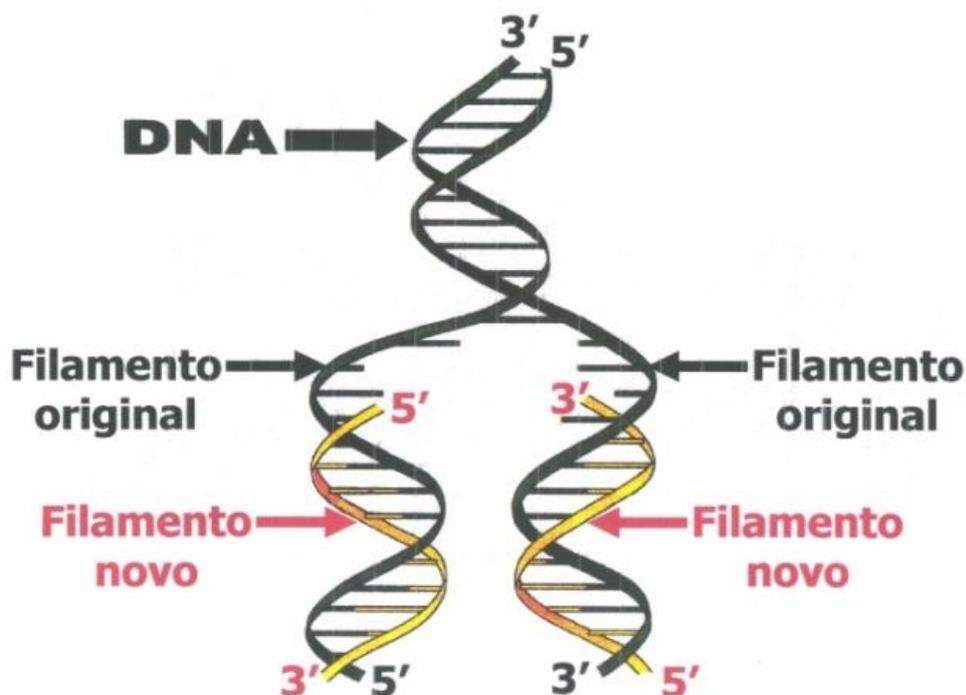


Fonte: In SlideShare⁵.

⁵ Disponível em: <<http://image.slidesharecdn.com/duplisintese-090813080443-phpapp01/95/traduo-sntese-proteica-20-728.jpg?cb=1250150716>>. Acesso em: 14 nov. 2017.

Na replicação do DNA (figura 3), as hélices se separam e ocorre uma cópia de cada uma ao final da qual resultarão duas moléculas de DNA idênticas, que se formaram a partir da primeira. Os genes são sequências de DNA responsáveis pelas características genéticas, sendo que alguns são reprimidos, isto é, não emitem o RNA mensageiro (mRNA) e, portanto, não codificam proteínas. O conhecimento que a biologia tinha sobre genética, no final do século XIX e início do XX, restringia-se à constatação de que o material genético estava contido no núcleo das células e que o DNA era um constituinte químico importante desse material. O papel do DNA na reprodução foi descoberto por Avery e colaboradores, e a elucidação da estrutura ocorreu em 1953, pelas pesquisas de Watson e Crick (KORF, 2008, p. 2).

FIGURA 3. REPLICAÇÃO DO DNA



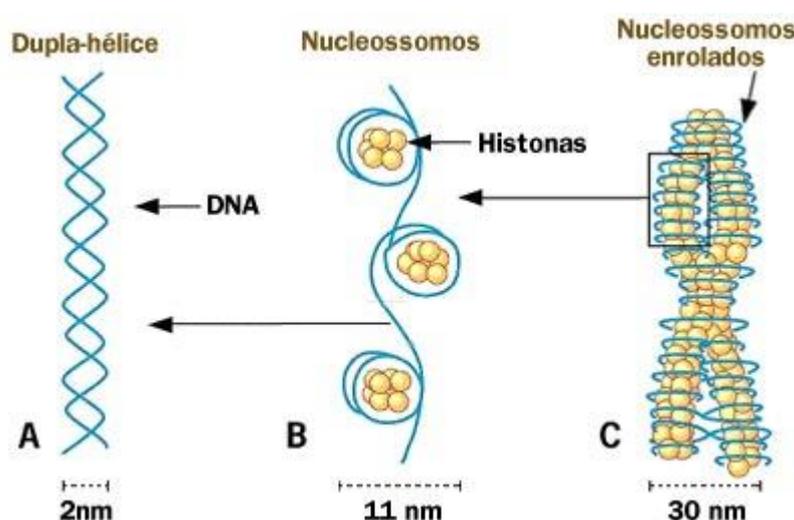
Fonte: Blog do Prof. Djalma Santos⁶: Educação, biologia e afins.

O tamanho total do genoma humano, como já mencionado, possui aproximadamente três bilhões de pares de bases compactadas em 23 pares de cromossomos. Todo o genoma pode ser replicado em horas porque a replicação não se dá de forma linear de uma ponta a outra do DNA, mas de forma simultânea, em múltiplos sítios ao longo do cromossomo (KORF, 2008, p. 5; DIAS NETO, 2004, p.

⁶ Disponível em: <<https://djalmasantos.files.wordpress.com/2010/10/01-novo.jpg>>. Acesso em: 14 nov. 2017.

xlvi; ALHO, 2004, p. 77; LEWIS, 2004, p. 199). A acomodação de todo o genoma em um espaço pequeno requer que o DNA no núcleo de cada célula esteja altamente compactado, de forma que este se une a proteínas denominadas histonas, formando estruturas reconhecidas como nucleossomos (figura 4). Cada nucleossomo contém 146 pares de bases de DNA, enrolados em duas das quatro proteínas denominadas histonas, e constituem a unidade fundamental da cromatina; essas estruturas são dispostas como as contas de um colar. Nos períodos de inatividade, em que não ocorre replicação do DNA, este se encontra compactado (KORF, 2008, p. 6).

FIGURA 4. NUCLEOSSOMOS



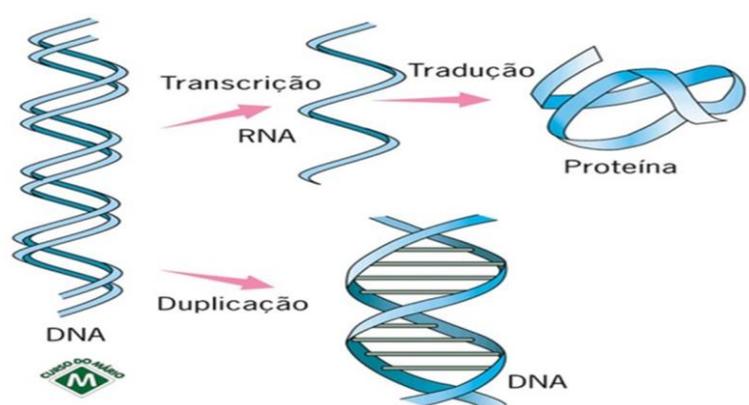
Fonte: Biodata – Rede de Pesquisa em Biometria e Estatística da Universidade Federal de Viçosa (UFV)⁷.

O “dogma central” da genética molecular afirma que o DNA codifica o RNA, e este codifica uma sequência de aminoácidos que formam a proteína. Como mencionado anteriormente, apenas uma parte, cerca de 2%, da sequência de DNA codifica proteínas, sendo que outra parte permanece inativa. São sequências não codificantes, tais como DNA repetido, ou que codificam RNA que não é traduzido em proteínas (KORF, 2008, p. 7; PASSOS-BUENO; MOREIRA, 2004, p. 43).

⁷ Material destinado ao ensino e aprendizagem de genética básica. Difusão por Laboratórios de Biometria e Bioinformática da Universidade Federal de Viçosa, cujo site é: <www.ufv.br/dbg/biodata.htm>. Imagem disponível em: <<http://n.i.uol.com.br/licaodecasa/ensmedio/biologia/dna-cromossomos.jpg>>. Acesso em: 14 nov. 2017.

Recordando o que já foi afirmado, denomina-se “transcrição” o processo da cópia da sequência de DNA de um gene em um RNA mensageiro (mRNA), produzido a partir de um molde de DNA que, depois, por um processo denominado tradução, sintetizará a proteína (figura 5). Nem todos os genes são transcritos, ou o são, mas em determinados momentos do desenvolvimento. Esse processo de “ligar” ou “desligar” genes é denominado “expressão gênica”, regulada por proteínas que se ligam ao DNA e ativam ou inativam a transcrição, e são denominadas fatores de transcrição. O controle da expressão gênica se dá pela regulação gênica. As sequências codificantes do DNA, ou seja, aquelas que produzem proteína, são denominadas *éxons*, enquanto as não codificantes, ou inativas, são denominadas *íntrons*. Um gene pode ser composto, em sua maior parte, por *íntrons* não codificantes. A ativação de um gene se dá pela remoção dos *íntrons* e a recomposição dos *éxons*. Esse processo, conhecido por “recomposição do RNA”, é um ponto de controle da expressão gênica porque, ao ser recomposto, um gene pode ou não receber determinados *éxons*, levando à produção de proteínas diferentes. Por se tratar de um processo delicado, é passível de mutações gênicas (KORF, 2008, p. 8; FRANCIS, 2015. p. 46). Chama-se mutação qualquer alteração na sequência de bases ou rearranjo do material genético, o DNA. As mutações podem ser de três tipos: as que afetam o número de cromossomos, as que afetam sua estrutura e as que alteram genes individuais (PASSOS-BUENO e MOREIRA, 2004, p. 43).

FIGURA 5. DNA: TRANSCRIÇÃO E DUPLICAÇÃO



Fonte: Blog Biologia Bis⁸.

⁸ Disponível em: <http://images.slideplayer.com.br/5/1634138/slides/slide_2.jpg>. Acesso em: 14 nov. 2017.

A diversidade dos organismos vivos e a sua capacidade de adaptação a vários lugares da Terra dependeram das mutações gênicas que ocasionaram as mudanças genéticas ao longo dos séculos. As mutações gênicas são responsáveis pela variabilidade dentro da espécie. Não obstante o DNA ser uma molécula estável, ele pode ter sua composição alterada após um ciclo replicativo em que não haja correção de um nucleotídeo incorporado erroneamente (alteração espontânea), ou sofrer uma lesão não reparada, induzida por agentes físico-químicos (alteração induzida). Essas alterações não corrigidas são incorporadas ao genoma e transmitidas hereditariamente (mudanças hereditárias). A taxa de mutações gênicas na espécie humana é muito baixa (ALHO, 2004, p. 78).

Genes ou conjunto de genes podem ser inativados de forma reversível ou permanente. É o que ocorre em uma das cópias do cromossomo X em mulheres e na cópia paterna ou materna de um conjunto de genes que são denominados “imprintados”. O silenciamento dos genes se dá por um processo denominado “metilação”, mecanismo que impede a expressão gênica por alteração de uma das bases do DNA e que será melhor detalhado no subcapítulo referente à epigenética. O cromossomo X inativo permanece densamente condensado durante a interfase, fase da replicação em que se dá a duplicação do DNA, e é denominado “corpúsculo de Barr”. O *imprinting* genômico é provavelmente efetuado pela metilação de regiões cromossômicas específicas da cópia materna ou paterna de um gene na fase inicial do seu desenvolvimento. O *imprint* é apagado nas células germinativas, responsáveis pela reprodução; portanto, no zigoto, tanto o X materno quanto o paterno estão ativados, sendo um deles silenciado no início do desenvolvimento, fazendo com que todas as células filhas mantenham essa inativação (KORF, 2008, p. 14). O *imprinting* genômico consiste no mecanismo epigenético que visa ao silenciamento de um gene, resultando em fenótipos diferentes. É a capacidade de silenciar (metilar) o DNA. O *imprinting* é realizado principalmente por metilação (ALHO, 2004, p. 592). Dependendo do genitor de origem de determinado alelo autossômico, ele será silenciado ou não, originando fenótipos diferentes (p. 88). O alelo é uma forma alternativa de um gene (LEWIS, 2004, p. G-1). São herdados dois alelos, um do pai e um da mãe. Caso sejam do mesmo tipo, o filho é dito homocigoto para aquele *locus* (local do cromossomo onde se situa o gene) e heterocigoto, se de tipo diferente. Os dois alelos podem ter o mesmo peso, ou um mascarará o outro.

No primeiro caso, o alelo é denominado dominante e, no segundo, recessivo (FRANCIS, 2015, p. 29).

A infinita variedade de indivíduos ocorre devido à existência dos segmentos alterados do genoma. Embora a sequência do DNA nuclear seja 99,9% idêntica entre quaisquer dois seres humanos, são as diferentes combinações na sequência de bases do DNA da fração restante que determinam as características próprias de cada pessoa. Sabe-se que as diferenças fenotípicas sofrem influência do meio ambiente, mas são as pequenas mudanças genéticas codificadas no DNA as principais responsáveis pela variabilidade individual. Sem os segmentos alterados do genoma, seríamos todos clones. Algumas dessas diferenças das sequências do DNA são neutras ou silenciosas e, portanto, têm pouco ou nenhum efeito sobre o fenótipo. As outras são responsáveis pelas variações anatômicas, fisiológicas e/ou bioquímicas, ocasionadoras de distúrbios médicos específicos, diferenças de personalidade e de aptidões (ALHO, 2004, p. 76).

Essa variação genética ocorre tanto nas células somáticas (do grego: *soma* = corpo), que são todas as células do corpo não responsáveis pela reprodução, como nas germinativas, responsáveis pela reprodução, podendo ser neutras, deletérias ou até promotoras de uma vantagem seletiva. Uma grande parte dessas variações pode ser reparada, e outra ser deletéria. As mutações podem ser espontâneas ou induzidas por agentes mutagênicos físicos ou químicos. A idade paterna avançada predispõe a um maior número de mutações. No meio científico, a versão mais comum de uma característica genética na população é denominada “tipo selvagem”, e as variações menos comuns são denominadas “mutantes”. Porém a variação genética é a regra, e não a exceção, de modo que não se pode determinar “normal” ou “selvagem” para a maioria dos genes no nível de sequência de bases de DNA. A genética médica moderna procura melhorar ou evitar a ocorrência de doenças decorrentes de alterações genéticas com o objetivo de aliviar o sofrimento individual, e não de melhorar a raça humana. Não há uma única sequência de DNA que deva ser considerada “correta”, mas sim variações genéticas de pessoa para pessoa ao longo do genoma (KORF, 2008, p. 19). Esse dado científico mostra o dever ético em se respeitar as diferenças e é o fundamento para a rejeição da eugenia. O conceito de normalidade é relativo, olhado sob a óptica da biologia. Também serve de fundamento, a nosso ver, para o respeito às diferenças, de forma a não serem criados estereótipos de normalidade que se encaixem no padrão de “qualidade de

vida” fundamentado em exigências mercadológicas. Leva-nos igualmente a questionar as expressões “sexo forte” e “sexo fraco” para designar a biologia masculina e feminina – adjetivações concernentes ao binômio superioridade/inferioridade, que por tanto tempo estigmatizaram o sexo feminino –, situação que se tenta contornar na sociedade hodierna pela negação das diferenças biológicas entre homem e mulher na construção da identidade, como forma de alcançar a igualdade, estratégia esta que questionamos. A reflexão sobre essa tendência será desenvolvida posteriormente no trabalho.

Segundo muitos pesquisadores, como Dias Neto (2004, p. li), a descoberta da extensão dessa diversidade genética humana com base na sequência do DNA foi um dos mais valiosos achados do Projeto Genoma Humano. Essa variação de 0,1% entre a sequência de DNA de quaisquer dois indivíduos, com exceção dos gêmeos monozigóticos, é denominada polimorfismo. A capacidade de identificar polimorfismos em genes humanos e associá-los à predisposição genética a doenças, bem como à predeterminação de resposta a diversas drogas (farmacogenética), pode representar um dos maiores progressos da pesquisa biológica nos próximos anos. Bancos de dados ricos em amostras prometem revelar marcadores moleculares relevantes à evolução clínica de múltiplas doenças, sendo capazes de determinar a susceptibilidade a elas, bem como a capacidade de evitá-las. Também seriam capazes de determinar quando uma doença irá surgir, sua intensidade e o tipo de tratamento que será efetivo. Podem prever a resposta a diferentes tratamentos, com base na individualidade genética, permitindo tratamentos individualizados. Isso é a chamada “medicina genômica”.

Outros pesquisadores, como Korf (2008, p. 72), não se mostram tão otimistas. Ele considera falaciosa a expectativa de que os testes genéticos possam prever o risco de desenvolvimento de uma ampla gama de doenças, dado que saúde e doença decorrem de uma interação entre fatores genéticos e não genéticos, ou seja, os fatores genéticos isolados não são suficientes para fazer com que uma pessoa desenvolva determinada doença. Não existe determinismo genético. Esta é uma concepção errada que pode desvirtuar a confiança pública no papel da genética na medicina. Leva a desestimular esforços para minimizar os fatores ambientais que agem no aparecimento de determinada doença, os quais parecerão inúteis e, o que é pior, poderão levar a fundamentar erroneamente a discriminação de pessoas para cobertura de seguros ou emprego, na crença de que um teste genético determina

com certeza o desenvolvimento de um problema médico. Como pode ser visto, existem controvérsias na comunidade científica a respeito das benesses da medicina genômica, e o seu progresso deve vir acompanhado de uma séria reflexão bioética sobre os benefícios ou malefícios por ela proporcionados.

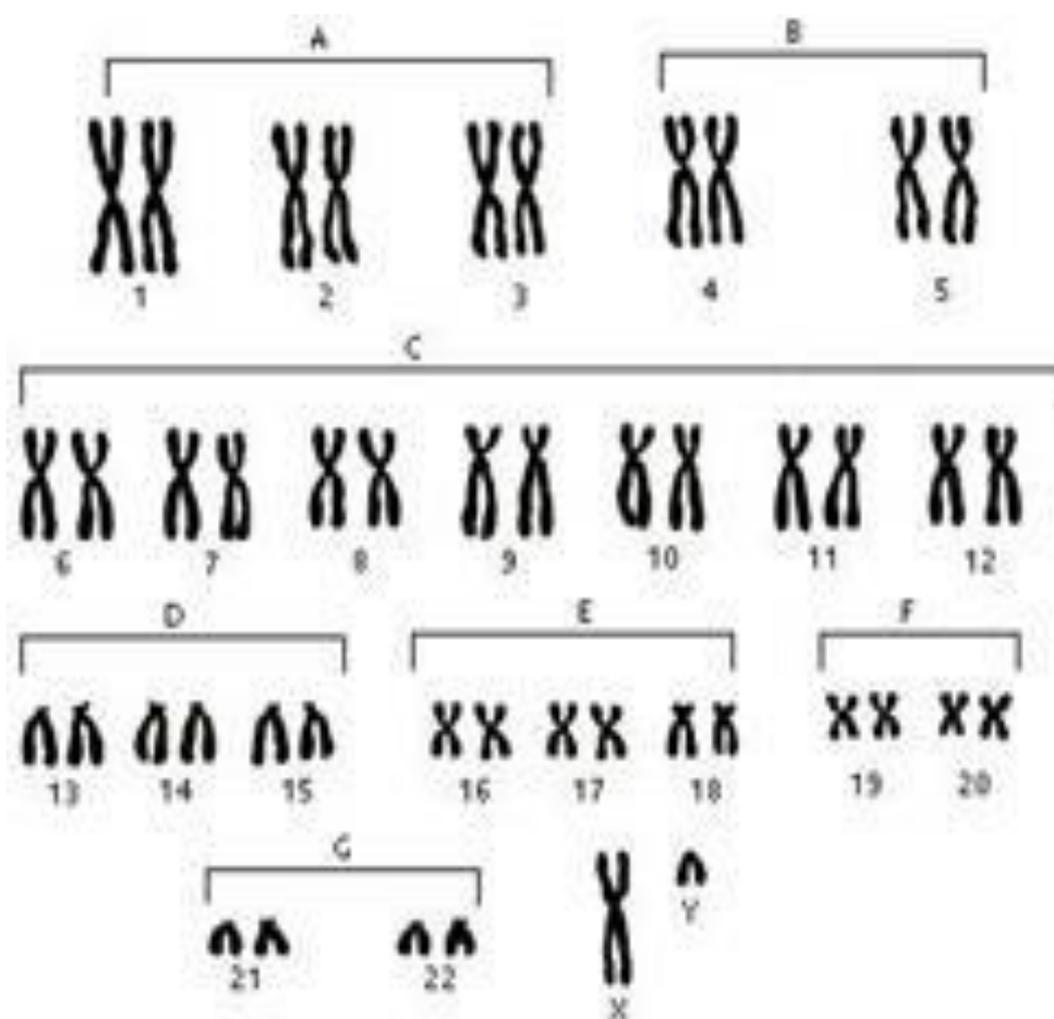
O tamanho do genoma não guarda relação direta com a complexidade: alguns anfíbios e peixes podem ter um genoma cerca de 100 vezes maior do que o genoma humano (DIAS NETO, 2004, p. xlvi). O número de genes do genoma humano não é muito superior a organismos, como camundongos ou mosca das frutas, porém o seu grau de complexidade é maior, isto é, os genes humanos individuais consistem de um grande número de domínios e podem codificar múltiplas versões de uma proteína, devido à recomposição alternativa (KORF, 2008, p. 75). Em outras palavras, a diferença está no fato de que, com a mesma quantidade de genes, pode-se produzir um número muito maior de proteínas. Comparando-se os domínios proteicos encontrados nas proteínas humanas, vê-se que pelo menos 90% delas existem em outros organismos, porém o diferencial consiste em que o arranjo desses domínios no genoma humano tem ao menos o dobro da complexidade. A análise entre o genoma humano e o de outras espécies é denominada genômica comparativa e seu interesse reside na identificação do distanciamento evolutivo de diversas espécies relativamente próximas. Os domínios são unidades estruturais das proteínas e suas regiões mais importantes, tendo sido conservadas durante a evolução (DIAS NETO, 2004, p. lii).

Além dos genes que possuem as sequências codificantes de proteínas, existe uma segunda classe de genes responsável pela codificação de RNA que não são traduzidos em proteínas, incluindo o RNA transportador e ribossomal, envolvidos no processo de recomposição do RNA mensageiro e RNA atuante na regulação gênica. Sabe-se que 50% do genoma humano consiste em sequências repetidas e tem um papel preponderante no processo evolutivo (KORF, 2008, p. 75; DIAS NETO, 2004, p. l).

A replicação dos genes é um processo altamente organizado, no qual o genoma está contido em 23 pares de cromossomos, que são replicados, alinhados na célula e divididos para as células filhas (figura 6). As células somáticas, não responsáveis pela reprodução, dividem-se por um processo denominado mitose, em que cada célula-filha recebe o mesmo genoma da célula-mãe. As células germinativas, responsáveis pela reprodução, dividem-se por um processo

denominado meiose, em que cada célula-filha ou gameta, recebe metade dos cromossomos da célula genitora. As células resultantes da mitose possuem um número diploide de gametas, enquanto as resultantes da meiose, as germinativas, possuem um número haploide de gametas (KORF, 2008, p. 92) (figuras 7 e 8).

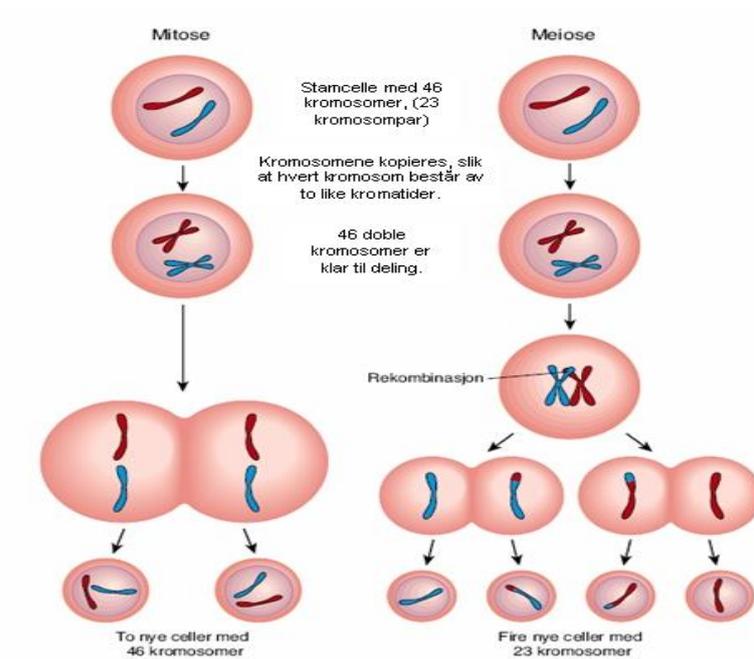
FIGURA 6. CARIÓTIPO HUMANO (23 PARES DE CROMOSSOMOS)



Fonte: Biodata – Rede de Pesquisa em Biometria e Estatística da Universidade Federal de Viçosa (UFV)⁹.

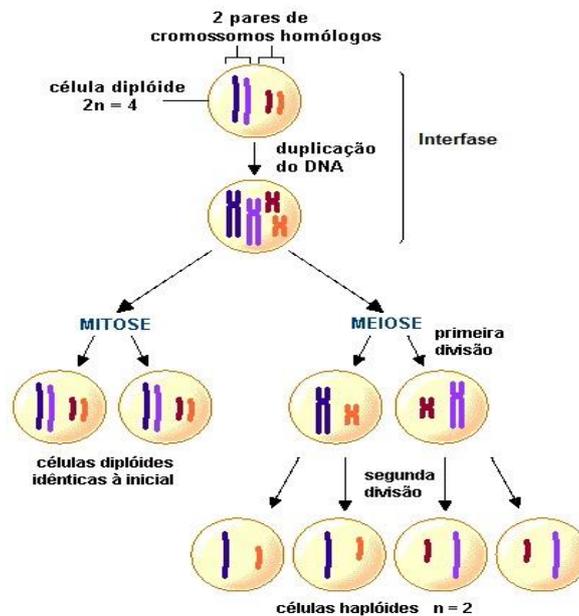
⁹ Disponível em: <http://www.ufv.br/dbg/genetica/CAP1_arquivos/image020.jpg>. Acesso em: 14 nov. 2017. Cf. nota 6.

FIGURA 7. MITOSE E MEIOSE



Fonte: Célula – A Unidade da Vida (Blog)¹⁰.

FIGURA 8. MITOSE E MEIOSE



Fonte: Lucinda Moraes, Tecnobio (Blog)¹¹.

¹⁰

Disponível em: <http://2.bp.blogspot.com/-1TsRxQ8jho/TuDdAL_los/AAAAAAAAAAM/ceR0YIPIktY/s320/mitose-meiose.jpg>. Acesso em: 14 nov. 2017.

O cariótipo humano, conjunto de cromossomos dentro do núcleo de uma célula somática (ver figura 6), é composto de 22 pares de cromossomos não sexuais, denominados autossômicos, e dois pares sexuais, sendo XX para as mulheres e XY para os homens. Existe uma enorme variabilidade entre os genes do genoma nuclear. Essa variabilidade diz respeito ao tamanho, organização interna dos *éxons* e *íntrons* e expressão gênica. Há uma grande variação no comprimento do *íntron*, sendo que grandes genes tendem a ter grandes *íntrons*. Cada cromossomo é formado por um único filamento contínuo de DNA, podendo conter centenas a milhares de genes. Durante o ciclo celular, os cromossomos apresentam-se altamente condensados no estágio da mitose denominado metáfase, antes da separação dos cromossomos irmãos em células filhas (KORF, 2008, p. 95; LEWIS, 2004, p. 5; STRACHAN; READ, 2010, p. 256).

Outra aplicação prática do PGH é a identificação de haplótipos. O 0,1% de diferença entre o genoma de dois indivíduos corresponde a cerca de três milhões de bases, espalhadas em todo o genoma humano e estruturadas em blocos denominados haplotípicos. Estes blocos são resultado de eventos de recombinação gênica e carregam suas variações características. Eventualmente pode haver diversos blocos em comum, compartilhados entre indivíduos sem grau de parentesco muito próximo. O estudo dos haplótipos interessa ao estudo da diversidade humana, o que permitirá a construção de um mapa de blocos genômicos herdados nas diferentes etnias, o qual será útil para elucidar mecanismos de resposta a drogas ou a propensão de desenvolvimento de doenças em regiões gênicas pré-determinadas, associadas a determinado evento (DIAS NETO, 2004, p. liii). Não obstante as controvérsias na comunidade científica, já mencionadas, o objetivo da nova ciência genômica é ser aplicável à prática médica, e os atuais estudos genômicos da medicina intentam a identificação de genes ou de conjuntos gênicos que, quando herdados, tornam o indivíduo mais suscetível a desenvolver determinada patologia. Têm por objetivo curar ou atenuar diferentes doenças (ALHO, 2004, p. 73).

¹¹ Disponível em: <<http://lucindamorais.blogspot.com.br/p/meiose-divisao-reducional-r.html>>. Acesso em: 14 nov. 2017.

4.2 Epigenética e epigenoma

Genótipo é o termo que designa a constituição genética do indivíduo, enquanto fenótipo diz respeito às suas características físicas, biofísicas e psicológicas (KORF, 2008, p. 35). Dito de outra maneira, o fenótipo diz respeito às características observáveis, tanto no que se refere ao comportamento e traços fisiológicos, como a condições mórbidas de fundo genético. O fenótipo, portanto, é a expressão de um gene e depende do meio ambiente, ou seja, é fruto da interação deste com o genótipo. Como já anteriormente mencionado, embora o DNA seja estável, é passível de sofrer alterações e, portanto, mudança na sua expressão gênica. Nesse caso, a perpetuação dessa característica fenotípica depende da transmissão às próximas gerações da alteração ocorrida no DNA que foi responsável por essa expressão gênica.

A perpetuação das alterações vai depender da ação seletiva do meio ambiente, de maneira que as favoráveis serão selecionadas de forma positiva, tendo maior chance de serem transmitidas às próximas gerações. Alterações que sejam deletérias terão menor chance de serem transmitidas hereditariamente, pelo mecanismo de seleção natural. A transmissão depende da viabilidade e fertilidade do portador da alteração. As modificações responsáveis por originar variabilidade no genoma humano decorrem de alterações cromossômicas que podem ser numéricas – situação em que ocorre diminuição ou aumento do número de cromossomos –, estruturais – em que os segmentos resultantes das quebras cromossômicas se soldam em posição errada ou se perdem –, ou de alterações na sequência nucleotídica do DNA (ALHO, 2004, p. 78).

A epigenética diz respeito às modificações no padrão de expressão gênica sem que haja alteração na molécula de DNA, ou seja, na sequência do DNA de genes codificadores (LIEB *et al.*, 2006). O mesmo gene pode resultar em diferentes fenótipos, que serão mantidos por algumas gerações, apesar de não ter havido alteração na sequência nucleotídica do DNA. Além das ligações químicas reguladoras dos genes, a epigenética estuda o ambiente fetal e o papel das alterações epigenéticas na maior ou menor susceptibilidade a estados mórbidos, como obesidade, cardiopatias, diabetes e morbidades de cunho psicológico, como depressão, ansiedade e esquizofrenia. As pesquisas epigenéticas têm procurado esclarecer como se dá a diferenciação celular no desenvolvimento embrionário.

Outra área de importância é a que interessa à hereditariedade. Embora tanto o genitor paterno quanto o materno contribuam com cargas genéticas iguais para a formação do zigoto, suas contribuições epigenéticas são desiguais, ou seja, faz diferença herdar alguns genes do pai ou da mãe de maneira que esses genes podem ser ativados ou inativados epigeneticamente, conforme venham pela via materna ou paterna. Estados epigenéticos, alguns desencadeados por fatores ambientais, podem ser transmitidos de avós para netos (FRANCIS, 2015, p. 10).

O termo *epigenética* foi um neologismo usado pelo biólogo e geneticista Conrad Waddington (2012) em 1940 para descrever a interação dos genes com o meio ambiente e as implicações no desenvolvimento de cada célula. Segundo Strachan e Read (2010, p. 365), efeitos hereditários na expressão gênica que não são causados por uma mudança na sequência de DNA são chamados mudanças epigenéticas. A herdabilidade deve-se a padrões hereditários de metilação do DNA. As mudanças epigenéticas são duradouras na expressão de um gene e não envolvem nenhuma mudança na sequência do DNA, podendo perdurar por longo tempo e ser transmitidas para as células filhas durante o seu desenvolvimento ou, algumas vezes, dos pais para a prole. Levenson e Sweatt (2005) afirmam que a regulação epigenética acontece durante a mitose e a meiose, momentos de reprodução celular autossômica na primeira, e produção de gametas na segunda, e ocorre por meio de uma alteração física do DNA e/ou RNA. A não alteração da sequência do DNA é o que permite que células geneticamente idênticas sejam capazes de ser fenotipicamente distintas. Esse controle epigenético é reversível a curto ou a longo prazo.

O termo “epigenética” pode ser aplicado em sentido amplo ou estrito. A definição ampla de epigenética, como anteriormente mencionada, diz respeito ao estudo dos processos que produzem um fenótipo herdável, porém sem dependência estrita da sequência de DNA, ou seja, são eventos que alteram o fenótipo sem que haja modificação no genótipo, sendo que a alteração fenotípica é herdável. A definição também tem sido aplicada em sentido estrito, ou seja, não apenas ao organismo inteiro, mas também a células isoladas. Nesse caso, refere-se a um processo que gera um fenótipo apenas em um tipo específico de célula, como, por exemplo, a manutenção de um estado diferenciado mediada por cromatina (LIEB *et alli.*, 2006). Dessa maneira, a epigenética é um mecanismo para a manutenção estável da expressão gênica, que envolve fisicamente “marcação” do DNA ou suas

proteínas associadas. Isso permite que células genotipicamente idênticas, como são todas as células de um indivíduo humano, sejam fenotipicamente distintas. Por exemplo, um neurônio é fenotipicamente distinto de uma célula hepática, mesmo sendo ambas do mesmo indivíduo e possuindo genótipo idêntico (LEVENSON; SWEATT, 2005).

Conforme já mencionado, o genoma é estável, ou seja, a taxa de mutações gênicas na espécie humana é muito baixa (ALHO, 2004, p. 78). Todas as células do nosso corpo, com exceção dos gametas, são originadas de repetidas mitoses a partir de uma primeira célula, denominada célula-ovo ou zigoto. Todas essas células, com poucas exceções, contêm exatamente o mesmo conjunto de genes. O que ocasionará as diferentes expressões fisiológicas, anatômicas e comportamentais será o resultado de diferentes padrões de expressão gênica. Cada tecido vai se especializando de maneira que a totipotência das células iniciais vai sendo substituída pela pluripotência, até a diferenciação definitiva. O controle da expressão gênica se dá em diferentes níveis (STRACHAN; READ, 2010, p. 346). Estudos feitos com gêmeos monozigóticos (idênticos) e dizigóticos (fraternos) mostraram que diferenças fenotípicas devido a efeitos epigenéticos nos zigotos podem ocorrer em ambos os casos de gemelaridade. O estudo consistiu de uma análise de metilação em células intestinais, do epitélio bucal e de glóbulos brancos (KAMINSKY *et al.*, 2009). As modificações epigenéticas podem ocorrer como resultado de fatores ambientais, tais como dieta, idade, entre outros (MURREL; RAKYAN; BECK, 2005). A biologia já tinha constatado há muito a impossibilidade de determinismo genético, uma vez que o fenótipo, como anteriormente mencionado, é a expressão do genótipo nas circunstâncias ambientais. Os fatores que interferem na manifestação fenotípica, sem que haja alteração na sequência do DNA, são denominados fatores epigenéticos.

O levantamento de trabalhos de diferentes cientistas, feito por Niciura e Buzatto (2014, p. 19), é de extrema importância para auxiliar a reflexão bioética sobre reprodução humana, uma vez que a complexidade da herança epigenética, principalmente em relação à transgeracional, vem mostrar que as influências ambientais podem ser transmitidas para as gerações futuras, inclusive, em nível de comportamento. Alguns cientistas, como Maturana, defendem que algumas dessas mudanças podem ser capazes de comprometer o que define a identidade humana, como se mostrará adiante. Essa associação entre epigenética e comportamento tem

sido estabelecida. Weaver e colaboradores (2004), através de um trabalho com ratos, demonstraram uma relação causal entre o estado epigenômico e o efeito materno sobre as respostas de estresse na prole, mostrando que um estado epigenômico de um gene pode ser estabelecido através da programação comportamental e é potencialmente reversível. Esse assunto será abordado em capítulo subsequente. Com isso, reabilita-se a até então desacreditada teoria evolutiva de Lamarck. Handel e Ramagopalan (2010) abordam esse assunto, argumentando que a teoria de Lamarck sobre a transmissão direta de traços fenotípicos de pais para filhos encontra fundamentação na teoria epigenética da herança, a qual comprova que alterações de DNA, incluindo a metilação e as modificações de histonas, são transmitidas transgeracionalmente. Esses autores afirmam que a epigenética permite a coexistência pacífica da evolução darwiniana e da lamarckiana.

A epigenética está relacionada ao comportamento e ao efeito de glicocorticoides, estudo realizado com ratos como anteriormente mencionado (WEAVER *et al.*, 2004), bem como a inúmeras outras patologias, tais como doenças familiares, síndromes, câncer, entre outras (STRACHAN; READ, 2010, p. 367 e 537). Estudos neurobiológicos já existentes indicam que mecanismos epigenéticos têm um papel importante na plasticidade sináptica e na formação da memória (LEVENSON; SWEATT, 2005). Esses inúmeros trabalhos demonstram que as manifestações fenotípicas e os marcadores genéticos (características morfológicas que diferenciam indivíduos ou moleculares que indicam uma região do cromossomo), dependem dos genes obtidos no processo evolutivo de cada população, e que a manifestação das variantes polimórficas em um indivíduo está na dependência de seu próprio genoma em interação com o meio a que está exposto. A relação genótipo-fenótipo sofre influências genéticas e ambientais que são particulares a cada indivíduo (ALHO, 2004, p. 85). Como afirmado anteriormente, não existe determinismo genético, portanto, o fenótipo surge numa epigênese. A conservação reprodutiva de qualquer identidade biológica é um fenômeno sistêmico, não determinado a partir de um processo molecular, logo a compreensão do fenômeno epigenético afasta a possibilidade de uma dinâmica pré-determinista (MATURANA; VARELA, 1998, p. 26).

Denomina-se epigenoma ao conjunto de modificações nucleares herdadas, as quais modulam a expressão gênica, porém sem envolver modificação da sequência

nucleotídica do DNA. Esse conjunto de modificações envolve a metilação das citosinas, embora alguns autores também incluam outras modificações, como a acetilação de histonas e modificações da estrutura da cromatina. Todas as células humanas têm o mesmo genoma, porém expressam genes diferentes, dependendo do seu estado de diferenciação e das suas circunstâncias funcionais. Uma parte da regulação gênica se dá através da metilação do nosso genoma para criar diferentes epigenomas. Além dos fenômenos de regulação gênica, a metilação das citosinas participa dos fenômenos de *imprinting* genômico, regulação da estrutura da cromatina, estabilidade genômica, mudanças pós-traducionais (provocadas na proteína por reações químicas após sua tradução) e, particularmente, na patogênese de doenças como o câncer. As mudanças nos padrões epigenômicos decorrentes de fatores ambientais são denominadas “epimutações”, de forma que o ambiente pode exercer influências duradouras no fenótipo (PENA, 2004, p. 189; ALHO, 2004, p. 88).

Esses componentes epigenéticos são todos acessíveis ao estudo do genoma. Estudos integrados que correlacionam a expressão de genes com a metilação do DNA e os perfis de cromatina precisam ser projetados. No entanto, serão de valor limitado para estudar o epigenoma em uma célula genérica. Os recursos genômicos tradicionais, como as linhagens celulares, sofrem alterações de expressão e metilação em cultura, enquanto os tecidos primários são muitas vezes constituídos por numerosos tipos de células. A epigenômica, fundamentalmente, é o estudo dos efeitos da estrutura da cromatina, incluindo a maior condensação da cromatina e de apego à matriz nuclear, embalagem de DNA em torno dos nucleossomos, modificações covalentes nas histonas (acetilação, metilação, fosforilação, ubiquitinação) e metilação do DNA (MURRELL, 2005).

Têm-se desenvolvido uma metodologia epigenômica para catalogar as modificações da metilação em estados normais e patológicos, o que pode abrir perspectivas terapêuticas futuras através da engenharia epigenômica. O objetivo da medicina genômica é o fenótipo. O genoma humano, conforme mencionado, contém em média 26.000 genes. As proteínas, produtos gênicos, tem participação fundamental nos processos de desenvolvimento embrionário e para o nosso metabolismo. Ao final desse processo temos o ser humano com suas características observáveis, seu fenótipo, que, ao contrário do genoma que se mantém constante por toda vida, é dinâmico, mudando durante toda existência do indivíduo. A maioria

das características fenotípicas é complexa e sujeita à ação de múltiplos genes que interagem com vários determinantes ambientais, portanto, o conhecimento da sequência de bases do genoma humano não significa diretamente o conhecimento do fenótipo que essa sequência deveria determinar (PENA, 2004, p. 189).

Conforme abordado anteriormente, além da regulação gênica, as mudanças epigenéticas podem ocorrer por alterações na estrutura da cromatina, que contém regiões transcricionalmente ativas, denominadas eucromatina, e silenciosas, heterocromatina, esta bastante condensada. A unidade fundamental da cromatina é o nucleossomo, que, conforme já mencionado, consiste em uma unidade de DNA que se enrola em torno de um disco composto por quatro pares de proteínas denominadas histonas (figura 4). As modificações na conformação da cromatina silenciam ou ativam a expressão gênica, compactando-se ou descompactando-se. A descompactação facilita o acesso do DNA aos fatores de transcrição. As modificações epigenéticas impactam na estrutura da cromatina por alteração das propriedades químicas das histonas e de certas bases do DNA (NICIURA, 2014, p. 26). O outro mecanismo epigenético, o *imprinting*, resulta em fenótipos diferentes, dependendo do genitor do qual se origina determinado alelo autossômico, ou seja, fato de o gene ser herdado do pai ou da mãe vai interferir na sua capacidade de expressão na descendência. A variância fenotípica ocorre quando não se encontra a associação esperada entre a herança de um genótipo e uma manifestação fenotípica, e acontece porque a expressão do gene está sendo completa ou parcialmente modulada pela exposição ao meio ambiente, independentemente do genoma (ALHO, 2004, p. 88). Como se pode constatar, os avanços no conhecimento da epigenética vêm reafirmar a premissa de que cada ser humano é único e que a natureza, de forma misteriosa e fantástica, assim o constituiu no processo evolutivo.

A título de síntese, vale lembrar que a epigenética diz respeito a alterações na expressão dos genes, de maneira que uma mesma sequência de nucleotídeos é capaz de produzir fenótipos distintos, na dependência de fatores ambientais, sendo que a alteração fenotípica pode ser transferida para uma ou mais gerações. Para que esse fenômeno ocorra, o DNA sofre modificações, porém sem interferência na sua sequência de nucleotídeos, ou seja, não há alterações nos genes. Isso se dá por um processo de silenciamento na expressão do gene. Um gene se expressa por um processo de transcrição e produção de proteínas, que se traduz no fenótipo.

Para que esse gene seja silenciado, deve ocorrer alguma modificação no DNA que impeça o processo de transcrição. Em outras palavras, o gene é silenciado. O principal modo de silenciamento do DNA é o processo de metilação. Com o intuito de aprofundar o entendimento do fenômeno epigenético, explicitar-se-á de maneira mais detalhada o processo de metilação.

A metilação é o principal mecanismo de silenciamento gênico através de uma modificação química que envolve enzimas denominadas “metiltransferases de citosina”, as quais promovem uma alteração na citosina (uma das bases que compõem o DNA), impedindo a expressão gênica (PIERI; HALLAK; ARAP, 2004, p. 592). A alteração na citosina é a ligação a ela de um grupo metila, constituído por um átomo de carbono ligado a três átomos de hidrogênio (CH₃). Diz-se que um gene está metilado quando está ligado a grupos metila (FRANCIS, 2015, p. 21).

A metilação do DNA também é responsável pelo *imprinting* genômico e é certamente necessária para o desenvolvimento dos vertebrados, porque os animais deficientes na atividade da metiltransferase do DNA morrem em vários estágios de desenvolvimento. A memória epigenética depende da metilação do DNA. As células respondem a sinais transitórios que direcionam o seu desenvolvimento, mas suas células filhas necessitam “se lembrar” dessas “decisões” muito depois de o sinal haver desaparecido. Existem sistemas que atuam para manter estados de transcrição que foram estabelecidos. Eles fornecem uma memória do estado de transcrição, que mantém alguns dos efeitos através da mitose, os quais podem ser menos ou mais duradouros. A metilação do DNA ocorre por ação de DNAmetiltransferases e é um fenômeno pós-replicativo, de modo que, quando o DNA é metilado, a sua nova vertente sintetizada não é metilada. A metiltransferase de manutenção converte tais sequências, tornando-as totalmente metiladas. Essa metilação de manutenção é o principal mecanismo de memória epigenética e é transmitida através da mitose para as células filhas. A metilação, portanto, é herdável, não muda a sequência original do DNA e pode ser removida (STRACHAN; READ, 2010, p. 357).

Entre os tipos de modificações epigenéticas que afetam a conformação da cromatina, destacam-se o posicionamento dos nucleossomos, o estado de compactação, a estrutura de enovelamento da cromatina e a metilação do DNA. A ausência de nucleossomos em determinada região do DNA torna-o mais acessível

aos fatores de transcrição, e a metilação dele na citosina é a principal marca de silenciamento gênico (NICIURA, 2014a, p. 38).

A metilação do DNA, o estado de condensação da cromatina e a regulação da expressão gênica também são determinados pelas modificações nas histonas. A acetilação das histonas, processo que faz com que a ligação com o DNA se torne enfraquecida, permite uma cromatina ativa ou aberta em que os fatores de transcrição têm acesso, favorecendo a expressão gênica. Já a metilação das histonas, processo que promove uma modificação na proteína ocasionando uma maior afinidade desta pelo DNA, pode promover a repressão ou ativação gênica, dependendo de qual resíduo de aminoácido é modificado (NICIURA, 2014b, p. 45). Além da metilação do DNA, existem dois grupos de proteínas reguladoras epigenéticas que atuam na expressão gênica. Um grupo colabora com os repressores para manter o silenciamento gênico, inibindo a transcrição, e outro grupo promove a ativação gênica, ajudando a ativar a transcrição. A memória epigenética depende da metilação do DNA e, possivelmente, desses grupos de proteínas reguladoras:

As células respondem a sinais transitórios norteando seu desenvolvimento, mas suas células filhas necessitam “se lembrar” dessas decisões muito depois do sinal haver desaparecido. Existem sistemas que atuam para manter estados de transcrição que foram estabelecidos. Eles fornecem uma memória do estado de transcrição que mantém alguns dos efeitos através da mitose os quais podem ser menos ou mais duradouros (STRACHAN; READ, 2010, p. 365).

Inúmeras outras modificações nas histonas também podem concorrer para alterações epigenéticas (NICIURA, 2014b, p. 52).

Os estados da cromatina são mantidos pela interação de diversos mecanismos. Como mencionado anteriormente, a cromatina pode ser encontrada nos estados condensado, heterocromatina, ou descondensado, a eucromatina. O DNA da heterocromatina é fortemente metilado, tornando-se transcricionalmente inativo ou silencioso. A heterocromatina pode ser constitutiva, mantida como tal ao longo de todo o ciclo celular, ou facultativa, sujeita a alterações de acordo com o estado da célula. As duas estruturas são semelhantes, mas a heterocromatina constitutiva é mantida estável devido ao envolvimento maior de alguns processos de reforço mútuo. A metilação do DNA não é o único fator para a formação da heterocromatina. Há uma interação entre a metilação do DNA e a modificação das

histonas, e algumas proteínas podem recrutar complexos repressivos. Esses efeitos de reforço mútuo podem estar subjacentes a estados de cromatina repressiva a longo prazo, aliado ao fato de que a heterocromatina constitutiva é rica em DNA repetitivo. Embora a metilação do DNA, a modificação das histonas e o posicionamento dos nucleossomos mostrem clara correlação com os distintos estados da cromatina, não se identificou ainda um único controle que seja primordial, mas apenas o resultado de vários processos diferentes, em que a contribuição individual de cada um é responsável por apenas uma pequena parte do efeito (STRACHAN; READ, 2010, p. 360). Dito de outra forma, os eventos epigenéticos não acontecem isoladamente, mas de forma interdependente, contribuindo para o estado geral da cromatina e o controle epigenético da expressão gênica. Ocorre a ação conjunta de diferentes tipos de modificações epigenéticas, sendo que padrões determinados dessas combinações levam a funções subsequentes específicas, nominadas estados de cromatina (NICIURA, 2014b, p. 63).

Existe uma outra dimensão na regulação epigenética da expressão gênica. A programação epigenética dos gametas e embriões nas suas fases iniciais é condição vital para o desenvolvimento do novo organismo e depende dos dois mecanismos de alteração epigenéticas citados, quais sejam, a metilação do DNA e o remodelamento das histonas, acrescido de um terceiro mecanismo que envolve a ação de RNAs não codificadores. Esses três eventos epigenéticos regulam a expressão gênica através do controle da transcrição e/ou tradução, lembrando-se que a transcrição envolve o mecanismo de cópia do DNA, e a tradução, a codificação de proteína pelo RNA. Embora o genoma humano se encontre em paridade com organismos mais simples em número de genes codificadores de proteínas, a informação necessária para agregar complexidade aos organismos não está apenas nesses genes codificadores, mas em uma classe de RNAs chamada de “RNAs não codificadores” ou “ncRNAs” (*non-coding RNAs*). Os ncRNAs exercem funções de reguladores de transcrição, entre outras, participando assim do processo de desenvolvimento de organismos ou de tecidos, e podendo estar envolvidos na etiologia de doenças (LOPES; GASPAR; ARNOLD, 2014, p. 68).

Outro mecanismo epigenético mencionado anteriormente é a impressão genômica ou *genomic imprinting*, que merece, também, um aprofundamento para melhor entendimento. Trata-se de um processo pelo qual o fenótipo será diferente,

dependendo de qual genitor foi o responsável pela transmissão de determinado alelo (LEWIS, 2004, p. G-4). O embrião mamífero é diploide, ou seja, formado pela fusão dos gametas haploides materno e paterno, portanto seria de se esperar que a contribuição genética de ambos os pais fosse idêntica. Porém até 1% dos genes humanos apresentam o *imprinting* genômico, que consiste em uma diferença na expressão de um gene ou região cromossômica, dependendo do genitor do qual é herdado. Isso acontece porque o gene de um dos genitores é silenciado, o que pode se dar por metilação do DNA, estado da cromatina ou de proteínas que se ligam a ela (LEWIS, 2004, p. 125; STRACHAN; READ, 2010, p. 365). Zigotos com dois genomas maternos ou dois genomas paternos podem desenvolver anormalidades, como teratomas ovarianos ou molas hidatiformes, respectivamente. Para alguns cromossomos, a dissomia uniparental (UPD), situação em que ambos os genes têm origem do mesmo genitor (STRACHAN; READ, 2010, p. 57), é patogênica e em outros não têm efeito fenotípico. Os fenótipos anormais são por vezes complementares para diferentes origens parentais. Assim, exemplificando, o supercrescimento é frequentemente visto na UPD paterna, e retardo do crescimento na UPD materna. Para alguns cromossomos, a UPD é letal (STRACHAN; READ, 2010, p. 367).

Essa inativação do cromossomo X é um mecanismo para igualar a dosagem gênica no cromossomo X paterno e materno, uma vez que o homem tem apenas um, e o materno, dois. Um dos dois cromossomos X femininos tem a maioria de seus genes permanentemente inativados em cada célula no início do desenvolvimento. O X inativado em qualquer célula é determinado aleatoriamente, portanto em aproximadamente 50% das células um X é inativado e nos outros 50%, a inativação ocorre no outro X. O X inativo permanece condensado na maior parte do ciclo celular, podendo ser visto (KORF, 2008, p. 13).

Existe uma teoria popular para explicar a função do *imprinting*, denominada teoria do gene egoísta. Tem por base um possível conflito de interesse evolutivo entre pai e mãe, sugerindo que os genes paternos podem ser mais bem propagados, se os filhos nascerem robustos, mesmo que à custa da mãe, uma vez que um homem pode ter filhos de diferentes mães. Os genes maternos, ao contrário, são mais bem propagados, se a mãe continuar capaz de outras gestações. Dessa forma, os genes paternos programam o feto para o maior consumo possível de nutrientes através da placenta, enquanto os genes maternos agiram no sentido de

limitar as depredações de um feto parasítico. Essa teoria, no entanto, não explica os *imprinting* específicos de tecido, e o fato de que nem todos os genes imprintados têm funções relacionadas ao crescimento intrauterino ou são imprintados na direção prevista pelo conflito parental (STRACHAN; READ, 2010, p. 370). O *genomic imprinting* participa na regulação do crescimento fetal, suprimento sanguíneo e formação da placenta, supressão de tumores, proteção do organismo contra DNA estranho, memória celular, expressão de hormônios, entre outros. Portanto, esse mecanismo é fundamental para a vitalidade e normalidade do organismo de forma que um *imprinting* anômalo pode acarretar falhas nos indivíduos afetados, tanto no seu desenvolvimento quanto no crescimento (NICIURA; PERECIN, 2014, p. 147).

Outro fenômeno que sofre controle epigenético é o desenvolvimento e envelhecimento dos mamíferos. Durante todo o desenvolvimento normal dos mamíferos, desde a gametogênese até o envelhecimento do indivíduo, ocorrem modificações genéticas e epigenéticas. Durante o desenvolvimento embrionário, modificadores epigenéticos estabilizam a expressão gênica, garantindo que os padrões de metilação do DNA e modificação das histonas sejam reintegrados nas células, à medida que se dividem. Diferentes tipos de modificações epigenéticas contribuem para a memória mitótica e estabilizam os padrões de expressão gênica em tipos de células especializadas para que a identidade celular e a fidelidade da linhagem sejam preservadas. É esse controle epigenético responsável por permitir que células com o mesmo genótipo se expressem em diferentes fenótipos característicos de cada tecido e órgão. Os níveis de metilação que silenciam o DNA nas células germinativas primordiais, as quais darão origem aos gametas, são elevados, impedindo que sofram diferenciação para linhagens somáticas. Posteriormente adquirem características epigenéticas diferentes das células somáticas, sofrendo uma primeira onda de reprogramação epigenética do desenvolvimento, com redução momentânea dos níveis de metilação do DNA, seguida de nova metilação. Nas fases iniciais do zigoto, após a fusão dos gametas, os genomas materno e paterno permanecem fisicamente separados até sofrerem alterações cromatínicas diferentes. Uma segunda onda de reprogramação epigenética ocorre após a fusão dos gametas, de forma assimétrica no gameta feminino e masculino. Esses eventos epigenéticos são responsáveis por restabelecer o padrão de *imprinting* específico para os gametas de cada sexo, além de apagar possíveis epimutações acumuladas durante a vida, reativando os genes

específicos da linhagem germinativa e permitindo o restabelecimento da totipotência após a fecundação (CANTONE; FISHER, 2013). A totipotência é a propriedade de formar todos os tecidos do indivíduo adulto. Está presente nas células do embrião em suas fases iniciais (ZAGO, 2006, p. 3).

Em resumo, durante todo o desenvolvimento dos mamíferos até seu envelhecimento, há um controle orquestrado de fenômenos genéticos e epigenéticos, sendo que as modificações epigenéticas mais marcantes ocorrem nas fases iniciais do desenvolvimento e englobam a primeira modificação, na qual vai ocorrer uma onda global de desmetilação nas células germinativas com o consequente apagamento das metilações de todos os genes, incluindo os *imprinted*. A segunda modificação se dá na vigência de uma nova onda de desmetilação global, responsável por apagar os padrões epigenéticos de todos os genes, excetuando-se os *imprinted*, de forma a garantir o estabelecimento da totipotência (NICIURA, PERECIN, SARAIVA, 2014, p.178).

São inúmeras as desordens de causa epigenética em humanos. Há poucas décadas, atribuíam-se a fatores genéticos a etiologia de muitas doenças não infecciosas. O estudo da epigenética abre uma perspectiva futura para o estudo de inúmeras patologias, podendo estratificar os subtipos das doenças, avaliar o prognóstico, melhorar e criar novos tratamentos, desacelerar o progresso e até promover a cura de doenças (OLIVEIRA; NICIURA, 2014, p. 191). Uma classe de patologias são as desordens neurodegenerativas e neurológicas. Entre estas estão a Síndrome de Rett (RTT), doença que determina retardo mental e é uma disfunção no cromossomo X, configurando um padrão de herança ligado ao sexo. Atinge mulheres heterozigotas e é letal nos homens. Sua etiologia não tem apenas causa genética, mas epigenética, uma vez que a inativação do cromossomo é um processo aleatório e epigenético. A manifestação da doença depende da inativação do cromossomo não afetado (STRACHAN; READ, 2010, p. 76). Também se enquadram nessa classe de patologias, a esquizofrenia, o transtorno bipolar, o mal de Alzheimer, patologias ligadas ao *Imprinting*, doenças do colágeno, diabetes *mellitus* e câncer (OLIVEIRA; NICIURA, 2014, p. 192).

As síndromes de Prader-Willi (PWS) e Angelman (AS), duas raras condições congênitas, são exemplos clássicos de *Imprinting* em seres humanos. Suas características fenotípicas são diferentes. Bebês com PWS são hipotônicos, apresentam retardo mental, apetite incontrolável levando à obesidade e

hipogonadismo nos meninos. As crianças com AS são pequenas, apresentam retardo mental mais severo e não falam. Apesar dessas diferenças, de 70 a 80% das crianças com ambas as síndromes apresentam uma microdeleção no mesmo conjunto de genes. As diferenças dependem da origem parental do cromossomo com a deleção. Na PWS a deleção é de origem paterna, enquanto a AS é de origem materna. Essas síndromes abriram o caminho para a pesquisa de *imprinting* em seres humanos (STRACHAN; READ, 2010, p. 368).

As células cancerosas mostram expressão alterada de inúmeros microRNAs (miRNAs). Nessas células existem baixos níveis de miRNAs consistente com o estado geralmente indiferenciado das células cancerosas. As evidências sugerem que essas alterações podem afetar a expressão de milhares de genes e podem ser significativas na inclinação do comportamento celular cancerígeno (STRACHAN; READ, 2010, p. 378). Os genes supressores de tumor são muitas vezes silenciados epigeneticamente por metilação. Os genes específicos diferem na susceptibilidade a esse tipo de silenciamento (p. 549).

O fato das alterações epigenéticas, ao contrário das mutações de DNA, serem reversíveis e poderem ser modificadas, é o que embasa a terapia epigenética que vem sendo utilizada para diversas patologias (OLIVEIRA ; NICIURA, 2014, p. 206). Diante do exposto, torna-se notória a importância da epigenética naquilo que vem a ser a constituição do ser humano, tanto física, quanto biofísica e psicológica. A constatação do caráter herdável para as gerações futuras das transformações epigenéticas e os inúmeros trabalhos mostrando a relação da epigenética com o comportamento vão nos interessar para a reflexão bioética. Isso justifica a necessidade de familiarizar o leitor com o tema.

4.3 O desenvolvimento humano: noções de gametogênese e embriologia

A gametogênese é o processo de formação dos gametas femininos e masculinos. O processo de formação do gameta feminino é denominado ovogênese e o masculino, espermatogênese. Na espécie humana, a título de recordação, cada célula possui 46 cromossomos, ou seja, dois pares homólogos de 23 cromossomos, portanto ditas diploides. Estas são as células somáticas, que compõem o corpo e se dividem, como citado anteriormente, pelo processo de mitose, em que cada célula-mãe produz duas células filhas idênticas, ou seja, contendo 46 cromossomos cada.

No ovário e no testículo, no entanto, as células se dividem por meiose a qual, como já explicado no início deste capítulo, é um tipo especial de divisão celular que ocorre durante a gametogênese, em que o produto final de sucessivas divisões são os gametas, células haploides com 23 cromossomos cada. O gameta feminino é denominado ovócito e o masculino, espermatozoide. A fecundação, isto é, a união do espermatozoide com o ovócito origina uma célula denominada ovo ou zigoto, com a recuperação do número diploide de cromossomos (HIB, 2008, p. 4; MOORE, PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 14; MOORE; PERSAUD, 2008, p. 16).

A embriologia é a ciência que estuda o desenvolvimento embrionário desde a formação do zigoto até o nascimento. Segundo Moore e Persaud (2008, p. 6) e Moore, Persaud e Torchia (2012, p. 5), o termo embriologia tem o significado literal de estudo dos embriões, porém se refere, em geral, ao desenvolvimento do embrião e do feto no período pré-natal.

É consenso entre os embriologistas que o desenvolvimento embrionário é um processo contínuo, em que cada etapa depende da precedente, sendo que todas são igualmente importantes e imprescindíveis. Assim, a título de exemplo, reproduzimos algumas citações *ipsis literis*. Conforme afirma HIB (2008, p. 5, grifo nosso):

O desenvolvimento embrionário é um processo contínuo baseado em uma série de episódios sucessivos, parcialmente superpostos. Mais ainda, cada etapa está condicionada pelas precedentes e condiciona as futuras

O desenvolvimento humano é um processo contínuo e não termina no nascimento, o que fundamenta a premissa de que nenhuma fase da vida humana, pré ou pós-natal, tomada de maneira estática, pode ser vista como o que define o que seja o ser humano. Dito de outra forma, o organismo humano não se define por sua existência pontual, por sua morfogênese. Segundo Moore e Persaud (2008, p. 2):

O desenvolvimento humano é um processo contínuo que se inicia quando um ovócito (óvulo) de uma fêmea é fecundado por um espermatozoide de um macho [...]. Embora a maior parte das mudanças no desenvolvimento se realize durante os períodos embrionários e fetais, ocorrem mudanças importantes nos períodos posteriores do desenvolvimento: infância, adolescência e início da idade adulta. O desenvolvimento não termina ao nascimento. Depois

dele, ocorrem mudanças importantes além do crescimento (p. ex., o desenvolvimento dos dentes e das mamas, nas fêmeas).

Quatro anos depois, uma atualização do livro de Moore e Persaud, com a contribuição de um terceiro embriologista, Torchia, continua reafirmando a continuidade do processo de desenvolvimento humano:

O desenvolvimento humano é um processo contínuo que se inicia quando um ovócito (óvulo) da mulher é fecundado pelo espermatozoide do homem. Divisão celular, migração celular, morte celular programada, diferenciação, crescimento e rearranjo celular transformam o ovócito fecundado, uma célula totipotente altamente especializada, o zigoto, finalmente em um ser humano multicelular. A maioria das mudanças ocorre durante os períodos embrionários e fetais; entretanto, mudanças importantes ocorrem durante períodos tardios do desenvolvimento: primeiro ano de vida, infância e adolescência. *O desenvolvimento não termina no nascimento*. Outras mudanças além do crescimento ocorrem após o nascimento (p. ex., desenvolvimento dos dentes, e das mamas nas mulheres) (MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 1, grifos nossos).

Os embriologistas costumam dividir didaticamente o desenvolvimento humano nos períodos pré-natal e pós-natal (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 2; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 1). O período pré-natal humano é convencionalmente dividido em duas fases, quais sejam, um período embrionário, até o final da oitava semana de gestação, e um período fetal, compreendido entre o início da nona semana até o nascimento. O período embrionário compreende a fase inicial, responsável pela formação dos órgãos e tecidos, a embriogênese, que corresponde às primeiras quatro semanas, seguido por uma fase de organogênese, em que se dá a diferenciação de órgãos e tecidos. “Esta divisão reflete, acima de tudo, a sequência fundamental do desenvolvimento de todo e qualquer organismo multicelular” (RAMOS, 2006, p. 67).

Alguns embriologistas descrevem o desenvolvimento embrionário por fases, devido ao tempo variável que os embriões levam para desenvolver certas características morfológicas. A fase um começa na fecundação, com a formação do zigoto, resultante da união do ovócito ao espermatozoide, e se estende até a fase 23, final da oitava semana (56 dias), quando os primórdios de todas as principais estruturas já estão formados. O período fetal começa no 57º dia, com término no momento em que o feto está fora do corpo materno (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 2; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 1). Para Moore e Persaud (2008, p. 2,

grifo nosso), “um *zigoto ou embrião*, é o início de um novo ser humano”. Eles definem o embrião como “o ser humano em desenvolvimento durante os estágios iniciais”. Moore, Persaud e Torchia (2012, p. 30, grifo nosso) reafirmam ser o zigoto “um *embrião unicelular*”. Conforme descreve Ramos (2006, p. 67, grifo nosso), na espécie humana (e em todos os eucariontes com reprodução sexuada), “a fusão dos pronúcleos masculino e feminino, com a consequente restauração do número diploide de cromossomos, é convencionalmente tomada como o *ponto zero do desenvolvimento embrionário*”. Esta célula é denominada zigoto.

A teoria do pré-embrião e da divisão da fase pré-natal, considerando um período pré-embrionário inicial, não foi fruto de pesquisa na área da embriologia, mas postulada pelo Warnock Committee e publicada no documento intitulado *Informe Warnock sobre Fertilização e Embriologia*, em 1984, no Reino Unido (UK). O próprio comitê que postula essa nova classificação, afirma, no capítulo 11 desse documento, que a divisão do processo de desenvolvimento humano em espaços temporais é crítica, pois o processo, uma vez iniciado, é contínuo e, do ponto de vista biológico, não se pode identificar um único estágio do desenvolvimento em que a vida humana não mereça proteção. Ainda ressalta que o motivo para tal classificação não é biológico, e sim estratégico, em vista da polêmica sobre utilização de embriões humanos em pesquisa, quando afirma que, para aliviar a ansiedade pública, era necessário que alguma decisão fosse tomada (*REPORT*, 1984, p. 65).

Mesmo os que consideram o período pré-embrionário como uma fase do desenvolvimento humano, deixam claro que o fazem de forma didática, excluindo-se a conotação moral. Assim HIB (2008, p. 6) enfatiza que o desenvolvimento embrionário começa com a fecundação e que o zigoto é um embrião unicelular, mesmo que se utilize o termo “pré-embrionário” como forma classificatória. Ele explicita que: “Pelo fato de que estas e outras causas complicam as descrições embriológicas, para facilitar seu estudo, o desenvolvimento é dividido em três períodos – chamados de período pré-embrionário, embrionário e fetal” (p. 6). Imediatamente a seguir descreve o referido período pré-embrionário, porém não utiliza o termo pré-embrião em nenhum momento. Refere-se ao produto da fecundação como embrião, deixando claro que a opção pela divisão em três períodos é meramente didática: “O desenvolvimento embrionário começa com a *fecundação*, que origina um embrião unicelular denominado *zigoto* ou *célula-ovo*” (p.

6). Persaud (2008, p. 16) afirma que “o desenvolvimento humano se inicia na fecundação, quando um gameta masculino, ou espermatozoide, se une ao gameta feminino, ou ovócito, para formar uma única célula – o zigoto”.

Hib (2008, p. 74), volta a enfatizar que, embora se possa adotar o termo pré-embrionário apenas como parte de uma divisão didática, ele é errôneo. Assim, afirma: “O período pré-embrionário, *erroneamente assim denominado*, se estende desde o momento da fecundação até a formação do disco trilaminar” (p. 74, grifo nosso). Lewis (2004, p. 54), PhD em genética e autora de vários livros, também não utiliza o termo pré-embrião ao descrever o desenvolvimento embrionário:

Um ser humano pré-natal é considerado um embrião durante as primeiras oito semanas. Durante esse tempo, formam-se os rudimentos de todas as partes do corpo. O embrião na primeira semana é considerado como estando no estágio “pré-implantação” porque ainda não se alojou no revestimento uterino. O desenvolvimento pré-natal após a oitava semana é o período fetal, quando as estruturas crescem e se especializam.

Ainda nas considerações prévias, HIB (2008, p. 7) admite que o estudo da embriologia é difícil, porque os processos biológicos são sucessivos e múltiplos, ocorrendo de forma simultânea e ininterrupta em todos os setores do corpo. Ainda enfatiza que o zigoto é o embrião unicelular: “Um dos aspectos relevantes é o expressivo crescimento que ocorre com o *embrião*. *Quando está constituído por uma única célula – o zigoto –*, seu diâmetro é de 0,15mm e seu peso é de 5 X 10 nona potência gramas” (p. 7, grifo nosso).

O zigoto, embrião unicelular, é o início de um novo ser humano, consenso entre os embriologistas. Segundo Moore e Persaud (2008, p. 16, grifo nosso), “esta célula totipotente altamente especializada marca o *início de cada um de nós como indivíduo único*”. HIB (2008, p. 8, grifo nosso) também afirma que, na fecundação, o espermatozoide e o ovócito se unem “para formar *uma nova célula chamada ovo ou zigoto, com a qual se inicia o desenvolvimento embrionário, isto é, a vida de um novo indivíduo*”.

É importante ressaltar a singularidade do novo ser em formação, tanto em relação aos genitores quanto ao resto da espécie humana. Moore, Persaud e Torchia (2012, p. 30) afirmam que a meiose, processo de formação dos gametas, possibilita a distribuição dos cromossomos paternos e maternos de forma independente entre as células germinativas, “embaralhando” os genes, com a

consequente recombinação do material genético. A fecundação por um espermatozoide X gerará uma fêmea (46,XX), enquanto por um espermatozoide Y, o produto será um macho (46,XY). Conforme as palavras dos autores:

O zigoto é geneticamente único porque metade dos seus cromossomos vem da mãe e a outra metade vem do pai. O zigoto contém uma nova combinação de cromossomos que é diferente da contida nas células dos pais. Esse mecanismo forma a base da herança biparental e da variação da espécie humana (MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 30).

Há uma diferença entre o ovócito e o espermatozoide. Enquanto aquele é uma célula grande e imóvel, o espermatozoide é altamente móvel. Existem dois tipos de espermatozoides, cada um com 23 cromossomos, sendo 22 autossômicos e um cromossomo sexual que pode ser X ou Y, enquanto o ovócito sempre conterá apenas um cromossomo X (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 21; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 19).

Após a ovulação, o ovócito é capturado pela tuba uterina e transportado para o útero. A tuba uterina possui cílios muito pequenos denominados fímbrias, que ficam muito próximos ao ovário e se movem para frente e para trás, capturando o ovócito (MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 27; MOORE; PERSAUD, 2008, p. 29). Os espermatozoides, aproximadamente 350 milhões em cada ejaculação, avançam, alguns em minutos, até a tuba uterina, onde normalmente se dá a fecundação, em geral no seu terço distal ou região da ampola. O número alto de espermatozoides é necessário, uma vez que habitualmente apenas em torno de cem atingem a tuba, sendo que o restante fica retido pelas barreiras físicas, como o muco do colo uterino e a união útero-tubária ou são destruídos pela acidez vaginal, não obstante esta seja atenuada pela alcalinidade do sêmen. O deslocamento do ovócito pela tuba se dá por dois mecanismos básicos, quais sejam, a movimentação ciliar, como acima mencionado, e o peristaltismo tubário. A movimentação ciliar e o peristaltismo tubário são estimulados tanto por hormônios femininos, ocitocina e progesterona, quanto masculinos, prostaglandinas do sêmen, produzidas pelas glândulas seminais masculinas. A fecundação deve ocorrer até 24 horas após a ovulação, pois após este tempo, o ovócito envelhece e morre. O espermatozoide tem um tempo de sobrevivência de até 72 horas no trato genital feminino. O processo que promove alterações no espermatozoide tornando-o capaz da penetração no

ovócito, denominado capacitação, se dá no trato genital feminino durante sua ascensão até a tuba. Esse processo demanda algumas horas, portanto os que chegam à trompa em alguns minutos não estão ainda capacitados. Normalmente a fecundação se dá na tuba uterina e leva em torno de 24 horas (MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 30; MOORE; PERSAUD, 2008, p. 31; HIB, 2008, p. 8).

O ovócito é envolvido por um conjunto de células denominadas “células da coroa radiada”, mais externas, e por um envoltório de glicoproteínas denominado “zona pelúcida”. Esses envoltórios devem ser atravessados pelo espermatozoide para que penetre no ovócito, o que ele faz devido a enzimas hidrolíticas que estão armazenadas na porção denominada cabeça (onde se encontra a carga genética, ou seja, os 23 cromossomos), em um saco achatado que a envolve como um capuz, denominado acrossoma. Os espermatozoides vão tentar alcançar a zona pelúcida, penetrando entre as camadas de células da coroa radiada. Só vai haver adesão do espermatozoide com a zona pelúcida após um processo de reconhecimento, de forma que se torna impossível que gametas de espécies diferentes concluam a fecundação. Esta se dá com o que é denominada reação acrossômica, processo que permite o desprendimento do espermatozoide da coroa radiada, o avanço deste na zona pelúcida e a fusão das membranas plasmáticas dos dois gametas. Embora a zona pelúcida seja atravessada por muitos espermatozoides, apenas um vai estabelecer contato íntimo com a membrana plasmática do ovócito e, quando isso ocorre, as membranas se fundem, permitindo a entrada do conteúdo do espermatozoide no óvulo (HIB, 2008, p. 10). Depois de entrar no ovócito, o espermatozoide perde a cauda e sua cabeça aumenta de volume, formando o pronúcleo masculino que, ao se unir ao feminino, completará a fecundação, com a mistura dos cromossomos maternos e paternos (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 39; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 38).

A fusão das membranas dos gametas desencadeia uma série de modificações no ovócito, o que impede a entrada de outros espermatozoides, possibilitando a expulsão dos que estão na zona pelúcida. Por outro lado, a membrana plasmática do zigoto não tem mais capacidade de se fundir com outros espermatozoides. No zigoto, os núcleos haploides, denominados pronúcleo masculino e pronúcleo feminino, dirigem-se à região central do zigoto, onde vai ocorrer um desenovelamento dos cromossomos com replicação do DNA. Os pronúcleos se aproximam e perdem seus envoltórios, fase denominada singamia.

Após o término da fecundação, inicia-se a primeira divisão mitótica da segmentação do zigoto (HIB, 2008, p. 12).

Não obstante a grande diversidade de células nos tecidos adultos, todas se originam de uma única célula-ovo, resultante da fecundação de um óvulo por um espermatozoide. Essa única célula é denominada totipotente, porque tem a propriedade de formar todos os tecidos do indivíduo adulto (ZAGO, 2006, p. 3). A fecundação pode ocorrer em qualquer segmento da tuba uterina, embora normalmente se dê na sua porção dilatada, denominada ampola, porém não se dá no útero. Conforme acima descrito, é um processo que se inicia com o contato entre o óvulo e o espermatozoide, e termina com a mistura dos cromossomos maternos e paternos no “zigoto, um *embrião unicelular*”, com duração aproximada de 24 horas. O zigoto caminha ao longo da tuba uterina em direção ao útero e passa por clivagens (uma série de divisões mitóticas), formando várias células menores, denominadas “blastômeros” (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 31; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 30, grifo nosso).

Uma consequência da fecundação é o restabelecimento do número diploide de cromossomos, 46 na espécie humana, característico das células somáticas. Forma-se uma célula completa, sendo que todo o citoplasma do zigoto, com as organelas e substâncias nutritivas, provém do ovócito, enquanto o espermatozoide fornece o centríolo (HIB, 2008, p. 13). Os centríolos são organelas, que consistem em microtúbulos perto do núcleo, e são responsáveis por formar o fuso durante a mitose (LEWIS, 2004, p. G-2). Os 46 cromossomos são constituídos por 44 pares autossômicos e dois sexuais, de maneira que, com a fecundação, é determinado o sexo cromossômico, pelo espermatozoide, uma vez que o ovócito possui sempre um cromossomo X, enquanto o gameta masculino pode ser X ou Y. No caso de o espermatozoide ser X, teremos o sexo cromossômico feminino (XX) e, no caso de ser Y, masculino (XY). Com a fecundação, também, iniciam-se as divisões mitóticas com a segmentação do zigoto e o desenvolvimento humano (HIB, 2008, p. 14). A fecundação resulta na variação da espécie humana, decorrente da mistura dos cromossomos maternos e paternos (MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 31; MOORE; PERSAUD, 2008, p. 34).

É importante ressaltar que, a partir do momento em que o espermatozoide penetra o óvulo, mesmo antes da singamia, o material genético do novo ser humano já está determinado, uma vez que, como visto, as modificações no ovócito impedem

a entrada de outros espermatozoides. Podemos, por conseguinte, concluir que a vida humana, do ponto de vista biológico, já se inicia nessa fase. A partir desse momento, o desenvolvimento embrionário dependerá dos mecanismos intrínsecos desencadeados pelo próprio embrião. Isso fica muito claro no processo de fertilização *in vitro*, em que as primeiras divisões mitóticas dar-se-ão fora do corpo materno, evidenciando que o embrião independe deste para se dividir, embora, obviamente, precise de uma fonte de energia da mesma forma que em qualquer fase, intra ou extrauterina, a vida, para se manter, sempre necessitará de energia.

“Quando se inicia o desenvolvimento, o embrião se chama zigoto, é unicelular, apresenta-se envolvido pela zona pelúcida, possui um diâmetro de 0,15mm e se encontra no terço distal da tuba uterina” (HIB, 2008, p. 15, grifo nosso). Quando já existem 12 a 32 blastômeros, três dias após a fecundação, “o ser humano em desenvolvimento” recebe o nome de “mórula” (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 36, MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 32, grifo nosso). O estágio de mórula coincide com a entrada do embrião no útero, em torno do quarto dia após a fecundação. A seguir a mórula ganha uma cavidade e se converte em blastocisto (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 36; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 32; RAMOS, 2006, p. 68).

A formação do blastocisto ocorre até o 4º ou 5º dia e, nessa fase, os blastômeros, antes ligados de maneira frouxa, tornam-se agrupados mais firmemente, processo denominado compactação. O embrião, nesse momento, contém uma camada externa e uma massa celular interna (HIB, 2008, p. 15). Até a compactação, todas as células apresentam a propriedade de totipotência, ou seja, podem dar origem a qualquer célula do conceito. A partir da compactação, formam-se duas populações celulares e, portanto, a perda da totipotência. As células da massa interna, que é denominada embrioblasto, vão dar origem ao feto e parte dos tecidos extraembrionários, e as da massa externa, chamada trofoblasto, mais achatadas, originarão a placenta (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 36; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 32; RAMOS, 2006, p. 68; ZAGO, 2006, p. 7; HIB, 2008, p. 15). O embrião se orienta de forma a que os blastômeros trofoblásticos sejam os únicos a entrar em contato com o endométrio. Os blastômeros que originam o trofoblasto dividem-se mais rapidamente que os que originam o embrioblasto (HIB, 2008, p. 15).

Entende-se por concepto, em embriologia, o embrião e seus anexos, o que inclui todas as estruturas embrionárias e extraembrionárias que se desenvolvem a partir do zigoto, ou seja, o embrião, a parte embrionária da placenta e suas membranas associadas (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 2). Conforme as células vão se diferenciando, perdem a pluripotência, apresentando uma capacidade limitada de diferenciação, em geral restrita ao tecido do qual derivam. Conforme possam dar origem a um único ou poucos tipos de células diferenciadas, são classificadas como unipotentes, oligopotentes ou multipotentes (ZAGO, 2006, p. 6).

O blastocisto permanece livre e suspenso nas secreções uterinas por aproximadamente dois dias, período em que “*esse embrião inicial* obtém nutrição das secreções das glândulas uterinas” (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 38, grifo nosso). A implantação do embrião no endométrio se inicia a partir do sétimo dia e se completa em torno de dez a quatorze dias, provocando alterações endometriais denominadas “reação decidual”. O endométrio modificado denomina-se decídua, parte da qual originará a porção materna da placenta. A reação decidual, inicialmente circunscrita à zona do endométrio adjacente ao embrião, começa a se expandir aos outros setores da mucosa uterina e, entre os dias 12 e 14 do desenvolvimento, formam-se a cavidade amniótica, o saco vitelino e o pedículo de fixação do embrião ao endométrio. Antes da implantação, a nutrição do embrião se dá através das substâncias secretadas pela tuba uterina e pelas glândulas uterinas, que se encontram em plena fase secretora. As secreções formam um magma mucoso que envolve o embrião, permitindo que os produtos cheguem às células embrionárias. Ao se estabelecer a circulação uteroplacentária primitiva, são acrescentados produtos do sangue materno, ao qual se incorporam as secreções das glândulas endometriais que estão sendo erodidas pela implantação (HIB, 2008, p. 22; MOORE; PERSAUD, 2008, p. 49; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 48).

Com a implantação vai ocorrer a produção de gonadotrofina coriônica (Human Chorionic Gonadotropin – HCG), que estimula a produção de progesterona pelo ovário, mantendo o endométrio na fase secretora e, portanto, impedindo a menstruação. Como é excretada na urina, sua dosagem é utilizada para diagnosticar a gravidez. O sistema imunológico da mulher rejeita um órgão transplantado de um filho seu, pois esse possui moléculas antigênicas para a mãe, derivadas de genes fornecidos pelo pai. Em outras palavras, o embrião, cuja carga genética se manterá

a mesma durante toda a vida do indivíduo, é geneticamente diferente de sua mãe. Não obstante as diferenças imunológicas, o embrião não é rejeitado por inúmeros fatores, entre os quais a elaboração de substâncias imunossupressoras pelo endométrio, que se opõem à rejeição, assim como pela produção embrionária de compostos que impedem as ações de alguns anticorpos e células do sistema imunológico materno (HIB, 2008, p. 24). Segundo Ramos (2006, p. 69), o embrião desempenha um papel importante na implantação uterina, pois o trofoblasto secreta determinadas substâncias que favorecem a adesão do blastocisto e deprimem localmente a atividade do sistema imune materno, impedindo a rejeição. Essas substâncias são proteínas imunossupressoras, secretadas pelas células trofoblásticas, e surgem no soro materno dentro de 24 a 48 horas após a fecundação (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 34). Como visto, o embrião é um indivíduo diferente de sua mãe, e não um prolongamento ou um órgão do corpo materno; além de interferir neste corpo de forma autônoma, provocando alterações anatômicas, fisiológicas e hormonais. O corpo materno interage nesse processo que é comandado pelo embrião.

Na segunda semana, são formados o saco vitelino, a cavidade amniótica e a placa precordial, que é um importante organizador da região da cabeça (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 52; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 51; RAMOS, 2006, p. 71). Na terceira semana de desenvolvimento embrionário, formam-se o sulco neural e a linha primitiva, tendo esta a aparência de um canal, e ambos dividem o disco embrionário em metades laterais, uma direita e outra esquerda. Assinalam, também, a parte cefálica e a caudal do disco, respectivamente (HIB, 2008, p. 26). A linha primitiva é o primeiro sinal da gastrulação, que consiste na diferenciação das três camadas germinativas. Ela é o início da morfogênese (desenvolvimento da forma do corpo), sendo o evento significativo que ocorre durante essa semana. As três camadas germinativas (ectoderma, endoderma e mesoderma) são precursoras de todos os tecidos embrionários. Nessa semana o desenvolvimento do embrião é muito rápido (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 56; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 54). A gastrulação ocorre por volta do 14º dia e permite identificar o eixo cefálico-caudal do embrião, as extremidades cefálica e caudal, as superfícies dorsal e ventral e os lados direito e esquerdo (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 58; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 54; RAMOS, 2006, p. 72).

Também nessa fase do desenvolvimento embrionário forma-se o sistema circulatório primitivo e se conclui a implantação do embrião no endométrio. O sangue materno é separado do sangue embrionário, contido nos capilares das vilosidades coriônicas pela interposição de quatro tecidos denominados barreira placentária; portanto o sangue da mãe e o do filho não entram em contato (HIB, 2008, p.31). As substâncias nutritivas são fornecidas pelo sangue materno e atravessam a barreira placentária, da mesma forma que os dejetos metabólicos do embrião são transportados pelas artérias umbilicais até a barreira, em sentido contrário às substâncias nutritivas, sendo lançados no sangue materno (HIB, 2008, p.36). O sistema circulatório primitivo é o primeiro sistema a funcionar no embrião e compreende as veias umbilicais, precursoras do cordão umbilical, os primórdios do coração, as artérias aorta e umbilicais (HIB, 2008, p. 32).

Ao final da terceira semana, forma-se a notocorda, que define o eixo primitivo do embrião, em torno do qual se forma o esqueleto axial (ossos da cabeça e da coluna vertebral). A notocorda contribui para a formação dos discos intervertebrais e induz à formação da placa neural, que originará o tubo neural, primórdio do sistema nervoso central (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 60; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 57). A linha primitiva, como mencionado, divide simetricamente o disco embrionário em duas populações celulares, uma responsável pela parte direita e outra pela esquerda do corpo do embrião. Na terceira semana de desenvolvimento embrionário, como visto, ocorrem transformações que levarão o embrião a adquirir a morfologia básica de um vertebrado típico, com um sistema nervoso em fase de diferenciação, um intestino primitivo, um sistema cardiovascular incipiente, mas operante, e primórdios do sistema urogenital (RAMOS, 2006, p. 72).

No período que compreende da quarta à oitava semanas, estabelecem-se os primórdios de todos os principais sistemas de órgãos, portanto é o período mais crítico do desenvolvimento embrionário. Ao final da oitava semana, iniciam-se os movimentos voluntários dos membros, e o aspecto do embrião apresenta características nitidamente humanas (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 74; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 71). A quarta semana do desenvolvimento embrionário é a fase em que as modificações ocorrem em mais alta velocidade, sendo extremamente notáveis, de forma que o embrião de 28 dias é profundamente diferente do de 21 dias, custando-se a entender como tantas transformações foram possíveis em tão pouco tempo. Enquanto o corpo do embrião de 21 dias mede 2

mm, o de 28 dias dobrou de tamanho, com 4mm. O corpo do embrião deixou seu formato achatado de disco, convertendo-se em um corpo oco de formato cilíndrico. Formam-se o intestino primitivo, o cordão umbilical primitivo e o embrião se encontra imerso no líquido amniótico, estando envolvido por uma pele primitiva. Outra estrutura presente nessa fase é o tubo neural, precursor do sistema nervoso (HIB, 2008, p. 41).

A formação do sistema nervoso se inicia no 18º dia de desenvolvimento, pelo aparecimento de um espessamento do ectoderma, denominado placa neural (RAMOS, 2006, p. 82). Também nessa fase formam-se as cavidades corporais denominadas celomas, que correspondem ao pericárdico, onde ocorre a formação do coração, os pleurais, que darão origem aos pulmões, e os peritoneais, que envolverão as vísceras abdominais (HIB, 2008, p. 48). Os batimentos cardíacos aparecem entre a terceira e a quarta semanas. Um aspecto espetacular da embriogênese ocorre na quarta semana. Dá-se o dobramento do disco embrionário sobre sua porção ventral, de cujo processo resulta a separação física completa do embrião do tecido extra-embrionário de suporte, exceto pelo cordão umbilical (RAMOS, 2006, p. 82). Também na quarta semana encontram-se formadas as cristas urinárias, que se desenvolverão no sistema urinário, e as cristas gonadais, primórdios dos testículos e ovários. São incorporadas nas cristas gonadais as células germinativas, antecessoras dos gametas (óvulo e espermatozoide). “Como se vê, quando o embrião tem apenas quatro semanas de vida, ele já terá formado as células com as quais – através de diferenciações – procriará sua descendência” (HIB, 2008, p. 53, grifo nosso).

É oportuno ressaltar a grande vulnerabilidade do embrião nessa fase inicial da gestação, tanto fisicamente quanto pela sua invisibilidade social, principalmente num contexto em que a fragilidade é considerada como sinônimo de insignificância. É interessante mencionar as palavras do embriologista, ao encerrar o capítulo de seu livro em que descreve a embriogênese até o vigésimo oitavo dia:

Finalmente, é oportuno recordar que se passaram duas semanas desde que a mulher teve sua última menstruação, através do que ela possivelmente já deve saber que está grávida. Em geral, a mulher ignora que seu filho em desenvolvimento mede apenas 4 mm e possui a completa anatomia estudada neste capítulo (HIB, 2008, p. 64).

Aos 35 dias, quinta semana do desenvolvimento embrionário, o embrião mede 8mm, tem um aspecto mais humano e possui os primórdios dos membros superiores e inferiores, das glândulas mamárias, dos ouvidos e do nariz, além de um maior desenvolvimento do sistema nervoso. Formam-se também os primórdios da faringe, amígdalas, paratireoides, tireoide, língua, pâncreas, e continua a haver o desenvolvimento dos intestinos. As cristas urinárias participam na formação do sistema urinário e também de alguns órgãos do sistema genital. As células germinativas chegam às cristas gonadais, dando origem às gônadas primitivas. O sistema circulatório continua a se desenvolver e as células sanguíneas passam a ser formadas pelo fígado. Também são formados o sistema linfático e o baço (HIB, 2008, p. 65);

O embrião de 42 dias, sexta semana de desenvolvimento, possui uma cabeça proporcionalmente maior que a do de cinco semanas, porque esta cresce a uma velocidade maior do que o corpo. Começam a se constituir as pálpebras sobre os olhos também em formação, os primórdios dos membros superiores já apresentam braço, antebraço, mão e dedos, e os membros inferiores a coxa, a perna e os pés. Aparecem os primórdios iniciais dos dentes e das glândulas suprarrenais. Na sétima semana de desenvolvimento, o embrião de 49 dias começa a se tornar ereto. Foram formados os primórdios dos dedos dos pés e desaparecem as membranas entre os dedos das mãos. Nos embriões masculinos, as gônadas começam a se transformar em testículos, ao passo que nos femininos elas continuam indiferenciadas. Na oitava semana de desenvolvimento, o embrião de 56 dias tem a face com aspecto definitivamente humano, com o nariz e a boca quase totalmente formados. As vias excretoras dos testículos nos embriões masculinos começam a se formar, porém, nos embriões femininos, as vias excretoras dos ovários começarão a ser formadas apenas uma semana depois (HIB, 2008, p. 75).

O período embrionário se encerra ao final da oitava semana e, a partir da nona semana, inicia-se o período fetal, que termina com o nascimento. Na fase embrionária, já estão formados todos os sistemas importantes, e ela se caracteriza pelo rápido crescimento do corpo e diferenciação de tecidos e sistemas de órgãos. Com doze semanas, o feto mede 8,5 cm, comprimento do topo da cabeça à nádega, e apresenta diferenciação sexual e estrutura cerebral completa. De doze a dezesseis semanas, mede 14 cm e tem o corpo completamente formado. Os movimentos fetais começam a ser percebidos pela mãe por volta da décima oitava

semana (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 98; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 93).

No terceiro mês, as células sanguíneas começam a ser formadas na medula de vários ossos e aparecem os primórdios dos linfonodos nos vasos linfáticos. A partir da nona semana, nos fetos femininos, são formadas as tubas uterinas e parte do útero. Também ocorre diferenciação dos genitais externos, de acordo com o sexo. Grupos musculares começam a apresentar movimentos reflexos leves, que ainda não são percebidos pela mãe. Os rins produzem urina sem dejetos, uma vez que estes são eliminados pela placenta. Se a urina eliminasse dejetos, esses contaminariam o líquido amniótico e, como o feto o deglute, seria afetado. O início do funcionamento de vários órgãos em etapas precoces do desenvolvimento permite que se exercitem, antes que o indivíduo comece sua vida independente (HIB, 2008, p. 78).

No quarto mês de desenvolvimento, o feto de dezesseis semanas pesa aproximadamente 100g e sua face apresenta traços individuais próprios, o que permite a distinção entre um feto e outro. O baço começa a produzir células sanguíneas. Dá-se o aparecimento das glândulas sebáceas nos folículos pilosos. No quinto mês, o feto de dezesseis semanas atinge 350g, 10% do peso ao nascer. Apresenta uma penugem denominada “lanugo”, sobrancelhas e cabelo, e a pele está coberta por um material gorduroso denominado “verniz caseoso”, secretado pelas glândulas sebáceas com a finalidade de proteger a pele que está em contato com o líquido amniótico. Podem-se auscultar os batimentos do coração fetal com um estetoscópio colocado no ventre materno (HIB, 2008, p. 78).

No sexto mês de desenvolvimento, o feto de vinte e quatro semanas tem a pele enrugada, avermelhada e transparente, permitindo a visualização dos músculos e vasos sanguíneos superficiais; nas pálpebras aparecem os cílios. Não há suficiente desenvolvimento do sistema nervoso central e respiratório, de modo que a taxa de sobrevivência extrauterina nesta fase é baixa. Com vinte e oito semanas, sétimo mês, com cuidados especiais, a sobrevivência extrauterina é possível na maioria dos fetos, porque o sistema nervoso está preparado para controlar a função respiratória e a temperatura do recém-nascido. Nessa fase, o peso do feto é de aproximadamente 1kg (HIB, 2008, p. 78). Seu aspecto é rosado e envelhecido até a trigésima semana, quando começa a se formar a gordura. Com trinta e duas semanas, no oitavo mês de desenvolvimento, desaparecem as rugas da pele e o

lanugo da face, sendo que as unhas das mãos alcançam as pontas dos dedos. Fetos com trinta e cinco semanas seguram-se com firmeza e conseguem se orientar espontaneamente à luz. No nono mês, o feto de trinta e oito semanas pesa em torno de 3.300g e ainda conserva o vernix caseoso. Encontra-se maduro para nascer (HIB, 2008, p. 79; MOORE; PERSAUD, 2008, p. 105; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 99). O advento da medicina fetal torna possível tratar o feto de várias maneiras, como, a título de exemplo, o uso de drogas para corrigir arritmia cardíaca ou doenças da tireoide. Também é possível a correção cirúrgica intraútero de anomalias congênitas (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 111; MOORE; PERSAUD; TORCHIA, 2012, p. 106), o que nos leva a um questionamento moral sobre o direito à vida no seu estado intraútero. Uma vez que pode ser tratado, torna-se um paciente e, como tal, demanda o dever moral de ter sua integridade física preservada.

A título de síntese, a exposição pregressa do desenvolvimento embrionário mostra que o desenvolvimento humano é um processo contínuo e ininterrupto, em que as fases se sucedem de forma interdependente, não cessando durante toda a vida, desde o seu início até seu término natural. Não há uma fase que seja mais importante do que a outra ou que possa ser suprimida, e a separação por períodos é apenas didática. Também nos parece clara a individualidade que o embrião guarda em relação aos seus genitores, bem como sua singularidade. O ser humano em desenvolvimento guarda uma autonomia em relação ao corpo da mãe. Pode-se questionar o grau dessa autonomia, uma vez que, na fase intrauterina, o ser humano tem o corpo materno como fonte de energia, mas a vida sempre só se manterá em dependência de energia. Em nenhuma etapa da vida, o ser humano goza de plena autonomia. Somos seres relacionais e, como tal, necessitamos uns dos outros, em algumas fases mais intensamente e em outras menos. O início da vida extrauterina é de grande vulnerabilidade, uma vez que o ser humano necessita de total cuidado para sobreviver. Em outras palavras, é totalmente dependente de outro ser humano para ser alimentado, limpo, amado, sem o que não consegue sobreviver. Essa dependência diminui, mas nunca cessa.

O estudo da genética e da embriologia fundamenta a obrigatoriedade moral em se considerar todos os atores sociais no processo de reprodução humana. Assim, a participação masculina no processo reprodutivo, no que confere ao novo ser gestado, é tão importante e necessária quanto a feminina, uma vez que a carga genética fornecida pela mãe, presente nos 23 cromossomos do gameta feminino é

equivalente à masculina, também com 23 cromossomos. O desequilíbrio, seja por perda cromossômica ou por cromossomos supranumerários, resultará invariavelmente em inviabilidade do conceito ou malformações importantes. Em outras palavras, o ser humano é dual. Metade de sua carga genética origina-se da mãe e metade, do pai. E a engenhosidade da natureza mistura-as de forma a criar um ser único e irrepetível, diferente de seus genitores. Sabe-se que a probabilidade de que essa original combinação genética se repita tende a zero, por isso a segurança na análise do DNA para identificar uma pessoa, de maneira que esse exame vem substituir a averiguação das impressões digitais.

Dessa maneira, podemos concluir que o conhecimento da genética, epigenética e embriologia é fundamental para responder a questionamentos éticos sobre a reprodução humana no que diz respeito aos atores sociais, quais sejam, os genitores, o ser humano gestado e a comunidade humana, enquanto sociedade. Questões importantes para o juízo de valor têm por fundamento a biologia. Ao se refletir sobre autonomia, precisamos levar em conta todos os atores sociais envolvidos. Do ponto de vista biológico, é a criança gestada um indivíduo da espécie humana, um ser autônomo em relação à sua mãe ou só um prolongamento materno como qualquer órgão? Levando-se em conta as alterações epigenéticas, comportamentos assumidos hoje poderão se refletir na identidade humana nas gerações futuras? Qual a responsabilidade social das nossas decisões éticas sobre as futuras gerações? Qual a participação biológica do pai para a existência do ser humano em gestação? Todas essas questões, e outras que possam ainda ser levantadas, mostram a pertinência da epistemologia biológica para fundamentar a reflexão sobre essa problemática, do ponto de vista moral.

5 BASES CONCEITUAIS PARA A BIOÉTICA NA RELACIONALIDADE EM REPRODUÇÃO HUMANA

*Não é o próprio dever que é o objeto;
não é a lei moral que motiva a ação moral,
mas o apelo do bem em si no mundo,
que confronta minha vontade e obediência
– de acordo com a lei moral.
(Hans Jonas)*

O caráter ético da reflexão bioética supõe uma fundamentação filosófica que lhe confira consistência em meio ao pluralismo de percepções e, entre outras, diante das tendências em privilegiar dimensões técnicas da razão instrumental, com prejuízo às razões éticas que presidem as escolhas humanas. Assim, neste capítulo, objetiva-se refletir sobre fundamentos filosóficos que possam subsidiar a consistência de nossa reflexão. Os filósofos escolhidos partem de epistemes diferentes para trabalhar temas, a nosso ver, estreitamente condizentes com a relacionalidade na reprodução humana, tais como autonomia, relacionalidade e responsabilidade, o que motivou o presente diálogo com eles. O caráter multidisciplinar da bioética também motivou a busca de diversidade epistêmica que, no entanto, complementa-se ao estudar os temas.

Considera-se inicialmente a construção do conceito de autonomia a partir do Iluminismo, na verticalidade e transversalidade das correntes filosóficas, e do entendimento deste na visão kantiana, para em seguida estudar os aspectos da relacionalidade, cuja construção conceitual fundamentar-se-á nas perspectivas de Emanuel Lévinas, Maturana e Hans Jonas. A opção por Lévinas e o seu conceito de alteridade, fundamentado na radicalidade das relações humanas, deveu-se ao contexto de sua filosofia, pós-Segunda Guerra Mundial, na qual a objetivação do ser humano levou a um dos piores genocídios já vistos na história humana. A filosofia de Lévinas nasce do ser humano excluído e fragilizado, o que nos remete à vida humana nascente e sua situação de vulnerabilidade. Exporemos de forma sucinta o conceito de alteridade de Emmanuel Lévinas e a importância da relacionalidade humana. Maturana, embora fundamentado por episteme diversa, reflete sobre a questão da relacionalidade como de capital importância na conservação da identidade humana, e Hans Jonas aborda a relacionalidade sob a perspectiva da responsabilidade. Entender esses conceitos e sua fundamentação filosófica é de primordial importância para a ética, que nos propomos a adotar em nossa reflexão a

respeito da reprodução humana. No intuito de entronizar o leitor na concepção dos filósofos acima, incluindo Maturana, que, apesar de sua formação na medicina e na biologia, desenvolve uma filosofia de epistemologia biologicista, expomos sucintamente as suas teorias particulares, de maneira a tornar mais clara a reflexão bioética, uma vez que ajudarão na sua fundamentação.

5.1 A autonomia e sua construção histórico-filosófica

A autonomia feminina foi diminuída ou ignorada de forma frequente nos vários períodos históricos. Porém, a dependência e submissão histórica da mulher e seu papel social, até então desvalorizado, começa a mudar na sociedade hodierna. Embora essa afirmação pareça denotar certa desconfiança sobre as reais conquistas femininas, o que os fatos têm mostrado é uma ascensão social da mulher, embora tímida e quase que restrita às culturas ocidentalizadas. Mesmo no ocidente capitalista, a mulher ocupa uma posição inferiorizada na sociedade, apresenta uma discreta ascensão a cargos de confiança ou liderança, redutos francamente masculinos e recebe salário inferior ao homem, mesmo em funções semelhantes. Sua entrada no mercado de trabalho não a desobrigou dos serviços domésticos, sobrecarregando-a com uma dupla jornada de trabalho. A criação e educação dos filhos ainda é um papel socialmente atribuído à mulher, que, frequentemente, experimenta um sentimento de culpa ao investir em projetos pessoais, como uma carreira profissional, o que não ocorre com o homem, estimulado a ser competitivo. A sociedade que cobra sua participação no mercado de trabalho, desvalorizando a dedicação exclusiva ao lar, paradoxalmente é a mesma que a culpabiliza pela reduzida atenção aos filhos. Além disso, a violência física e psicológica contra a mulher é uma realidade social. E o modelo econômico capitalista, que permitiu a entrada da mulher no mercado como mão de obra necessária, é o mesmo que, em sua lógica perversa altamente competitiva e orientada para o consumo – portanto individualista, hedonista e geradora de exclusão social, na qual o fraco é subjugado pelo forte –, permite a lógica da violência.

Sem entrar em análise das fundamentações teológicas particulares, aspectos religiosos culturais em diferentes épocas históricas têm se revelado discriminatórios em relação à figura feminina. São poucas as denominações cristãs em que a mulher

pode assumir cargos de liderança religiosa. Em boa parte dos países de cultura islâmica, a mulher sofre maior ou menor grau de discriminação, sendo que, em locais onde o fundamentalismo é maior, mesmo punição à violência e discriminação contra as mulheres não sendo previstas na legislação, não é incomum que a integridade física e a vida delas não recebam do estado qualquer tipo de proteção. Segundo relatório do Grupo Banco Mundial, *Women, Business and the Law* (THE WORLD, 2016), embora órgãos regionais e internacionais de direitos humanos tenham reconhecido, nos últimos anos, a necessidade de proteção legal que abranja todas as formas de violência contra a mulher, alguns países não possuem legislação contra violência doméstica ou assédio sexual. Dezoito países encontram-se nessa situação: Afeganistão; Camarões; República do Chade; República do Congo; Djibouti; Guiné Equatorial; Gabão; Guiné; Haiti; República Islâmica do Irã; Libéria; Mali; Mauritânia; Omã; Rússia; Sudão do Sul; Suazilândia; e Uzbequistão. O mesmo relatório mostra que países do Oriente Médio e África Setentrional possuem leis que proíbem uma mulher casada de ser chefe de família, tirar passaporte e trabalhar sem a permissão do marido. Igualmente proíbem o empreendedorismo feminino na economia. Fazem parte desses países: Arábia Saudita, Jordânia, Irã, Iêmen, Iraque, Bahrein, Emirados Árabes Unidos (EAU), Omã, Síria, Qatar e Kuwait, Afeganistão, Sudão, Mauritânia e Brunei.

Nos países de cultura islâmica, a mulher é considerada propriedade do homem, sem direito a ter ou manifestar vontade própria e sua invisibilidade social se torna patente já na própria indumentária, que oculta totalmente o seu corpo, incluindo o rosto. A ocultação do rosto de alguém é altamente significativa psicológica e culturalmente, pois alguém sem rosto não tem identidade. Também não é incomum a mulher ser impedida de sair desacompanhada de um parente do sexo masculino, não sendo infrequente que lhe seja vetado o estudo formal. A humilhação de ser açoitada em público pelo descumprimento das regras sociais não é incomum em países que adotam a Sharia como legislação. Segundo Warner (2010) e Khoury (2016), a Sharia é o conjunto de leis islâmicas que têm por base o alcorão e determinam o comportamento da pessoa.

Em alguns países, a mulher é punida se for estuprada, sendo submetida a flagelo público e prisão, acusada de relações sexuais pré-maritais, consideradas ilícitas. Seu depoimento não é considerado, e o estupro só é reconhecido, se houver testemunha do sexo masculino, algo totalmente ilógico e improvável, uma vez que

difícilmente se tem testemunhas em caso de estupro e, caso houvesse, seria de se esperar que a violência sexual tivesse sido impedida. Alguns autores, entre os quais Binicheski (2010), argumentam que essas discriminações têm mais origem cultural do que religiosa e que a discriminação da mulher na cultura ocidental não é menos expressiva.

A conquista da autonomia teve papel relevante na transformação da sexualidade. As instituições religiosas que, até então, exerciam um controle moral heterônomo, têm sua influência enfraquecida com a secularização da sociedade, embora continuem a se manter como forças sociais reguladoras. O desaparecimento dos metarrelatos, que propiciaram uma crise dos paradigmas e o nascimento de uma sociedade plural com conseqüente relativismo ético, possibilitaram os julgamentos morais autônomos e uma exaltação da autonomia.

Todo movimento contracultural tende, inicialmente, a ser radical. O atual momento histórico, filho do liberalismo iluminista e propiciado pelo modelo econômico capitalista neoliberal, tem sido o caldo em que movimentos feministas têm se levantado, não sem razão, para denunciar e combater anos de exclusão e submissão, exigindo uma autonomia plena. Porém, a autonomia na sociedade mercadológica é entendida de forma individualista, em que o “eu” sobrepuja, ou até ignora, o “outro”. A moralidade dessa exaltação da autonomia nega a alteridade, na medida em que legitima a utilização do outro objetivando-o. Entretanto, a autonomia, como entendida na filosofia moderna, cujo expoente é Kant, era basicamente relacional. Kant pensava a autonomia como centro da moral, em outras palavras, a moralidade como autonomia. Para ele, ser autônomo significava que o próprio ser humano, guiado por sua razão, e não por Deus ou por qualquer outra causa externa, era responsável pelo seu comportamento moral. Mais ainda, a moralidade exigia do agente moral a perspectiva do outro como centro, cujo bem deveria ser sempre buscado. O imperativo categórico de Kant (2005, p. 32) é “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal”. E afirmava que, enquanto a máxima do amor de si mesmo (prudência) só aconselha, a lei da moralidade manda, existindo “uma grande diferença entre o que nos é aconselhado e aquilo a que somos obrigados” (p. 39).

A sociedade hodierna assiste a uma exaltação da autonomia. A autonomia foi um dos três princípios da bioética de Beauchamp e Childress, em sua obra clássica *Principles of Biomedical Ethics*, em 1979, sendo os outros dois, a justiça e a

beneficência, que depois sofreu desdobramento englobando o conceito de não maleficência. Nesse caso específico, concernente à área da saúde, o termo autonomia referia-se ao paciente e sua capacidade de decisão. Como vemos, o conceito de autonomia varia conforme as diferentes epistemes que lhe servem de fundamento. O entendimento do conceito de moralidade, enquanto construto social, é extremamente pertinente para o aprofundamento do tema da reprodução humana na sua episteme sociológica, e esse conceito também não foi homogêneo tanto na verticalidade dos subsequentes momentos históricos, como na horizontalidade da diversidade de linhas filosóficas em cada época histórica. Portanto achamos pertinente, neste trabalho, aprofundar um pouco a evolução dos conceitos de autonomia a partir do Iluminismo, nos séculos XVII tardio e XVIII, na concepção das principais correntes filosóficas em comparação à concepção Kantiana, com o objetivo de compreender a radicalização da autonomia na sociedade pós-moderna.

Em oposição ao ineditismo filosófico de Kant, ao afirmar a autonomia como moralidade, historicamente esta se fundamentou na heteronomia. Kant (2005, p. 35) afirmava que o único princípio de todas as leis morais e seus correspondentes deveres é a autonomia da vontade, que deveria se situar em esfera totalmente diversa da empírica, pois tudo que é empírico, é necessariamente atrelado aos sentidos e, portanto, subjetivo, não servindo para o princípio universal da moralidade. Também afirmava que o princípio da própria felicidade como motivo determinante da vontade seria o contrário do princípio da moralidade.

Podemos afirmar com certeza que toda heteronomia era para Kant destruidora da liberdade da vontade. Tanto o medo do castigo quanto o desejo de recompensa que adviessem de uma potência superior estariam contra o conceito de moralidade. O conceito de dever não deveria originar-se em sentimentos, dessa maneira atrelado ao empirismo, mas apenas no que denominou “princípio formal supremo”, a razão pura¹² prática (como uma autonomia da vontade). Os outros princípios da moralidade, que denominou de materiais, ou têm fundamentos subjetivos, portanto empíricos, ou objetivos e racionais, mas ambos são ou exteriores, ou interiores. Os subjetivos podem ser exteriores, da educação, segundo

¹² Razão pura: faculdade pura do conhecimento (KANT, 2005, p. 17). Kant (2009, p. 13) trabalha com o conceito de “a priori”: que não depende de experiência, portanto oposto ao empírico. Desse modo, o conhecimento pode ser empírico ou “a priori”, da mesma forma que os juízos podem ser sintéticos, “a priori” como os juízos matemáticos.

Montaigne, ou da constituição civil, conforme Mandeville, mas também interiores, como do sentimento físico, segundo Epicuro, ou do sentimento moral, conforme Hutcheson. Os objetivos incluem o interior, da perfeição, segundo Wolff e os estoicos, ou exterior, da vontade divina, segundo Crusius e outros moralistas teólogos. Os objetivos, embora se fundamentem na razão, também não servem como suprema lei moral, pois no caso da perfeição dependem do talento e habilidade, assim como de fins, como buscar a perfeição interna, em nós mesmos, ou externa, em Deus. Nesse caso o fim é o objeto da vontade; portanto a matéria da vontade, tomada como fundamento de sua própria determinação, é sempre empírica e, por isso, inadequada como princípio da razão pura para a teoria moral e para o dever (KANT, 2005, p. 43). Em outras palavras, a vontade não pode estar atrelada a um objeto, pois se tornaria empírica (dependente de experiência sensível), deixando de ser totalmente livre e, assim, não seria autônoma. Para entendermos melhor a crítica de Kant aos pressupostos dos filósofos¹³ por ele mencionados, vamos expor sucintamente a concepção de moralidade de cada um.

Montaigne (1533-1592) foi um filósofo cético e moralista, cujo ceticismo moral foi o ponto de partida para a filosofia moral moderna. Em *Apologia a Raymond Sebond*, ele afirma a falibilidade dos sentidos e a debilidade da razão. Para ele, é impossível encontrar uma doutrina que possa ser aceita universalmente sobre o que é certo ou errado, e sobre a maneira de viver. As leis e os costumes são diferentes em diversos países, e, para viver com tranquilidade, cada cidadão deve acatar as do seu, o que não significa que sejam boas ou justas. Nos seus últimos ensaios, Montaigne admite que a experiência informa aquilo de que cada um precisa para agir e que algumas coisas podem ser classificadas como “certo” ou “errado”. Assim, a mentira, ele a considera detestável; a tortura, abominável; e o arrependimento, a negação da própria vontade. Viver adequadamente seria nossa maior obra-prima (SCHNEEWIND, 2005, p. 70). Sua ética consistiu em rejeitar a lei natural, contrariando o entendimento dominante de moralidade universal, e em explorar a possibilidade da moralidade sem religião (SCHNEEWIND, 2005, p. 85 e 389). Kant entende que o fundamento determinante, prático e material, da moralidade para Montaigne é subjetivo, porque empírico e exterior, dependente da educação e, portanto, não serve como princípio universal da moralidade (KANT, 2005, p. 42).

¹³ Para essa retomada de conceitos, as informações sobre Mandeville, Gassendi, Wolff, Hutcheson e Crusius foram extraídas de SCHNEEWIND (2005)

Para Mandeville (1670-1733), a moralidade é criação humana com o propósito de proteger o ser humano do seu próprio egoísmo desenfreado. Sua obra vai tratar sobre a relação entre a moralidade e o bem-estar pessoal. O ser humano é um animal dirigido pelas paixões que o governam à sua revelia. A busca do bem pessoal torna difícil a vida em sociedade. O autor nega a centralidade da razão como nosso guia, afirmando que somos movidos apenas pelas paixões. A moralidade é a maneira de alguns convencerem a todos de que são superiores e devem ser obedecidos. Ele entende por vício tudo que é guiado pela paixão, sem levar em conta o bem público; portanto, ser virtuoso é ter uma ambição racional que leve em conta o benefício dos outros, o que exige autonegação. A moralidade torna possível a convivência social, ao ser capaz de dominar a paixão (SCHNEEWIND, 2005, p. 357). Para Kant (2005, p. 43), o fundamento determinante prático material da moralidade, segundo Mandeville, é subjetivo, porque está sujeito aos sentidos, e exterior, porque o agir moral não depende de uma vontade livre, e sim de uma constituição civil.

O epicurismo, doutrina do filósofo grego Epicuro, defende que o bem, responsável pela felicidade, é o prazer, por ele identificado como a ausência total da dor. A moralidade, para Epicuro, consistia na administração dos meios para a busca desse prazer, o que ele definia como virtude. Um de seus defensores foi Gassendi (1592-1655), padre católico, que afirmava serem os sentidos confiáveis e que a moralidade era a ciência prática que garantia os meios para se levar uma vida boa ou feliz, o que ele definia como moral honrada ou virtude. Para ele, somos movidos pelo desejo de prazer, que é o bem mais elevado. Gassendi pretende mostrar que a busca do prazer, entendido este como tranquilidade e ausência de sofrimento, leva a uma vida honrada e é perfeitamente aceitável (SCHNEEWIND, 2005, p. 296). Portanto, para Kant, um fundamento subjetivo e interior, dependente do sentimento físico; carecendo de vontade autônoma, é impróprio para ser o princípio universal da moralidade. Conforme afirma Kant (p. 26):

A razão determina imediatamente a vontade por uma lei prática, sem mediação de sentimento algum de prazer ou de dor, nem mesmo de um prazer ligado a essa lei, sendo, tal faculdade, necessariamente prática como razão pura, o que lhe dá um caráter legislativo.

Para Wolff (1679-1754), o conhecimento empírico tem a mesma importância do conhecimento racional, portanto ele considera a psicologia da ação como determinante da moralidade. Wolff afirma a doutrina da perfeição e imperfeição, que consiste em entender as paixões e desejos. Sentir prazer, para Wolff, é ter uma intuição da perfeição. O prazer e o desprazer estão ligados ao bem e ao mal. A perfeição consiste em discernir o que é verdadeiramente um bem. A vontade é a luta pela perfeição e é movida pela nossa razão para agir. É voluntarista, pois, a percepção de que o que é bom, é possível porque Deus criou o melhor mundo que existe. Para a ética de Wolff, um dever é um ato em conformidade com a lei e é obrigatório, uma vez que não existe dever sem obrigação. Como atingir a perfeição nos proporciona o máximo de prazer, a virtude consiste na felicidade e devemos olhar os outros como se com eles formássemos uma só pessoa (SCHNEEWIND, 2005, p. 471). Kant (2005, p. 42) rejeita o voluntarismo e afirma que os fundamentos determinantes práticos materiais do princípio de moralidade para Wolff são objetivos e interiores, dependentes do sentimento e busca da perfeição, portanto heterônomos e inviáveis para o princípio universal da moralidade.

Tanto em relação aos epicureus quanto aos estoicos, a crítica de Kant tem relação com a concepção de “sumo bem”, uma vez que, embora distintas nos dois casos, comprometem a autonomia da vontade. O conceito de sumo bem é fundamental na concepção kantiana de moralidade, entendido por ele como a virtude e a felicidade. A virtude é o bem mais elevado, por não ter sobre si nenhuma outra condição, ao contrário da felicidade, que apresenta alguma coisa que é agradável para quem a possui. Ao contrário da virtude, a felicidade não é por si mesma absolutamente boa em todos os aspectos porque supõe a conduta moral como condição. Só duas escolas gregas seguiram um método semelhante na conceituação de sumo bem: os epicureus e os estoicos. Os primeiros afirmavam que a virtude conduzia à felicidade, que era o sumo bem, sendo que a prudência equivalia à moralidade. Para os segundos, a felicidade era a consciência da virtude, sumo bem, e a moralidade, a sabedoria verdadeira. Kant considera os conceitos de felicidade e virtude heterogêneos, portanto sem identidade entre si, ao contrário do que propunham as duas escolas. No entanto elas divergiam no modo de estabelecer essa identidade, sendo que os epicureus consideravam o princípio prático da virtude e felicidade no lado estético, na consciência da necessidade sensível, e os estoicos, no lado lógico, na independência da razão prática em relação a todos os

fundamentos sensíveis de determinação. Para Kant, felicidade e moralidade constituem dois elementos do sumo bem, distintos, não podendo sua união ser conhecida analiticamente como uma resultando na outra, e sim como síntese de conceitos, conhecida *a priori*, ou seja, sem necessitar da experiência e, portanto, sem repousar em nenhum princípio empírico. Em decorrência, “torna-se, *a priori*, moralmente necessário produzir o supremo bem pela liberdade da vontade; desse modo, pois, a condição da possibilidade do supremo bem deve se assentar, também ela, sobre fundamentos *a priori* do conhecimento” (KANT, 2005, p. 110).

Francis Hutcheson (1694-1746), ministro presbiteriano, entende que o fator básico na moralidade é o amor, defendendo uma moralidade de benevolência, que requer os sentidos naturais e é um substituto para o ágape ou amor desinteressado. O agente virtuoso age para proporcionar felicidade aos outros. A bondade moral da felicidade está em ser ela o resultado de um motivo moralmente aprovado, estando o grau de virtude relacionado à intensidade da benevolência e sua ansiedade em exprimi-la. A benevolência é fonte de prazer, portanto de felicidade, e a moralidade é a capacidade para amar e cuidar do outro. Para ele, a justiça significava promover o bem público através das leis, mostrando uma conexão entre amor e lei. A lei, através de sanções, proporcionaria firmeza para se agir em prol do bem público. Há sentimentos benevolentes e egoístas. Os sentimentos de aprovação ou desaprovação moral devem ser desinteressados, e essa aprovação é a experiência básica original de todas as ideias morais (SCHNEEWIND, 2005, p. 365). A razão tem um papel moral, porque permite conseguir estimativas precisas de como agir e sobre o quanto as pessoas são virtuosas. Portanto, para a sua teoria moral, o sentimento é central e a razão, periférica ao julgamento e princípio moral (SCHNEEWIND, 2005, p. 377 e 444). A ética de Hutcheson consiste na afirmação de que a vontade moral é constituída, e não descoberta pela faculdade moral, ou seja, são nossa aprovação, nossos sentimentos que determinam o certo e o errado, o que nos torna não sujeitos a erros, como se devêssemos perceber uma ordem objetiva divina (SCHNEEWIND, 2005, p. 569).

Kant diverge totalmente de Hutcheson, porque considera que a moralidade contida nas ações não pode ser por amor ou benevolência, pois a necessidade moral é compulsão, ou seja, obrigação, de forma que toda ação por ela fundamentada apresenta-se como dever, e não como algo que nos seja agradável. Kant, (2005, p. 82) afirma que:

Edificante é praticar o bem para com os homens, por amor a eles e por benevolência compassiva, ou ser justo por amor à ordem, mas esta, todavia, não é a genuína máxima da moral de nossa conduta, adequada à nossa situação de seres racionais, como homens, se não tivermos a pretensão, como se fôssemos soldados voluntários, de elevarmo-nos acima do sentido do dever com a mais orgulhosa das ilusões, pretendendo fazer, independente do mandato, só por uma satisfação pessoal, aquilo para o qual nenhum mandato seria necessário [...]. Dever e obrigação são as denominações exclusivas que devemos dar à nossa relação com a lei moral.

Para Kant (2005, p. 130), a lei moral é o único motivo determinante da vontade pura. Os homens podem se tornar dignos de amor com a prática do bem, porém jamais de respeito, o que só é possível quando a beneficência é executada segundo a sua dignidade. Essa dignidade não permite que o homem seja usado como meio, por ninguém, nem mesmo por Deus, sendo sempre um fim em si mesmo. O homem é o sujeito da lei moral, que se fundamenta na autonomia de sua vontade como vontade livre.

Crusius (1715-1775) tem uma concepção voluntarista de moralidade, defendendo que a razão não é capaz de nos revelar completamente as questões de moral, sendo mais importante como orientação prática do que como descoberta da verdade. Para ele, o livre-arbítrio consiste em agir ou não de acordo com a vontade, e a consciência é a tendência natural de reconhecer uma lei moral divina, sendo que todos são igualmente possuidores dela. A prudência consiste em buscarmos um objetivo nosso, e a virtude, em atingirmos um dos objetivos de Deus (SCHNEEWIND, 2005, p. 489). Para Crusius a obrigação relaciona-se a um objetivo que independe dos desejos do próprio agente. Sua ética consiste em que cada um deve perceber por si mesmo aquilo que Deus ordena realizar e só agir quando a vontade conecta sua força com um desejo (p. 569).

Kant (2005, p. 42) assevera que o fundamento determinante prático material no princípio da moralidade proposto por Crusius é objetivo, mas exterior, dependente da vontade divina. É empírico, não servindo para o princípio universal da moralidade. Segundo Kant (p. 65), o fundamento de determinação da vontade não pode depender do sentimento, de forma empírica. A lei moral determina e torna possível o conceito de bem e não o contrário. Ao colocar o objeto do prazer, que deveria proporcionar o preceito do bem, na felicidade, ou na perfeição, no sentimento moral ou na vontade de Deus, o resultado seria o princípio de

heteronomia, porque dependeria de condições empíricas para uma lei moral. O entendimento da razão, para Kant (2005, p. 19), é fundamental para sua compreensão de moralidade. Ele afirma que a razão pura encerra em si um fundamento prático capaz de determinar a vontade e, portanto, tem por base alguns princípios práticos que ele define como proposições. Estas encerram uma determinação universal da vontade, à qual estão subordinadas diversas regras práticas. Os princípios que são válidos, ou seja, que encerram uma verdade apenas para a vontade do sujeito em particular são subjetivos e denominados “máximas”. Os de validade para a vontade de todo ser natural são objetivos ou leis práticas.

Kant (2005, p. 20) afirma que “a regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação”, e esta é um meio para produzir o efeito, que é a intenção. Um imperativo é uma regra que determina obrigatoriamente a ação, se a razão determinar totalmente a vontade; portanto é um princípio objetivo, diferentemente da máxima, que é subjetiva. Os imperativos são hipotéticos, quando encerram preceitos da habilidade, e categóricos, quando constituem leis práticas. Dessa forma, o imperativo categórico, principal conceito da filosofia kantiana, encerra uma lei da natureza humana, enquanto o imperativo hipotético encerra apenas preceitos práticos, mas não leis. Para ser lei, a regra tem que ser objetiva e universalmente verdadeira, ou seja, valer sem as condições subjetivas, contingentes.

Como afirmado anteriormente, para Kant, os fundamentos subjetivos são todos empíricos, inadequados para o princípio universal de moralidade, e os objetivos, embora se baseiem na razão, também carecem de autonomia. A perfeição como fundamento determinante da vontade está relacionada a um fim dado como objeto, tornando-a empírica, não podendo servir de princípio para a teoria moral e para o dever. Esses conceitos serão melhor desenvolvidos na sequência, porém, de maneira simplificada, podemos afirmar que, para Kant, a moralidade deve ser totalmente autônoma, ou seja, estar restrita à razão pura, nunca a motivos externos, como vontade divina, aspectos culturais ou legislativos, nem internos, como sentimento, empírico, atrelado ao desejo de felicidade.

O ineditismo de Kant consistiu em “libertar” a moralidade tanto de Deus quanto do próprio homem. Não se quer aqui sugerir que Kant negava a existência de Deus, o que não seria verdade, mas destacar sua crença de que uma moralidade atrelada a qualquer lei deixa de sê-lo, da mesma maneira que deixaria de sê-lo, quando dependente de qualquer sentimento, mesmo o mais altruísta, como o amor

ou a misericórdia, empíricos, ou o desejo de felicidade. Para Kant (2005, p. 77), a moralidade está diretamente atrelada ao dever, cumprido por determinação de uma vontade livre, apoiada no princípio prático formal da razão pura, tendo por fundamento o respeito, que é um sentimento moral diferente; portanto, de um sentimento de prazer, uma vez que produzido pela razão. Consequentemente, para Kant, não existe moralidade sem autonomia plena, mas esta autonomia não tem por fundamento um individualismo, porque se fundamenta no dever, cujo cumprimento pode, inúmeras vezes, ser completamente desagradável, chegando até à autonegação. O dever, motivo da vontade livre que move para a ação, tem no campo de visão o outro, portanto o conceito de autonomia kantiana, defendemos, revela uma relacionalidade. Segundo Schneewind (2005, p. 32), o repensar de Kant sobre a moralidade é revolucionário: somos autogovernados, porque somos autônomos, em outras palavras, nós mesmos somos legisladores da lei moral.

A sociologia aponta inúmeras causas para as mudanças sociais, mas a filosofia moral tem um papel ativo no *ethos* social. Para a compreensão dos conceitos de moralidade, até chegar à autonomia, como entendida na sociedade hodierna, ajuda-nos um levantamento histórico filosófico desses conceitos.

Até os séculos XVII e XVIII, a concepção de moralidade como obediência a Deus e a outros seres humanos, começa a ser substituída por um entendimento de autogoverno. O Iluminismo não tinha por objetivo a secularização da moralidade, mas limitar sua interferência na vida terrena, mantendo a ideia de Deus como essencial a esta. A base da moralidade, na concepção iluminista, não era religiosa, mas racional. Duas correntes filosóficas consideravam Deus essencial à moralidade, mas com fundamentações diferentes. Uma delas, o Voluntarismo, defendia que a moralidade era criada por Deus e só ele poderia modificá-la. A outra, o Intelectualismo, afirmava não ser Deus o autor da moralidade, mas que a supervisão dele seria essencial a ela, uma vez que asseguraria que vivemos num mundo moralmente ordenado. Em ambos os casos, a moralidade não é a busca direta do bem comum, embora esteja a seu serviço, mas o cumprimento de regras e leis (SCHNEEWIND, 2005, p. 32). A visão voluntarista era completamente rejeitada por Kant, para quem, como anteriormente exposto, a moralidade que não fosse fundamentada em uma vontade autônoma, ou seja, independente de experiências sensíveis, empíricas, como a busca da felicidade – e aqui se inclui agir para

satisfação pessoal, moral ou física, ou para fugir do castigo, também uma forma de buscar a felicidade –, deixava de ser moralidade verdadeira.

A concepção de moralidade mais antiga, durante os séculos XVII e XVIII era de que nem todos são capazes de aceitar as leis fundamentais da moralidade, devendo conhecer a autoridade de Deus pela razão e revelação do clero, desempenhando o sistema de punições e recompensas papel primordial na manutenção da lei moral. Essa visão voluntarista de moralidade começa a ser questionada e no final do século XVIII surge uma nova perspectiva que consistia na crença que todos os indivíduos considerados normais são igualmente capazes de exercer uma moralidade de autogoverno que garanta a convivência pacífica mantendo a ordem moral. (SCHNEEWIND, 2005, p.30). Afirmavam que os agentes morais possuem qualidades psicológicas que os capacitam a reconhecer, sem ajuda externa e independente de ameaças e recompensas, o que a moralidade exige (p. 36). Kant (2005, p. 38) também afirmava que qualquer pessoa estava apta a intuir sobre o agir moral, segundo o princípio da autonomia do livre-arbítrio. Em suas próprias palavras, “os limites da moralidade ou do amor de si estão assinalados com tal clareza e precisão que até a visão mais vulgar não pode deixar de distinguir se uma coisa pertence a um ou a outro” (p. 38).

A autonomia, na visão de Kant, encerrava em seu conceito não só a possibilidade, mas, ousamos afirmar, a necessidade da relacionalidade, sendo totalmente diversa do individualismo, que permeia o conceito hodierno de autonomia. A relacionalidade estava implícita na necessidade do dever, que exigia responsabilidade com o outro e que, portanto, implicava relações éticas. Por isso, para Kant, a autonomia consistia na própria moralidade. Também fugia ao relativismo que permeia o conceito de autonomia pós-moderno, uma vez que, para Kant, o agir moral era facilmente intuído por qualquer pessoa. A visão pós-moderna de autonomia é relativista, porque prescinde de qualquer paradigma, e individualista. Embora se proponha que o horizonte ético seja a liberdade do outro, essa liberdade é relativizada pela vulnerabilidade presente em uma economia de mercado, em que grassa a exclusão social. O vulnerável tem sua liberdade e autonomia reduzidas, prevalecendo a vontade de quem detém o poder. Essa exaltação da autonomia, que encerra em seu conceito uma unilateralidade no agir moral, porque fruto de uma cultura individualista, fundamentada pelo contexto econômico, dificulta as relações interpessoais e compromete a relacionalidade. O conceito filosófico kantiano de

autonomia foi subvertido em um contexto mercadológico. O fator econômico está na raiz de todas as mudanças culturais. Supomos não ser a autonomia incompatível com a relacionalidade, mas sim o individualismo relativista, que permeia o conceito de autonomia na sociedade pós-moderna.

5.2 A alteridade como fundamentação ética das relações humanas: Lévinas

Emmanuel Lévinas inicia sua produção filosófica em 1930, obra profundamente marcada pelo acontecimento da II Guerra Mundial e que se estende no período pós-guerra. A violação da dignidade humana, que se deu nas atrocidades nazistas, foi uma motivação importante para sua produção literária. Lévinas (2010b, p. 11) admite que acontecimentos originais, como traumas, uma cena de violência, uma separação, são importantes no processo de começar a pensar. A leitura de livros, não necessariamente filosóficos, permite que o choque ocasionado por esses acontecimentos seja problematizado. Tanto a Bíblia, desde muito cedo, quanto textos filosóficos, lidos na Universidade, são citados pelo filósofo como de importância nesse processo.

Lévinas (2010b, p. 12) admite que a leitura da Bíblia foi para ele uma experiência fundadora no seu pensar filosófico, embora não tenha tentado conciliar o pensamento bíblico e filosófico. Segundo ele, essa harmonização não é necessária, pois sua compreensão do pensamento bíblico se dá através de uma exegese dos textos em sua plenitude ética, e não em um sentimento religioso confessional. Nesse sentido, os textos dos grandes filósofos e os da Bíblia mais se aproximam do que se opõem.

Embora Lévinas tenha centrado toda a sua obra na metafísica como ética, enquanto a fenomenologia de Husserl tenha por domínio privilegiado de meditação o mundo e sua constituição, mais do que o homem e seu destino, a aproximação se dá na intencionalidade axiológica. O caráter de valor não se imprime nos seres após a modificação de um saber, mas é resultado de uma atitude específica da consciência, de uma intencionalidade não teórica, irreduzível ao conhecimento. “A relação com outrem pode investigar-se como intencionalidade irreduzível, ainda que se tenha de acabar por ver nisso a ruptura da intencionalidade” (LÉVINAS, 2010b, p. 20). Para Lévinas, “Outrem” não pode ser reduzido a um conceito teórico apreendido, *a priori*, pelo saber. Isso seria totalizá-lo, e Outrem é infinito. A

constituição do sujeito em Lévinas se dá na relação com o outro, mas não numa relação qualquer, e sim de alteridade. O sujeito não é constituído, ontologicamente, mas se constitui nesta relação. Daí a primazia da metafísica sobre a ontologia, uma vez que a alteridade é metafísica.

Conforme Lévinas (2008, p. 69), existe uma estrutura formal que dirige sua análise e é a ideia de infinito em nós. Só é possível ter a ideia do Infinito existindo como separado, pois a ideia do infinito é a própria transcendência. O infinito não se deixa integrar, por isso a totalidade não pode se constituir. “Não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o Infinito de Outrem.” (p. 69). Um ser separado do Infinito relaciona-se com ele na metafísica, e esta relação não anula o infinito intervalo da separação. Na metafísica um ser se relaciona com o que não poderia absorver ou compreender, no sentido etimológico do termo. De forma concreta, ter ideia do infinito equivale ao discurso que se precisa como relação ética.

Segundo Lévinas (2008, p. 35), o infinito é o absolutamente outro, característica própria de um ser transcendente. O transcendente é o *ideatum* (aquilo a que a ideia visa e que a extrapola), e está infinitamente afastado da sua ideia em nós, exterior, exatamente por ser infinito. Pensar o infinito não é pensar um objeto. Para Descartes, a “ideia do Infinito” designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa, o contato do intangível que não compromete a interioridade daquilo que é tocado (exterioridade absoluta do ser exterior). O infinito no finito produz-se como Desejo do Infinito, que o desejável suscita em vez de satisfazer. Esse Desejo é totalmente desinteressado, portanto bondade, e supõe concretamente uma relação em que o Desejável detém a “negatividade” do Eu, que é exercida no Mesmo, na dominação, no poder. O rosto é o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim. O rosto de Outrem ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa. Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão, na qual ele ultrapassa em cada instante a ideia que se tem dele no pensamento.

O sujeito, ao conhecer-se, possui-se e domina-se. O imperialismo do Mesmo é toda a essência da liberdade, porém esta recua diante de Outrem, pois este se impõe como uma exigência que a domina. “Outrem, cuja presença excepcional se inscreve na impossibilidade ética em que estou de matá-lo, indica o fim dos poderes. Se já não posso ter poder sobre ele é porque ele ultrapassa absolutamente toda a ideia que dele posso ter.” (LÉVINAS, 2008, p. 77).

Assim explica Lévinas (2008, p. 35) a primazia da metafísica sobre a ontologia:

A compreensão do ser em geral não pode dominar a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, Mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurge por detrás do tema em que ele se oferece. Este “dizer a Outrem” – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um ente – precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica.

A alteridade, para Lévinas, é o fundamento da nossa subjetividade. É o que nos constitui como sujeitos e, portanto, é característica constituinte e essencial da nossa identidade humana, sem a qual esta se perderia. O ser humano é um ser relacional e essa relação tem que se dar na alteridade, na radicalidade da responsabilidade pelo bem integral do outro. É uma relação ética, porque envolve justiça, responsabilidade, e pressupõe o respeito à autonomia do outro. A ética é a relação de alteridade.

Lévinas, na sua primeira obra, *De l'existence à l'existant*, chama de “há” [*il y a*] o fenômeno do ser impessoal. Na impessoalidade do “há” não existe generosidade, não é um acontecimento do ser. O “ente” é o “algo” que se pode apontar, o existente determinado, e corresponde a um domínio do “há” que aterroriza no ser. Lévinas (2010a, p. 17) entende “ente” como “coisas, corpos animados, indivíduos humanos”. O ser é entendido como um processo, um acontecimento, uma aventura de ser. As coisas existem, e por isso relacionamos o ser com o existente, que pode ser dominado pelo eu que os possui. Para quebrar essa impessoalidade, é necessário sair de si. Segundo Lévinas (2010b, p. 37):

[...] para sair do “há” não é necessário pôr-se, mas depor-se; fazer um ato de deposição, no sentido em que se fala de reis depostos. A deposição da soberania pelo eu é a relação social com outrem, a relação des-inter-essada. Escrevo-a com três palavras para realçar a saída do ser que ela significa. Desconfio da palavra “amor”, que está estragada, mas a responsabilidade por outrem, o ser-para-o-outro, pareceu-me desde essa época parar o rumor anônimo e insignificativo do ser. É sob a forma de uma tal relação que me surgiu a libertação do “há”. Depois de isto se me ter imposto e se ter clarificado no meu espírito, já não falei, nos meus livros, do “há” por si mesmo. Mas a sombra do “há” e do não-sentido parece-me ainda necessária como a própria prova do desinteresse.

Para Lévinas (2010a, p. 26), a relação com outrem não é ontologia, não pode partir de um conceito. Envolve simpatia ou amor, além da contemplação passível. Outrem não é objeto de compreensão e, depois, interlocutor, mas da compreensão de outrem é inseparável sua invocação, é já falar-lhe. A relação com o objeto difere da com Outrem, porque o utensílio pode ser possuído e consumido, o que não ocorre na relação com outrem. Ao falar-lhe, negligencio o ser universal que ele encarna, para me ater ao particular que ele é.

Encontrar-se é distinto de conhecer, porque o homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir esse encontro, e em toda atitude referente ao humano existe uma saudação, até quando a esta se recusa. Ao se perceber, percebe-se o ente como tal, e sua compreensão já é a expressão que lhe ofereço dessa compreensão. A impossibilidade de abordar outrem sem lhe falar significa a impossibilidade de separar o pensamento da expressão, e esta consiste na instituição da socialidade por uma relação que não se reduz à mera compreensão, de forma que a relação com outrem não é ontologia. O vínculo que estabeleço com outrem não pode ser reduzido à sua representação, e sim à sua invocação, a qual não é precedida de compreensão. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que, neste, articula-se um vocativo, no qual aquele que é nomeado é, ao mesmo tempo, chamado. O ente é o homem e só pode ser acessível em uma relação em que é invocado, enquanto rosto (LÉVINAS, 2010a, p. 28).

A ética, para Lévinas, pode ser definida como relação de alteridade. A relação com Outrem já é a própria ética. Lévinas chama de relação ética a relação com alguém que é um ente¹⁴. A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas esta que detém o homem (LÉVINAS, 2008, p. 35).

¹⁴ Trata-se de uma discussão fenomenológica que Lévinas retoma de Husserl, em que nenhum ente é *em si*, mas sempre para um *sujeito cognoscente*, ou em outras palavras, que não há mundo *em si*, mas para uma *consciência* ou para *alguém* (CINTRA, 2009; p. 30-31). Lévinas (2010b, p. 19) afirma que a metodologia do trabalho fenomenológico está na origem de algumas ideias que, segundo ele, são indispensáveis a toda análise filosófica, como a intencionalidade da consciência em que toda consciência é consciência de alguma coisa, não sendo possível descrevê-la sem referência ao objeto que ela “pretende”. A ideia correlativa da intencionalidade reza que os modos da consciência que têm acesso aos objetos são essencialmente dependentes da essência dos objetos. O ser dirige o acesso ao ser que pertence à descrição do ser.

Para Lévinas (2008, p. 61), a relação ética se dá na linguagem, no discurso. Um pensamento universal dispensa a comunicação. Só os seres livres podem ser estranhos uns aos outros, e a liberdade que lhes é comum é exatamente o que os separa. A coisa, o objeto não tem luz própria, portanto desvelar uma coisa é iluminá-la pela forma. A tarefa da linguagem é totalmente diversa, pois consiste em entrar em relação com uma nudez liberta de toda forma, que tem sentido por si mesma. A nudez é o rosto e não se oferece a mim, aos meus poderes para ser por mim desvelada.

Lévinas (2010a, p. 241) faz uma crítica aos modernos, que concebem a ética como moralismo. A ética é o cuidado com o ser do outro, a não indiferença pela morte de outrem com a conseqüente possibilidade de morrer por ele, chance de santidade, o desinteressamento rompendo a obstinação em ser, abrindo a ordem do humano, da graça e do sacrifício. O eu ético se dá na inversão humana do “em si” e do “para si”, do “cada um por si”, em prioridade do “para-outro”. É a substituição ao “para si” da obstinação ontológica de um eu único, mas único por sua eleição, a uma responsabilidade pelo outro homem, irrecusável, numa reviravolta radical produzida no encontro do rosto de outrem. “É na relação pessoal, do eu ao outro, que o ‘acontecimento’ ético, caridade e misericórdia, generosidade e obediência, conduz além ou eleva acima do ser.” (p. 241).

A significação ética de outrem, segundo Lévinas (2010a, p. 30; 2008, p. 192) reside no fato de que ele não pode ser possuído, porque não é a partir do ser que ele vem ao meu encontro, mas a partir da sua história. A posse nega parcialmente um ente, e compreendê-lo a partir do seu ser torna-o possuído, portanto, instrumento, porque não é invocado, mas nomeado. Ao ser compreendido e, dessa forma, passível de ser consumido, significa negá-lo e outrem é o único ser cuja negação constitui um homicídio. É exatamente a alteridade expressa no rosto que me permite matá-lo, porque só posso matar um ente absolutamente independente, que ultrapassa os meus poderes infinitamente e, portanto, não se opõe a isso, paralisando o próprio poder do poder. Outrem é o único ser que posso querer matar. A impossibilidade da negação é o rosto e estar em relação com outrem face a face é não poder matar. A relação com o ente já é palavra, porque é a invocação do rosto. A nudez do rosto desafia a vontade assassina, logo o humano só se oferece a uma relação que não é poder. A epifania do rosto é ética, porque é a resistência de quem

não tem resistência: a resistência ética. O encontro com o rosto é a consciência moral.

A consciência moral como acolhimento de Outrem é uma situação em que minha liberdade é posta em questão, e não tem a última palavra, não estou sozinho. E a partir daí diremos que só a consciência moral sai de si própria. A consciência moral e o desejo são a própria condição da consciência, e não modalidades desta, e são o acolhimento de outrem através do seu juízo. Como afirma Lévinas (2008, p. 92):

Aquele que me fala e que, através das palavras, se propõe a mim, conserva a estranheza fundamental de outrem que me julga. [...] O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio. A exterioridade coincide, portanto, com um domínio. A minha liberdade é assim posta em causa por um Mestre que a pode bloquear. A partir daí, a verdade, exercício soberano da liberdade, torna-se possível.

É esta a razão que leva o filósofo a contrapor ontologia e metafísica (RODRIGUES, 2011). A ontologia diz respeito ao ser e conduz à totalidade, reduzindo-o a uma categoria teórica, enquanto a metafísica conduz ao infinito, em que Outrem não pode ser reduzido ou categorizado, mas se revela e se faz moral (LÉVINAS, 2008, p. 69). Essa revelação de Outrem se dá no seu rosto. O “frente a frente” com Outrem é uma relação irreduzível: Outrem não pode ser totalizado, porque a ideia de infinito impede a totalização, a integração. A metafísica supõe uma relação em que o ser não possa absorver o outro. Essa separação que impede um ser de se apropriar do outro é denominada por Lévinas de infinito intervalo da separação. Ter ideia do Infinito equivale à relação ética. A totalidade não pode ser o pano de fundo da relação do ser separado com aquele que o transcende. “Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção ‘e’, este Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto” (p. 70).

Não posso reduzir o outro a um conceito, porque isso significaria anulá-lo. O outro está muito além da compreensão que posso fazer dele e se revela a mim no seu rosto. A relação de alteridade se dá nesse frente a frente em que a distância entre os seres é infinita, denominada por ele de separação, em que não posso absorver o outro. Para Lévinas (2010b, p. 43), no saber não há ruptura do isolamento do ser, mas é na comunicação do saber que nos encontramos ao lado de Outrem, e não confrontados com ele na verticalidade. Estar em relação direta com

Outrem não é tematizá-lo, considerando-o como considero um objeto conhecido, nem lhe comunicar um conhecimento. A existência é a única coisa que não se pode comunicar. Não posso partilhar minha existência, por isso a solidão aparece aqui como o isolamento que marca o evento do próprio ser. Lévinas (2010b, p. 46) afirma que no conhecimento há uma impossibilidade de sair de si, portanto, a socialidade não pode ter a mesma estrutura que o conhecimento. “A socialidade será uma maneira de sair do ser, sem ser pelo conhecimento.” (p. 46).

A totalidade, para Lévinas (2010b, p. 61), significa a tentativa de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, em que a consciência abrange o mundo, tornando-se pensamento absoluto. A experiência irreduzível e última da relação não está na síntese, mas no “frente a frente”, na sociedade, no seu significado moral. A transcendência significa não poder pensar conjuntamente o eu e o outro na relação interpessoal, mas estar diante. “A verdadeira união ou a verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do ‘frente a frente’.” (p. 63). A separação se opõe à totalidade, que significa a objetivação do outro pelo Mesmo, o que seria a desconsideração da alteridade. A totalidade destrói a relação de alteridade e a identidade do eu (RODRIGUES, 2011).

O Mesmo é o modo do “Eu” possuir de forma egoísta. De tudo o que pode ser possuído, o Mesmo pode dispor. Portanto, a relação de posse, casa, trabalho, objetos, não caracteriza uma relação de alteridade, porquanto reduz aquilo que é possuído, e é categorizada como relação de gozo, fruição, portanto, egoísta. A fruição abrange todas as relações com as coisas. “A posse neutraliza esse ser: a coisa, enquanto ter, é um ente que perdeu o seu ser” (LÉVINAS, 2008, p. 151).

O Mesmo está separado em relação ao outro. O Mesmo se define a partir de si mesmo, e o outro a partir dele mesmo, não por alguma referência que se faça dele. A alteridade ou transcendência só é possível a partir do eu separado. A totalidade é finita, imanente, e o outro é infinito e transcendente. A revelação da transcendência só é possível por intermédio de um eu que permanece como ponto de partida da relação com o outro. O Mesmo e o outro são absolutos, não podem se reduzir um ao outro (RODRIGUES, 2011).

É pelo rosto que se dá a epifania de outrem o qual apela para mim. “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes.” (LÉVINAS, 2008, p. 192). A alteridade que se exprime no rosto é ética. É a expressão do “não matarás”, que me interpela “na nudez dos seus olhos, sem defesa” (p. 193). A epifania do rosto é ética:

O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove minha liberdade suscitando minha bondade (LÉVINAS, 2008, p. 195).

A relação com o rosto não se reduz a ele, a sua forma plástica, em outras palavras, mas deve consistir no olhar, porque este é conhecimento, percepção. O acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Parte do olhar que não se atém às formas, o que significaria não estar em relação social com Outrem. A relação com Outrem, conforme Lévinas (2010b, p. 69), dá-se na epifania do rosto que, segundo ele, não pode ser descrita exatamente em uma perspectiva fenomenológica, já que a fenomenologia descreve o que aparece e “o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético”:

A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe matar (LÉVINAS, 2010b, p. 69).

Toda significação é relativa a um contexto, ou seja, o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa, mas o rosto é significação sem contexto. O rosto é sentido só para ele, assim, pode-se dizer que não é visto. O rosto leva-nos além, não pode ser transformado num conteúdo de que o nosso pensamento se apoderaria. Por isso o significado do rosto o leva a sair do ser, enquanto correlativo de um saber. A relação com o rosto é, num primeiro momento, ética. O rosto é o que não se pode matar. A exigência ética não é uma necessidade ontológica, a proibição de matar não impossibilita o homicídio. Diante do rosto, não fico a contemplá-lo, respondo-lhe, e isto já é o dizer (LÉVINAS, 2010b, p. 70).

A relação de alteridade é sempre assimétrica. O outro, que se revela a mim, o que Lévinas chama de epifania do rosto, me interpela na sua assimetria. O outro se revela na sua nudez, na sua fragilidade e nos interpela de forma imperiosa, levando-nos a nos colocar diante dele segundo uma ética de responsabilidade, impelindo-nos

a obedecer ao “não matarás”. Como afirma Lévinas (2008, p. 208), “o rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro”. Essa interpelação é sempre uma ordem para servi-lo na sua indigência, “é um apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade” (p. 208). Para Lévinas, toda relação social se dá na apresentação do Outro ao Mesmo unicamente pela expressão do rosto. A fraternidade não se explica pela semelhança, mas pela minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho.

A assimetria da relação também significa que sou responsável por Outrem sem esperar a recíproca, mesmo que isso venha a me custar a vida. A reciprocidade é assunto de Outrem. Na medida em que a relação com outrem não é recíproca, me sujeito a ele, ou seja, sou sujeito essencialmente nesse sentido, porque sou eu que suporto tudo. “Sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O Eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros” (LÉVINAS, 2010b, p. 82). A responsabilidade pelo outro me leva a “morrer por” (LÉVINAS, 2010a, p. 224). A justiça só tem sentido no “des-inter-esse” que anima a ideia de responsabilidade pelo outro homem. A subjetividade vai até à substituição de Outrem, assume a condição de refém, responde até expiar pelos outros. Lévinas (2010b, p. 83) é radical ao definir a subjetividade como responsabilidade:

A humanidade no ser histórico e objetivo, a própria aberta do subjetivo, do psiquismo humano, na sua original vigilância ou acalmia, é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-inter-esse. [...] A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não fosse um ser entre os seres. Como se pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “de outro modo de ser”.

A minha responsabilidade não cessa, porque não posso ser substituído por ninguém. A própria identidade do ser humano é afirmada a partir da responsabilidade, isto é, a partir da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente sua responsabilidade por outrem e que, humanamente, não posso recusar. Esse encargo é a suprema dignidade daquele que é único, e só posso ser eu na medida em que sou responsável. Porque sou único, posso substituir a todos, mas ninguém pode me substituir. “Tal é minha identidade inalienável de sujeito.” (LÉVINAS, 2010b, p. 84).

No rosto de Outrem há uma elevação, uma altura. A primeira palavra do rosto é o não mataráis. É uma ordem, um mandamento, como se um senhor me falasse, mas um senhor que está nu, pobre, por quem tudo posso e a quem tudo devo, e eu sou aquele que pode responder a seu apelo (LÉVINAS, 2010b, p. 72). Embora Outrem me ordene, não pratica violência contra a minha liberdade, porque essa ordem apela para minha bondade.

A relação com o infinito não é um saber, mas um Desejo e, como tal, este difere da necessidade, porque não pode ser satisfeito. O desejo aumenta com a sua satisfação (LÉVINAS, 2010b, p. 75). A relação que temos com as coisas é de necessidade. A fruição, a posse das coisas, nos satisfaz. Na relação com Outrem, não pode haver posse. Outrem não pode ser objetivado, possuído, portanto não é uma relação de necessidade, mas de desejo.

A responsabilidade é a estrutura primeira, essencial, fundamental da subjetividade, e esta é descrita em termos éticos. É na ética, entendida como responsabilidade, que se amarra o subjetivo. A responsabilidade é responsabilidade por Outrem, que me aborda como rosto. A partir do momento em que outrem me olha, sou responsável por ele. Normalmente somos responsáveis pelo que fazemos, mas esta responsabilidade vai além do que faço. A responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta existisse antes da relação ética. A relação inter-humana é diaconia. O rosto me manda servi-lo, pede-me e ordena-me. Essa ordem é a própria significância do rosto (LÉVINAS, 2010b, p. 79). A responsabilidade consiste em ouvir a miséria do rosto que se volta para mim e clama por justiça. O rosto me chama às minhas obrigações e me julga. Outrem, que me domina na sua transcendência, é aquele que me olha de sua indignação e para com o qual tenho obrigações. O ato ético é uma resposta ao ser que lhe fala no rosto e apenas tolera uma resposta pessoal. A resposta, ou seja, o discurso é essencialmente a ética. A vontade é livre de assumir a responsabilidade, mas não é livre para rejeitá-la, ignorando o mundo em que o rosto a introduziu. Ao acolher o rosto, a vontade abre-se à razão (LÉVINAS, 2008, p. 210).

A multiplicidade dos homens faz com que a relação com Outrem não seja apenas “entre nós”, mas que surja a presença de um terceiro. Não há apenas Eu e Outrem: existe o terceiro, que também é meu próximo e próximo de meu próximo. Não posso ignorar a injustiça de um em relação ao outro, o sofrimento de Outrem, que é minha responsabilidade. É a hora da justiça. O amor ao próximo e a seu

direito original, único e incomparável, pelos quais tenho que responder, faz um apelo à razão, capaz de comparar os incomparáveis, porque únicos, a uma sabedoria do amor (LÉVINAS, 2010a, p. 221). É essa presença do terceiro que condiciona as leis e exige a justiça, porque o terceiro também é meu próximo, com quem devo ter responsabilidade. “A relação interpessoal que estabeleço com outrem, também a devo estabelecer com os outros homens; logo, há necessidade de moderar este privilégio de outrem: daí a justiça” (LÉVINAS, 2010b, p. 73). Lévinas afirma que, pelo fato de vivermos em um mundo de cidadãos, e não só na ordem do face a face, não é possível pensar em justiça sem admitir instituições como o Estado. A justiça exige e funda o Estado. Mas a própria justiça não conseguiria fazer esquecer a origem do direito e a unicidade de Outrem, que recobrem a particularidade e a generalidade do humano. Não poderia abandonar essa unicidade à história política, sujeita às tentações das facilidades totalitárias. As vozes proféticas relembram ao Estado o rosto humano, dissimulado sob as identidades de cidadãos. São essas vozes que defendem os direitos humanos (LÉVINAS, 2010a, p. 221). Portanto, só se pode falar em legitimidade ou não do Estado a partir da relação “com o rosto, de mim diante de outrem” (p. 221). Segundo seu entender, “um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário” (p. 221). Lévinas afirma que há um limite para o Estado. Quando este sai, “não da limitação da caridade, mas da limitação da violência, não se pode fixar limite ao Estado” (p. 132). A justiça, exercida pelas instituições, que são inevitáveis, deve ser sempre controlada pela relação interpessoal inicial (LÉVINAS, 2010b, p. 73).

A socialidade tem por exigência o relacional. O social, com as suas instituições, suas leis, resulta não da limitação das consequências da guerra entre os homens, mas de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética com o homem. A política deve poder sempre ser controlada e criticada a partir da ética, fazendo justiça à “responsabilidade por outrem, que no seu acontecimento ético é contínua, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individuação absoluta” (LÉVINAS, 2010b, p. 66). A sabedoria da tradição e do pensamento ocidentais afirma que a superação da violência se dá pela autonomia do indivíduo racional, ou seja, ocorre pela razão que assegura a verdade. É a consciência que torna os indivíduos humanos, os quais obedecem à vontade da razão sem renunciar à liberdade, sem coerção. A vontade é a razão prática, e a lei é uma das verdades

que reúne os indivíduos, que se abrem para a paz a partir do Estado, das Instituições e da política. O direito do homem é o princípio e critério de toda justificação, e a ordem inelutável na humanização do indivíduo (LÉVINAS 2010a, p. 216). Mas a modernidade, com suas lutas fratricidas, desprezo humano e exploração, guerras, opressão, genocídio, terrorismo, desemprego, miséria, doutrinas cruéis, tem nos mostrado que a razão nem sempre convence as vontades. “O temor de cada um por si, na sua própria mortalidade, não consegue absorver o escândalo da indiferença ao sofrimento de outrem.” (p. 218).

O acesso original ao indivíduo humano não se reduz à simples objetivação de um indivíduo entre outros, mas abrange precisamente o direito reconhecido à diferença de Outrem, que não é uma alteridade formal na multiplicidade de indivíduos de um gênero, mas alteridade do único, exterior a todo gênero, transcendendo todo gênero. A paz é essa não indiferença e significa o “para o outro” da responsabilidade. O direito do homem, a dignidade do único recebe sentido nesse amor sem concupiscência. É o acréscimo da solidariedade no amor. Na paz ética, a relação vai ao outro que é único, que não pode ser assimilado ou reduzido, que é incomparável. A unicidade do único tem sentido no amor. “Paz diferente da simples unidade do diverso na síntese que o integra: paz como relação com o outro na sua alteridade de absoluto, reconhecimento no indivíduo da unicidade da pessoa. Amor com operação lógica” (LÉVINAS, 2010a, p. 221).

Ao nosso entender, a responsabilidade social, para Lévinas (2010a, p. 264), fundamenta-se na minha posição de devedor no mundo, que antecede qualquer direito e me obriga a dedicar-me ao próximo, e no fato de que cada um é eleito e único:

Toda a vida de uma nação, para além da formal adição de indivíduos pondo-se para si, isto é, habitando sua terra e lutando por ela, por seu lugar, por seu *Da-sein*, dissimula ou revela – ou, pelo menos, deixa entrever – homens que, antes de qualquer empréstimo, têm dívidas, devem dedicar-se ao próximo, são responsáveis – eleitos e únicos – e nesta responsabilidade querem a paz, a justiça e a razão.

Para Lévinas (2010b, p. 87), a exigência ética é “exigência de santidade”. Como o filósofo afirma, “nunca nos livramos de outrem”. O rosto nunca aparece como tema, mas na própria significância ética, ou seja, quanto mais justo eu for, mais responsável serei. “O rosto significa o Infinito.” (p. 87).

O humano que é amor do outro, responsabilidade pelo próximo, eventual morrer pelo outro, o sacrifício até o louco pensamento em que o morrer do outro pode me preocupar bem antes e mais que minha própria morte, inaugura o começo de uma racionalidade nova e de além do ser. Lévinas chama essa nova racionalidade de racionalidade do Bem, mais elevada que toda a essência. “Essa possibilidade de conferir no sacrifício um sentido ao outro e ao mundo que, sem mim, conta para mim, e pelo qual eu respondo”, não é o sobreviver, mas um “êxtase para um futuro que conta para o eu e pelo qual ele tem que responder.” (LÉVINAS, 2010a, p.261).

Essa breve reflexão objetou ressaltar a radicalidade da ética levinasiana. É uma ética de responsabilidade, em que o outro, na sua indigência, me interpela num ordenamento. Essa ordem para servi-lo é um imperativo ético. A assimetria da relação me obriga a “descer” do meu “si-mesmo” em direção ao outro, porém sem jamais reduzi-lo. A distância entre nós, irreduzível, garante a liberdade da relação. Responder torna-se um imperativo, pois só assim me constituo como sujeito. De outra forma me desumanizo.

A produção filosófica de Lévinas se dá em tempos da II Grande Guerra Mundial, na qual as atrocidades nazistas tinham por fundamento uma pseudociência denominada eugenia¹⁵. No contexto da eugenia, o poder se expressava na superioridade racial e era legitimado por uma equivocada noção de genética. Na sociedade hodierna, o poder tem matiz mercadológica: está relacionado à aquisição de mercadoria ou bens de consumo. A superioridade de um ser humano em relação ao outro, depende da posse de mercadoria. A ética levinasiana vem questionar radicalmente a “ética” da sociedade hodierna, mercadológica, voltada para o eu, individualista, consumista e utilitarista. Na sociedade que se pauta pelas relações de mercado, a nudez e fraqueza do outro o tornam vulnerável e descartável. Aquele que não interessa ao sistema não é visto como um outro, um fim em si mesmo, mas

¹⁵ Eugenia, ou “boa geração”, foi um neologismo criado em 1883, por Francis Galton, que tinha como proposta a melhoria da raça humana, fundamentada em ciência defendida na época, e que consistia basicamente em impedir a procriação dos que fossem considerados fracos ou inaptos. Conforme os pressupostos eugênicos, a hereditariedade determinaria o destino das pessoas, *a priori*, desde o nascimento, na categoria inferior ou superior, condição considerada definitiva por ter sido fixada pela própria natureza. A melhoria da raça exigia que a sociedade fosse sanada das pessoas portadoras de características indesejáveis, como doenças mentais ou “impulsos criminosos” (MACIEL, 1999; GONÇALVES, 2006). Inúmeras atrocidades foram praticadas com respaldo legal e apoiadas pelo Estado, na Alemanha nazista, em nome de uma visão eugenista largamente difundida entre os geneticistas da época.

como um meio que pode ser utilizado e descartado. Torna-se mercadoria, coisa, faz parte da fruição: pode ser disponibilizado. Posso dele usufruir e dispor, vendê-lo, anulando sua alteridade e, assim, “assassinando-o”. Essa destruição do rosto que se revela, este “assassinato”, deixa de ter uma conotação de conceito apenas filosófico, tornando-se práxis. Os vulneráveis são descartáveis. Essa quebra na relação ética, ou relação de alteridade, fere a identidade do ser humano. Ao negar a alteridade, o ser humano se desumaniza, perde sua identidade de sujeito. Ao nosso entender, Lévinas conseguiu entender e definir a essência da identidade humana. Arriscamos a afirmar que o ser humano só se realiza realmente na radicalidade da entrega ao outro.

5.3 Relacionalidade como condição necessária da identidade humana: a epistemologia biologicista de Maturana

Humberto Maturana Romesín¹⁶ é médico graduado na Inglaterra e biólogo com doutorado na Universidade de Harvard, em 1958. Seu campo de pesquisa é a neurobiologia. A partir de seus estudos sobre a organização dos seres vivos, como sistemas autônomos e a descrição do sistema nervoso como sistema fechado, começa a desenvolver a Biologia do Conhecimento e a Biologia do Amor. Com a obra *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*, desenvolvida conjuntamente com Francisco Varela¹⁷, apresenta uma reflexão a

¹⁶ Humberto Maturana R.: Chileno (1928), biólogo, Ph.D. em Harvard (1958). Estudou medicina (Universidade do Chile), biologia na Inglaterra e nos Estados Unidos. No Chile, Maturana reconhece Gustavo Hoeker como mestre, de quem aprendeu a seriedade na ação e a amplitude de interesses; na Inglaterra, J. Z. Young, de quem aprendeu a ousadia especulativa e o respeito pelo erro. Como biólogo, seu interesse se orienta para a compreensão da organização do ser vivo e do funcionamento do sistema nervoso, bem como para os desdobramentos que tal compreensão tem no âmbito social humano. Seu pensamento se expressa inicialmente ao longo de sua atividade docente na Universidade do Chile, de 1960 em diante, particularmente a partir do curso “Biologia do conhecimento” (1972), que ele estruturou como consequência de sua obra fundamental, *Biology of cognition* (1969-1970), acrescentando, a partir de 1979, o curso “Evolução: deriva natural” (MATURANA; VARELA, 1995, p. 275).

¹⁷ Francisco Varela G.: Chileno (1946), biólogo, Ph.D. em Harvard (1970). Começa como estudante de medicina e depois de biologia (Universidade do Chile). Seu interesse se centra nas bases biológicas e cibernéticas do conhecimento, e da consciência, herdando essa linhagem de seu principal mestre, Humberto Maturana Romesin. Em cibernética, Varela reconhece Heinz von Foerster como mestre, assim como Keith R. Porter em biologia. Seu pensamento se expressa em vários livros e mais de cinquenta trabalhos científicos nas áreas de neurobiologia, biologia celular, epistemologia, cibernética e matemáticas aplicadas. Recebeu prêmios e distinções acadêmicas internacionais e atualmente é professor da Faculdade de Ciências Básicas da Universidade do Chile (MATURANA; VARELA, 1995, p. 275).

partir das ciências da vida, entrelaçadas com as ciências humanas e sociais, oferecendo uma nova alternativa para se pensar a condição humana (SCHLICHTING, 2007, p. 24). Segundo Schlichting (2007, p. 25) “ao considerar a cognição como um fenômeno biológico, suas reflexões tem causado um impacto que pode abranger todo o pensamento, a cultura, e os paradigmas que vivemos”.

A escolha da obra de Humberto Maturana para ajudar a reflexão bioética sobre as questões de reprodução humana, no que diz respeito aos aspectos relacionais, é devida ao corte epistêmico desse autor que trabalha com o entendimento do ser humano como ser sistêmico, ou seja, a identidade humana é um fenômeno sistêmico relacional, e não um fenômeno genético e, como tal, perder-se-á se deixarmos de viver e conservar o viver no que ele denomina biologia do amor e da intimidade. A biologia do amor é o que nos constitui e realiza como seres humanos (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 82). Exporemos sua teoria, de forma sucinta, através de algumas obras que ele escreveu com Varela, de quem foi mestre, e com Rezepka¹⁸, sua aluna e colaboradora.

O amor não tem fundamento racional, tampouco é uma virtude ou dom divino. Ele é a emoção pertencente ao domínio dos comportamentos que constituem o outro como um legítimo outro na convivência com alguém. O fato de sermos animais amorosos não resulta de uma vantagem evolutiva. O curso da evolução biológica é o da conservação sistêmica de um modo de vida. Aquela não pode prescindir da constituição genética e suas variações, que o tornam possível, de maneira que o modo de vida conservado sistemicamente define um curso evolutivo genético, processo em que a seleção é um resultado, e não um mecanismo generativo. “Podemos viver qualquer cultura que não nos mate antes de sua reprodução, como cultivar dominação e sujeição, agressão, e nossa história anatômica, fisiológica e genética irá em defesa de sua conservação porque a reprodução é um fenômeno sistêmico e a evolução também.” (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 85).

Outro conceito importante na compreensão do que seja a identidade humana e sua conservação ou não, é o conceito biológico da epigenética, que será retomado mais adiante e que permite um entendimento com fundamentos na ciência experimental. O corte epistemológico experimental a partir da biologia, ou seja,

¹⁸ Sima Nisis de Rezepka é professora com estudos centrados na educação. Graduada pela Universidade do Chile. Psicopedagoga e licenciada em Educação pela Universidade Católica do Chile. Aplicou de forma especial os seus conhecimentos ao lado de Humberto Maturana, de quem foi aluna e colaboradora. Exerce funções também na UNICEF e na Academia de Humanismo Cristão. (MATURANA; REZEPKA, 2001, [?])

trabalhando conceitos até então concernentes ao campo da filosofia, fundamentando-os na ciência experimental, vem iluminar o enfoque da questão e enriquecer a reflexão bioética proposta.

Para compreender o desenvolvimento do raciocínio de Maturana, é necessário, antes, retomarmos o conceito de epigenética, aprofundado no capítulo da perspectiva biológica. A título de recordação, lembremos que a epigenética refere-se às modificações na expressão dos genes, sem que haja alteração nas moléculas de DNA, ou seja, diferentes fenótipos podem resultar do mesmo genótipo. Em outras palavras, a mesma sequência de genes, portanto o mesmo genótipo, em circunstâncias ambientais diversas, pode se expressar de forma diferente. O fenótipo diz respeito às características humanas decorrentes da interação das estruturas biológicas com o ambiente físico e sociocultural, sobremaneira às que interessam ao campo do comportamento. O fenótipo é originário do fenômeno da epigenética, e um determinado padrão pode persistir por uma ou mais gerações. Essa interação entre genótipo e meio ambiente atesta a não existência de determinismo genético. Os fatores que agem na manifestação fenotípica e que não pertencem ao genoma são denominados fatores epigenéticos. Os parágrafos seguintes apresentarão uma síntese das principais teorias de Maturana e o caminho metodológico usado por ele para justificar suas assertivas, de modo a permitir ao leitor a compreensão da utilização de sua proposta teórica na reflexão bioética sobre relacionalidade.

Maturana e Varela (1998, p. 26) definem os seres vivos como sistemas que, antes de apresentarem um mesmo padrão de resposta ao interagirmos com eles, mostram uma mudança na sua estrutura, a qual responde de maneira diferente. Pela mesma razão que o fenótipo surge numa epigênese, a herança como fenômeno de conservação reprodutiva de determinado modo de vida ou fenótipo ontogênico não é um fenômeno molecular, e sim sistêmico, o que exclui qualquer predeterminação. A conservação reprodutiva de uma identidade biológica ou linhagem, responsável pela conservação da espécie, é também um fenômeno sistêmico, e não resultante de um processo molecular. Os autores também defendem a teoria da espontaneidade dos fenômenos biológicos, em que os processos moleculares acontecem a cada instante sem serem guiados por forças externas, mas como resultado das propriedades estruturais das moléculas, o que nega qualquer dimensão de intencionalidade ou finalidade, sendo pertencente apenas ao âmbito do observador.

Para Maturana e Rezepka (2001, p. 14), o curso que a vida humana segue não é o da razão, e sim o da emoção. O amor é emoção e pertence ao domínio de condutas relacionais em que o outro é olhado como legítimo outro, e a agressão é o domínio dos comportamentos relacionais em que o outro é negado na sua alteridade. Os seres humanos fazem parte de uma história amorosa, não de competição ou agressão, e quando o amor é negado como modo de convivência, em qualquer idade, nos tornamos enfermos, sendo que, na criança, as consequências para o desenvolvimento da consciência de si e consciência social podem ser graves. Toda a atividade humana se dá em um entrelaçamento da linguagem com o emocionar. Maturana (1996, p. 242) resume sua proposta teórica:

Nós humanos nos originamos na história dos primatas bípedes à qual pertencemos, há pelo menos três milhões de anos atrás, com a origem da linguagem e emoção que chamamos conversar. Nessa história a emoção fundamental é o amor como domínio das ações que constituem ao outro como um legítimo outro na convivência.

Maturana (1996, p. 242) reforça que a existência humana se dá no que ele chama de “entrecruzamento de muitas conversações”, o que permite recuperar o emocional, em especial o amor, como âmbito fundamental do humano. O fato de o humano ser configurado com o conversar na história evolutiva e a linguagem surgir como um operar recursivo em coordenações consensuais de comportamentos, os quais se dão no fluxo coemocional dos membros da linhagem particular de primatas que surge, justifica que o fazer humano, inclusive a razão, estejam subordinados ao emocional. A constituição do ser humano no conversar implica que o viver humano se dá como uma rede de conversações e, como consequência, nasce a cultura; portanto o humano é cultural.

A biologia do amor surge na constituição histórica do humano, sendo que o devir histórico que origina a linhagem de primatas, à qual pertence o ser humano, é guiado pelo amor, enquanto emoção fundamental. O amor é a emoção que funda o social, porque, como mencionado anteriormente, é o domínio das condutas relacionais, em que o outro é reconhecido como um legítimo outro no convívio com alguém. O social, portanto, é o âmbito de convivência que se dá no respeito por si e pelo outro. O respeito por si implica a aceitação própria, sem necessidade de aprovação alheia, mas também sem dificuldade em aceitar amar e ser amado, e se dá na relação com outro. Implica também a própria autonomia e responsabilidade,

ou seja, ser consciente das consequências das próprias ações e atuar de acordo com a decisão entre querer ou não essas consequências. O respeito pelo outro se dá na justificação do seu ser e em sua aceitação incondicional (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 25).

Como se pode deduzir do já exposto, a relacionalidade é fundamental na constituição da identidade humana, e amar faz parte da constituição biológica. A dinâmica constitutiva do ser humano como ser social é a biologia do amor e isso faz parte da sua condição biológica, e não cultural. Isso explica por que temos preocupações éticas e a dor do outro nos incomoda, por que o amor restitui a saúde e amplia a inteligência e por que sofremos, em qualquer idade, quando se interfere no viver no amor, como emoção fundante do social (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 27). “A biologia do amor é o fundamento do humano” (p. 39). Segundo Maturana, há uma relação direta entre amor e social:

O amor é, falando biologicamente, a disposição corporal para a ação segundo a qual um realiza as ações que constituem o outro como legítimo outro em coexistência com o um. Se não nos conduzimos dessa maneira em relação aos outros, não ocorre o fenômeno social. O amor é a emoção que funda o fenômeno social. Cada vez que alguém destrói o amor, desaparece a convivência social (MATURANA, 1996, p. 251).

Como se pode deduzir, para Maturana o amor é condição indispensável para o surgimento da linguagem e da sociedade. Se na linhagem, que deu origem à humanidade, o amor não tivesse estado presente como fundamento constante da coexistência, ela não seria o que é agora. A linguagem não poderia ter tido origem, não se poderia ter iniciado o conversar e não existiríamos como seres humanos. A agressão leva à destruição e separação, e não pode ser base de nenhum sistema social, embora as guerras e agressões possam ocorrer ocasionalmente na sociedade, e é o que temos presenciado:

Então nós, apesar de vivermos agora em guerras e abusos, *somos filhos do amor e compreender isso é algo essencial para compreender o humano, porque em nosso processo de desenvolvimento individual como seres humanos, o amor é um elemento fundamental desde o útero até a tumba.* (MATURANA, 1996, p. 252).

Para Maturana, 99% dos males da humanidade decorrem da interferência na biologia do amor. É essencial para o desenvolvimento fisiológico, das capacidades sensoriais, da consciência individual e social da criança a permanência e continuidade da relação amorosa com sua mãe e com os outros membros da família. “O oposto do amor não é o ódio, é a indiferença” (MATURANA, 1996, p. 252). Não só o amor, mas as emoções têm um papel primordial nas relações humanas, porque a constituição do ser humano é amorosa. O comportamento humano é guiado pelas emoções, que lhes dão o seu caráter de ação. Em uma perspectiva biológica, as diversas emoções experimentadas na vida quotidiana são distintas dinâmicas corporais que especificam o que um organismo pode ou não fazer em sua conduta relacional, ou seja, correspondem a distintos domínios de ações relacionais. Como já afirmado, o amor pertence ao domínio das condutas relacionais, em que o outro é reconhecido como legítimo outro; a agressão corresponde ao domínio em que o outro é negado em sua alteridade; a indiferença, ao domínio das condutas relacionais em que se nega ao outro o espaço da convivência; e a autoridade, ao domínio em que se nega ao outro a autonomia de ação e reflexão. As condutas humanas não são fruto da racionalidade, mas da emoção, porque são um modo de interação. A emoção lhes dá o caráter de ação. O próprio raciocínio tem origem na emoção. Em inúmeras ocasiões, negamos as próprias emoções, uma vez que o seu reconhecimento implica liberdade e responsabilidade. Também a reflexão é um ato da emoção e desperta o medo de perder para o desconhecido, o qual se acredita ter, mas abre a possibilidade da recuperação do respeito próprio e de operar na biologia do amor. (MATURANA, 1996, p. 29)

O ser ou identidade é um fenômeno sistêmico, um modo relacional de viver que se conserva no viver, e não uma propriedade fixa. Parte das nossas dificuldades na convivência se origina no fato de querermos conservar nossa identidade como estática, sem reconhecer seu caráter dinâmico, não percebendo que nosso ser é relacional e fluído. Isso leva a criar uma rigidez emocional e cegueira para conosco e com os outros (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 34). Uma crítica dos autores (2001, p. 37) à nossa cultura é que, em nome de um rendimento produtivo, promove-se a uniformização das pessoas, negando-lhes sua individualidade e instrumentalizando-as, o que destrói o respeito próprio e a consciência social. O mundo em que se vive é uma criação pessoal, é constitutivamente a expansão das

próprias correlações sensório-efetoras e surge como uma expansão da dinâmica corporal vivida pela pessoa em determinado instante. Aceitar a legitimidade do outro passa pela aceitação dessa premissa.

Maturana (1996, p. 242) aponta que, na cultura patriarcal, com sua rede de conversações, as emoções são desvalorizadas em favor da razão, e, no entanto, a razão não existe independentemente da emoção nem pode se contrapor a ela. Essa cultura que faz parte da cultura ocidental vem se expandindo para outros âmbitos da Terra. As crianças são ensinadas a controlar suas emoções, justificando-se que estas conduzem a arbitrariedades não racionais. No entanto, o próprio conversar propicia a reflexão, a partir da qual surge naturalmente o racional. O fato de que o humano se realiza no conversar, como entrecruzamento do linguajar, e que este está vinculado ao emocionar, permite que essas duas dimensões sejam reintegradas e respeitadas como dois aspectos legítimos do nosso ser. Todo o domínio racional tem um fundamento não racional, e negar isso, na orientação da coordenação das ações em qualquer tarefa, é limitar a reflexão e transformar a afirmação racional em petição de obediência ao outro, porque impede que a dinâmica emocional do conversar seja percebida. Só é possível uma compreensão integral do ser humano a partir do entendimento da participação das emoções como fundamento de todo sistema racional, uma vez que este envolve o linguajar. A percepção do entrelaçamento entre emoção e linguajar dá fundamento à compreensão das outras dimensões do ser humano, que são a liberdade e a responsabilidade. Ser responsável implica se dar conta, de maneira reflexiva, da consequência das próprias ações, se as queremos ou não e se agimos ou não em acordo com esse querer. A liberdade implica a percepção, que se dá na reflexão, sobre o que fazer, se queremos ou não as consequências dessas ações e se vamos atuar de acordo com esse querer ou não querer. Agir com liberdade e responsabilidade é passar a agir de acordo com esse desejo. Maturana (1996, p. 243) reflete sobre as relações entre emoção e razão:

Nessas circunstâncias, talvez o mais iluminador dessas reflexões sobre as relações entre a emoção e a razão ocorra ao se dar conta de que a compreensão do racional, do mais fundamental da vida humana, que está na responsabilidade e liberdade, surge da reflexão sobre o emocionar, que nos mostra o fundamento não racional do racional.

Como afirmado anteriormente, o ser não é estático, porque é um ser de relações, que se constrói a cada momento. Por conseguinte, Maturana e Rezepka (2001, p. 42) afirmam que o ser vivo é uma unidade dinâmica do ser e do fazer. Deduz-se disso que a aceitação ou rejeição da corporalidade implica a aceitação ou rejeição da alma. A nossa cultura cria uma dicotomia entre corpo e alma, como se fossem entes em oposição, e não princípios constitutivos de um ser. A não aceitação da proximidade corporal do outro significa negá-lo. A negação do corpo é negação da alma, e o contato com o corpo é contato com a alma, por isso nos acariciamos ou ferimos com palavras, nos acolhemos ou rejeitamos pela emoção, “porque tocamos mutuamente corpos sem ‘tocá-los’” (p. 42).

A importância que Maturana dá às emoções no constitutivo da identidade humana torna-se explícita nas suas afirmações sobre a origem da ação e até do racional que se constitui nelas. Continuando sua linha de pensamento, Maturana e Rezepka (2001, p. 43) afirmam que também a ética e a espiritualidade são relativas à emoção, e não à razão. Maturana (1996, p. 247) define a ética como a preocupação que se têm em relação às consequências de suas próprias ações sobre o outro. A preocupação ética se fundamenta no reconhecimento da legitimidade do outro como um ser com o qual o eu configura um mundo social. Como o amor é a emoção que funda o social, ele é um espaço ético, porque espaço de convivência, a qual se dá em ações que constituem o outro em coexistência com o eu. A conduta ética só pode surgir, ao se permitir que opere a biologia do amor. É necessário dar à criança a possibilidade de se desenvolver no amor, em um espaço que lhe permita crescer em respeito por si mesmo e pelo outro, a partir da aceitação de sua própria legitimidade.

Maturana e Rezepka (2001, p. 43) atribuem significação distinta à ética e à moral. O fundamento da ética é o amor, enquanto a moral se refere à exigência do cumprimento de valores. A experiência espiritual também se funda no amor, é uma experiência de ampliação da consciência. A nossa cultura se baseia na razão para negar as emoções. Experiência semelhante ocorre com a ética e a experiência espiritual, porque nos cegamos frente ao outro e à nossa pertença social e cósmica, utilizando argumentos racionais para justificar nossas cegueiras ante os outros e nós mesmos. Para Maturana (1996, p. 244), “os valores são distinções de configurações relacionais da convivência, que obtêm legitimação no amor”. Podemos perceber que para o autor os valores também têm fundamento emocional, em particular no amor.

Todos os valores e normas de conduta que consideramos fundamentais no ser humano, tais como honestidade, cooperação, respeito, lealdade, generosidade, responsabilidade, justiça, têm a ver com o social e, portanto, têm por fundamento o amor. A colaboração só pode se dar no respeito mútuo e é incongruente com a arrogância e a obediência. A coragem, porque consiste em um enfrentamento de um perigo em prol de um bem social, está fundada no amor e difere da loucura, porque esta não grassa esse objetivo. O fenômeno social como dinâmica relacional fundada no amor é construtivamente “matrístico”, porque consiste em compartilhar, cooperar, aceitar-se e perceber seu corpo como puro e bonito. Para Maturana e Rezepka (2001, p. 45), ética e espiritualidade andam juntas. A experiência espiritual é cósmica e ecológica, isto é, faz da ampliação da consciência de pertença tão ampla, que inclui tudo e permite ver a interconexão de todos os elementos desse todo. Logo, a preocupação ética abarca toda a biosfera.

Até aqui, o que fizemos foi explicitar as principais premissas do pensamento de Maturana. Nos próximos parágrafos, faremos uma síntese da metodologia usada por ele para justificar suas ideias, colocadas sucintamente no livro que escreve com Rezepka (2001). Os autores, nesta obra, se fundamentam em estudos da constituição genética dos humanos, do conhecimento de epigenética, do estudo de comunidade de primatas, como os chimpanzés, e em conhecimentos de paleontologia para explicar sua teoria, que exporemos nos próximos parágrafos.

Maturana e Rezepka (2001, p. 59) iniciam sua argumentação a partir da origem do humano, citando estudos comparativos da constituição genética entre humanos e chimpanzés, que mostram que a comparação dos ácidos nucleicos de ambos diferem em menos de 2% e que as duas linhagens devem ter se separado há não mais de cinco a seis milhões de anos. Eles mencionam o trabalho experimental numa comunidade de chimpanzés, de Frans de Waal, publicado em 1980, no livro intitulado *Política chimpanzé*, que revelou serem as relações interindividuais centradas na dinâmica de dominação e sujeição. Discordando de Aristóteles, que define o ser humano como animal político, afirmam que somos animais colaboradores e que é a emoção que define o caráter da relação. Portanto nem todas as relações humanas são da mesma classe. Nessa ordem, relações políticas, sociais e de trabalho diferem por serem regidas por emoções diferentes. Esse fato pode ser atestado na vida cotidiana que exige diferentes comportamentos em cada uma das situações. A emoção constitutiva das relações sociais é o amor, que

permite a aceitação da legitimidade do outro; assim, o que impera é a cooperação, e não dominação e sujeição, as quais implicam manipulação ou instrumentalização. A experiência de Frans de Waal mostra que o tom emotivo fundamental na comunidade de chimpanzés é a desconfiança e manipulação das relações, enquanto com os seres humanos é a cooperação, a confiança e respeito mútuo das relações interpessoais. Como se explica a diferença entre humanos e chimpanzés e por que estes não chegaram a usar a linguagem? A explicação inicial fundamenta-se na “neotênia”, ou atraso no desenvolvimento, que faz com que as características juvenis se mantenham na idade adulta (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 61). Os comportamentos de respeito mútuo e total aceitação, e os de negação mútua e dominação e sujeição oscilam entre os animais em geral. Entre os mamíferos, o primeiro modo é característico da infância, e o segundo, da vida adulta, a partir da idade reprodutiva. O desenvolvimento da linguagem nos humanos se deve à conservação de ênfase diferente dada por cada linhagem às duas maneiras mamíferas básicas de relação. Os humanos são oriundos da linhagem que surgiu, através da conservação da relação materno infantil de aceitação mútua, na confiança e na proximidade corporal e que se estendeu para além da idade de reprodução, num processo evolutivo neotênico. Essa característica neotênica da linhagem humana é conhecida dos biólogos. Os autores argumentam que essa expansão da infância na vida adulta implicou também a dinâmica emocional que guiou o curso das mudanças corporais e relacionais, as quais eventualmente nos constituíram como humanos. Somos animais cooperadores, dependentes do amor em todas as idades. Essa diferença não pertence ao domínio do racional, mas ao do emocional.

Papel preponderante na constituição do humano, segundo Maturana e Rezepka (2001, p. 63), tem o uso da linguagem. Há aproximadamente três milhões e trezentos mil anos, na África, norte do Quênia, viveram primatas bípedes com estatura de uma criança de oito anos, com dedos longos que podiam se estender totalmente. Segundo a paleontologia, provavelmente eram coletores e viviam em grupos de cinco a oito indivíduos de ambos os sexos. O bipedalismo surge depois da separação da linhagem a que pertencem os chimpanzés. O fato de estender totalmente os dedos, o que os chimpanzés não conseguem, permite que a mão possa realizar carícias. A mão de nossos ancestrais, há três milhões de anos, tinha todas as características da mão humana, tanto como órgão de carícia quanto como de

manipulação. Comparando as possíveis maneiras de viver de nossos ancestrais com as nossas, é possível, a julgar pelos dentes e tamanho, que tenham sido coletores. Nós ainda somos coletores, tanto na agricultura quanto no hábito do supermercado. Assim como nossos ancestrais, que viviam em grupos de cinco a oito indivíduos, nós, seres humanos modernos, nos sentimos confortáveis em famílias de igual tamanho ou na intimidade de pequenos grupos. Nossos ancestrais devem ter compartilhado a comida, hábito comum a distintas classes de animais, mas não entre os primatas. Em linguagem neotênica, essa pode ter sido uma característica da relação materno infantil que foi conservada na vida adulta. Temos a biologia de animais que partilham a comida, embora o comportamento de partilhar seja moldado culturalmente. Não obstante tudo o que surge em nosso viver se dê de forma epigênica, nada pode acontecer sem que nossa constituição genética permita. Portanto pertencemos a uma história de conservação do partilhar como uma maneira de viver que guiou o devir de nossa biologia e que, provavelmente, já estava estabelecida em nossos ancestrais há três milhões de anos.

Supomos que os nossos ancestrais machos, há três milhões de anos, participavam no cuidado dos filhos e que os machos modernos fazem isso de maneira espontânea e prazerosa, quando esta prática não é negada por um mandamento cultural. A dinâmica emocional, que faz com que o macho humano cuide de seus filhos, é um traço biológico, e não cultural, e parte de nossas características neotênicas. A biologia não determina o que ocorre no viver, mas o que é possível ocorrer; portanto, se a possibilidade biológica desse cuidado não fosse dada aos homens, eles não teriam disposição nem prazer na realização dessa tarefa. Por exemplo, um gato macho não cuida da cria, simplesmente porque não a reconhece (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 66; MATURANA, 1996, p. 250). Somos animais sensuais, que se acariciam com toques, palavras e contato corporal, e esse toque é fisiologicamente terapêutico, o que provavelmente ocorria com nossos ancestrais por causa das características de suas mãos e seus membros, de uma linhagem neotênica. A nossa maneira de viver e a deles é a mesma, salvo em um aspecto, qual seja a linguagem e as características corporais a ela associadas (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 66).

Como surgiu a linguagem? Quais foram os fatores que propiciaram o seu desenvolvimento? Maturana e Rezepka (2001, p. 66) apresentam a teoria de que o fator fundamental para o surgimento da linguagem foi a proximidade da coexistência,

de forma permanente ou suficientemente longa, na medida em que esta é uma maneira de conviver em “coordenações de coordenações comportamentais consensuais”. O cérebro dos ancestrais tinha o tamanho do cérebro de um cão e, embora estes não utilizem a linguagem, uma proximidade permanente conosco, que envolva uma dinâmica emocional, propicia a ocorrência de circunstâncias de linguagem nas quais eles participem de maneira episódica. É preciso permanência nesse emocionar para que se dê continuidade na convivência, permitindo que os episódios de linguagem ocasionais passem a ser um modo de conviver, e o linguajar seja conservado de geração em geração na aprendizagem dos jovens, com a constituição de uma linhagem. Esse emocionar é o amor como dinâmica relacional de proximidade sensual, que permite que as interações recursivas prolongadas tenham lugar como parte espontânea do prazer da convivência. O espaço relacional nosso e dos cães é diferente, e a convivência com eles raramente é íntima. Os autores propõem que o linguajar como uma maneira de conviver, a qual permanece conservada de geração em geração na aprendizagem espontânea das crianças, começou com nossos ancestrais há três milhões de anos, resultante da intimidade de seu viver em pequenos grupos, como coletores que compartilhavam comida na sensualidade. Isso ocorreu não como algo necessário ou vantajoso, mas simplesmente a partir de um fundamento emocional amoroso.

A explicação para a afirmação de que esse fato se deu há três milhões de anos deve-se ao número de gerações necessárias para que a linguagem viesse a ser como a praticamos hoje. O linguajar, em nós, se dá através da fala. “Quando uma linhagem começa na conservação transgeracional de uma maneira de viver, a conservação reprodutiva do modo de vida é sistêmica, não genética.” (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 68). A conservação sistêmica de um modo de vida requer um fundamento estrutural orgânico (anatômico, fisiológico), que a torna possível quando o meio não é propício à sua adaptação e organização. Portanto, toda nova linhagem surge na coincidência de uma estrutura genética, que permite a epigênese particular – a qual se constitui em um novo modo de vida – e sua conservação sistêmica de geração a geração. A constituição genética torna possível o novo modo de vida, mas não o determina, porque ele surge de uma epigênese na relação organismo e meio ambiente. A repetição desse novo modo de vida nas gerações futuras também não se dá por determinação genética, mas pelo processo de epigênese. A satisfação das condições epigênicas permite que a nova maneira de viver seja conservada

sistemicamente, dando surgimento a uma linhagem que permanecerá, enquanto aquelas condições sistêmicas permanecerem. A conservação sistêmica, de geração a geração, de um modo de viver, delimita e canaliza as variações genéticas conservadas no início da linhagem, balizando as variações estruturais no devir histórico do meio em que se realiza. O resultado é um devir transformacional de organismos e do meio, necessariamente unidirecional e irreversível, ocasionando mudanças que se mantêm através de muitas gerações. Mas por que isso não ocorreu com os chimpanzés? O processo que favoreceu o desenvolvimento da linguagem e sua conservação como maneira de conviver, constituindo a linhagem humana entre os primatas bípedes, segundo os autores, foi o espaço relacional da intimidade, na aceitação da proximidade corporal e da cooperação. É a chamada “biologia da intimidade”, que será desenvolvida nos parágrafos seguintes (MATURANA E REZEPKA, 2001, p. 68).

O processo de neotênia, conservação da progressiva expansão das características da infância na vida adulta, implicou a conservação, nesta, das dinâmicas relacionais próprias da relação materno infantil, que nos outros animais só ocorre na infância. O amor como domínio das condutas nas quais o outro surge como um legítimo outro na convivência com alguém, conforme afirmado anteriormente, implica a aceitação mútua, a confiança e aceitação total da proximidade e contato corporal do outro, sem instrumentalização das relações, o que negaria o outro em benefício próprio. Os seres humanos são animais dependentes de amor em todas as idades, e isso devido ao fato de o amor ter sido conservado em nossa linhagem como característica neotênica. Antes que surgisse o linguajar como modo de vida, produziu-se, em alguma medida importante, como parte dessa neotenização, a expansão da sexualidade da fêmea, que passa de uma periodicidade anual para um interesse contínuo, comparável ao do macho. Provavelmente isso teve importância na origem da linguagem, pois o sexo, como fonte de prazer na aceitação e desejo da proximidade do corpo do outro, favoreceu a formação dos casais e da família, a permanência das relações interindividuais e a intimidade do conhecimento mútuo numa convivência muito próxima. O sexo não se refere apenas à relação sexual, mas diz respeito a todos os aspectos da proximidade corporal; assim, está presente na amizade em diferentes dimensões da proximidade corporal. A neotênia implica a expansão da sensualidade, no sentido de abertura sensorial, e da ternura, que se manifesta no comportamento de cuidado

com o outro, característica da relação materno infantil, extrapolada para o âmbito adulto. Os humanos não são animais políticos, mas cooperadores, e a cooperação é central na maneira humana de viver. Ela se funda na confiança e no respeito mútuos, sendo uma característica essencial da vida diária. As alianças políticas que os humanos fazem são transitórias, têm por base interesses e, por não terem por fundamento o amor, não são confiáveis, não tendo a permanência da mútua aceitação da biologia da intimidade. O viver cooperativo implica consensualidade, levando a um aumento da inteligência, porque expande a atenção do viver a todos os domínios possíveis de coexistência, na aceitação da legitimidade do outro (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 71).

A expansão da sexualidade feminina, em associação com a tendência neotênica, foi fundamental para a constituição de grupos pequenos, cooperadores, responsáveis pelo surgimento da família, quando surge o linguajar, que começa a ser conservado. “A sexualidade, a ternura e a sensualidade constituíram, e constituem hoje em dia, as dimensões relacionais básicas nas quais descansa a permanência de uma família como espaço de viver em cooperação e consensualidade” (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 74). A evolução como processo conservador, pela epigênese, permite a conservação da maneira de viver. Somos biologicamente diferentes dos chimpanzés, ou seja, vivemos um fenótipo ontogênico diferente, porque a linhagem humana se deu em uma história de conservação do amor como fundamento do nosso conviver, ao contrário da deles. Algumas semelhanças entre nós e eles têm fundamento biológico ancestral, mas outras resultam de uma proximidade cultural patriarcal recente, que nos leva a agir de forma política, substituindo as relações de cooperação pelas de dominação e sujeição. Esse comportamento pode ter consequências no nosso devir biológico e cultural, e será tratado nos parágrafos que se seguem (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 74).

Temos preocupações éticas que implicam a responsabilidade e a liberdade, e estas existem apenas no domínio do amor. Para tê-las, é necessário ver a si e ao outro em sua legitimidade, sem que seja preciso justificar sua existência, isto é, é necessário operar no amor. Nossas preocupações éticas derivam do fato de sermos animais de linguagem e amorosos. Vemos os outros na medida em que crescemos e vivemos na biologia da intimidade e do amor. Podemos refletir sobre nossos atos, porque somos animais de linguagem, o que nos permite conversas reflexivas.

O amor é nossa base, a proximidade é nosso fundamento, e se os perdermos, procuramos sempre de novo recuperá-los porque sem eles desapareceremos como seres humanos, mesmo se nossa corporalidade permanece como entidade zoológica *Homo sapiens sapiens* (sic) . (MATURANA; REZEPKA; 2001, p.75)

A saúde psíquica e fisiológica depende do amor, e a palavra pode contribuir ou restabelecer a harmonia fisiológica, seja qual for a maneira como tenha sido perdida. Embora saibamos de tudo isso, esquecemo-nos, na ilusão de onipotência, por confundirmos inteligência com manipulação. Para responder ao questionamento de por quanto tempo poderemos persistir nesse modo cultural é necessário avaliar o nosso presente. A evolução biológica segue o caminho da conservação sistêmica de diferentes maneiras de viver, diferentes fenótipos ontogênicos na constituição das linhagens, sendo que a diversificação evolutiva biológica ocorre com a produção de novas linhagens, na ramificação e substituição das existentes. Conservar-se-á o ser humano ou este desaparecerá e dará lugar a algo novo, em sua substituição? A resposta a essas questões depende do que constitui a nossa identidade como seres humanos (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 75).

A identidade humana se origina e se perpetua na dependência da relação materno infantil. Nesse entendimento, o ser humano é uma maneira de viver que surgiu numa história evolutiva de transformação corporal em relação com a conservação da maneira humana de viver, com uma corporeidade particular. Assim, vivemos na corporalidade do *Homo sapiens sapiens* (p. 76, sic), e sua realização biológica torna possível nossa humanidade, sendo que nosso viver humano possibilita a conservação desta. “Assim nossa identidade como seres humanos é uma dinâmica sistêmica particular e permanecerá como tal enquanto for conservada.” (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 76). Os aspectos importantes dessa dinâmica sistêmica, que nos constituem e conservam como seres humanos, são a intimidade do amor e o jogo na relação materno infantil, além de uma infância vivida de maneira que a pessoa em crescimento conserve o respeito por si e pelo outro, num domínio social de cooperação e cuidado mútuo. O respeito por si e pelo outro exige a aceitação de si e do outro sem exigir justificção da própria legitimidade e nem da dele. Se a relação mãe e filho consiste numa relação de total confiança e mútua aceitação corporal, e na qual a dinâmica do jogo com a mãe permite o desenvolvimento da consciência de si e social, no autorespeito e respeito pelo outro,

através do desenvolvimento da própria corporalidade e da do outro, o humano se conserva como maneira de viver na vida adulta. A quebra dessa relação pode resultar em uma abertura para mudança no curso do devir humano, que pode levar ao estabelecimento de outro ser biológico ou cultural. Acontecer ou não isso dependerá de a nova maneira de viver ser conservada ou não na aprendizagem de outras crianças, e de estas, quando adultos, criarem ou não as condições para que essa nova maneira de viver reapareça na geração seguinte. É isso que acontece na mudança cultural, quando uma nova identidade pessoal começa a ser conservada como nova maneira de viver que, de forma progressiva ou súbita, se expande no âmbito de uma comunidade, levando-se em conta que só será uma mudança cultural, na medida em que se conservar a relação básica mãe-filho. Assim:

Se a configuração humana básica da relação **materno-infantil** e se o crescimento da criança na conservação do respeito por si mesma e a consciência social se perderem através de alguma mudança em nossa maneira cultural de viver, e se tal mudança for conservada nas gerações seguintes, a história da humanidade não viverá apenas uma mudança cultural, mas desaparecerá o humano e surgirá um novo ser (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 77).

Maturana e Rezepka (2001, p. 78) fazem uma avaliação do patriarcado enquanto construto social, portanto cultural, e do risco de esse novo modo de vida – que se caracteriza por uma maneira de viver na desconfiança, no controle, domínio, na sujeição, discriminação sexual e guerra, em que a coexistência humana é essencialmente política, propiciando a instrumentalização para a obtenção de poder – vir a comprometer a identidade humana. Essa maneira de viver não é primária nos seres humanos, não é uma característica da história, que nos originou como seres humanos, mas é própria de outras espécies, como os chimpanzés. A situação se agrava por sermos capazes de usar a linguagem para justificar esse comportamento.

A existência política destrói a intimidade, porque não se funda no amor, e o sexo deixa de ser fonte de intimidade e prazer, passando a ser manipulador. A coexistência política põe em risco a configuração amorosa básica da relação materno infantil, restringe a sensualidade, a ternura, a inteligência, por focar apenas um tema, qual seja, o da dominação e sujeição:

O crescimento epigênico do patriarcado põe em risco a conservação do humano, porque torna impossível que a relação primária mãe-filho, com o crescimento das crianças no respeito por si e na consciência moral, tenha lugar de maneira espontânea. (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 79).

Os autores propõem, como alternativa, a educação na biologia do amor e vê na democracia uma tentativa consciente de criar e conservar a convivência social em todas as dimensões. É a formação da criança, durante seu crescimento, que determina o caminho da história humana, por isso o ser humano conservar-se-á ou se perderá no devir da história através da educação. Para ser um ser humano é necessário crescer na maneira humana de viver em uma comunidade humana e, na medida em que isso acontece na sucessão de gerações, muitas mudanças culturais podem ocorrer em torno da conservação do ser humano. A identidade de um sistema surge e é conservada de maneira sistêmica no entrelaçamento de sua corporalidade e na dinâmica relacional no seu viver. Nos seres humanos, este entrelaçamento constitui uma dinâmica sistêmica que estabiliza o humano num espaço relacional no qual o mundo que trazemos conosco em nosso linguajar muda continuamente, somente se nessa dinâmica for conservado o que nos torna humanos. O que nos dá esta condição é nosso viver como seres de linguagem, cooperadores e amorosos, com consciência de si e social, no respeito por si e pelo outro, mas também a conservação dessas características através da sua realização na relação materno-infantil. Felizmente ainda em nossa cultura, consideramos inadequada uma infância que não se dê nesses moldes e que um ser humano sem consciência social e respeito por si não é sadio e precisa de ajuda. “Qualquer modo de viver que não nos mate antes da reprodução que o conserva, pode constituir uma linhagem.” (MATURANA; REZEPKA, 2001, p.82).

Maturana e Rezepka (2001, p. 82) refletem sobre o desenvolvimento tecnológico e biotecnológico e sua implicação na manutenção ou não da identidade humana. Afirmam que o crescimento da tecnologia no domínio das realidades virtuais, na biotecnologia, nos transplantes etc., pode fazer com que o humano se conserve ou desapareça. Quanto se pode mudar no corpo humano e ainda conservar a identidade humana ou uma identidade humana particular?

A identidade de qualquer entidade é relacional e, portanto, sistêmica, isto é, não está determinada por nenhum aspecto particular de sua estrutura ou seu comportamento, mas surge e se conserva numa dinâmica relacional, na qual são

mantidas sua estrutura e as circunstâncias que a tornam possível. Em outras palavras, a identidade de uma entidade dura só enquanto se conserva a dinâmica sistêmica que a constitui e realiza. A identidade humana é um fenômeno sistêmico relacional, e não um fenômeno genético, e, portanto, perder-se-á quando deixarmos de viver e conservar o viver na biologia do amor e da intimidade, que nos constitui e realiza como seres humanos na aprendizagem de nossas crianças. “Se vemos a tecnologia e o assim chamado progresso tecnológico como a coisa mais importante de nosso viver, então não importa se, na expansão do tecnológico, desaparece o humano.” (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 83). Caso isso aconteça, uma nova forma de ser substituirá o humano no devir da história, e este desaparecerá, ou subsistirá como uma forma primitiva de ser. Mas, se o ser humano continuar sendo central para nós, a tecnologia será um instrumento para sua conservação, e não o que guia seu destino. “Não se trata de opor-se ao desafio tecnológico, mas de assumir a responsabilidade do uso da tecnologia no devir e conservação do humano.” (p. 84).

Como já afirmado, a ética que envolve responsabilidade e preocupação com o outro, só é possível porque somos seres amorosos; portanto a preocupação ética não se funda na razão, mas no amor. O ser humano não se conservará em uma cultura qualquer, mas apenas naquelas que conservarem a biologia do amor e da intimidade como aspectos centrais do modo de vida que as define. Todas as dimensões do viver humano como seres de linguagem passam a ser parte das dimensões que podem definir um modo de vida, no qual se conserva e constitui uma cultura e uma linhagem. “Já não somos inocentes diante do nosso devir evolutivo” (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 85), não porque o podemos controlar, mas porque o pensamos e desejamos, como seres na linguagem. É parte da dinâmica sistêmica na qual se conserva ou se perde nossa humanidade.

A resposta consciente ou inconsciente à pergunta “em que mundo queremos viver?” é fundamental, porque nossos desejos guiarão nosso agir, subordinando nossa razão a eles, e determinarão que âmbito de vida criaremos para nossos filhos, abrindo ou fechando para estes as possibilidades de conservar um viver humano, num ato que surge responsável e livre a partir deles (MATURANA; REZEPKA, 2001, p. 86).

A reflexão de Maturana parte de uma episteme experimental e biologicista da identidade humana, que fundamenta toda uma reflexão ética sobre o ser humano.

Alerta para o risco que a humanidade corre de perder sua identidade e, anulando sua humanidade, ser substituída por uma nova linhagem. Fundamenta seus argumentos cientificamente, na epigenética, apontando aspectos do comportamento humano que são pontos de esperança e invoca uma reflexão ética na linha da responsabilidade. A originalidade de sua reflexão está exatamente nessa epistemologia que permite uma fundamentação empírica, biológica, para justificar a relacionalidade como constitutiva e essencial na identidade humana.

5.4 A responsabilidade como fundamento nas relações éticas: Hans Jonas

Hans Jonas (1903 a 1993) foi um filósofo alemão de origem judaica, estudou filosofia e teologia em Friburgo, Berlim e Heidelberg, doutorando-se em Marburg. Foi aluno de Heidegger, de quem sofreu influência, bem como da fenomenologia de Husserl e de Bultmann, teólogo reformista cristão. Durante o Nazismo, refugia-se na Inglaterra e depois vai para Nova Iorque, onde reside até sua morte. A adesão de Heidegger ao nazismo leva Jonas a questionar a validade da filosofia clássica para responder ao crescimento biotecnológico. Sua teoria ética se dá no contexto das atrocidades nazistas, assim como Lévinas, embora suas epistemologias sejam diversas (JONAS, 2006, p. 17).

O foco da obra filosófica de Hans Jonas, diferentemente das correntes filosóficas de até então, não é o ser humano e sua identidade, mas a responsabilidade pessoal e social com a humanidade como imperativo ético para o ser humano. É esse viés que torna o seu pensar filosófico interessante e enriquecedor na reflexão bioética sobre reprodução humana, uma vez que afirmamos a responsabilidade como um valor a ser levado em conta nessa reflexão, enquanto propomos o envolvimento de todos os atores sociais na análise dessa problemática.

Sua obra magna, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* é publicada em 1979. Nela, a preocupação de Hans Jonas é eminentemente ecológica, e ele apresenta uma crítica à tecnologia, particularmente à biotecnologia, deixada à sua mercê, desacompanhada de uma reflexão ética sobre o seu desenvolvimento, e questiona a legitimidade de arriscar a vida futura da humanidade e do planeta. Nessa obra, Hans Jonas aponta para a insuficiência da filosofia até então para responder questões que não digam respeito ao ser humano

no momento presente. Embora partindo de episteme diferente, assim como Maturana, Jonas manifesta a preocupação com a responsabilidade da humanidade na conservação do que a define como humana. Essa ética de responsabilidade irá contribuir para o pensar bioético desenvolvido nessa tese.

Mas a preocupação com a ética não se dá apenas no Princípio Responsabilidade. Em outra obra sua, *Princípio vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*, Jonas critica uma dicotomia entre o orgânico e o espiritual. No prefácio, resume suas ideias simplificando ao máximo, segundo ele mesmo, afirmando que o livro “representa uma interpretação ‘ontológica’ dos fenômenos biológicos” (JONAS, 2004, p. 7). Diversas colocações, que Jonas faz nessa obra, revelam sua preocupação ética com a humanidade e sua crítica a um relativismo ético. Ainda no prefácio, Jonas (p. 8) afirma que, ao invés de um “otimismo evolucionista”, o qual leva a acreditar numa incessante marcha da vida rumo à mais alta perfeição, o que se verá é “a vida considerada como um experimento envolvendo apostas e riscos cada vez maiores, que com o destino do ser humano para a liberdade pode levar tanto à catástrofe quanto ao êxito”. Jonas (p. 272, grifo nosso) termina o epílogo, afirmando a importância de um fundamento sólido para a ética e alertando para o perigo do relativismo:

Mas mesmo sem que seja feita uma exigência extra-humana para o comportamento humano, permanece de pé o fato de que *uma ética que não mais se baseie sobre a autoridade divina tem que se fundamentar em um princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas*, para que não seja vítima do subjetivismo ou de outras formas do relativismo. Portanto, enquanto a investigação ontológica extra-humana puder levar-nos para a teoria universal do ser e da vida, ela não se terá afastado realmente da ética, mas terá ido atrás de sua fundamentação possível.

Ainda no epílogo dessa obra, Jonas (2004, p. 271) afirma que “a filosofia do espírito inclui a ética – e pela continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza, a ética passa a ser uma parte da filosofia da natureza”. Como podemos deduzir de suas obras, a preocupação eminente de Jonas é com a ética, e uma ética de responsabilidade não só na ecologia, mas relativa a tudo que envolve a vida, particularmente a vida humana. Uma ética que não dependa da autoridade divina, mas que tenha por fundamento um princípio que possa ser descoberto na própria natureza, de modo a evitar o subjetivismo ou outras formas de relativismo. Nos próximos parágrafos, objetivam-se a proporcionar ao leitor uma

súmula da filosofia de Jonas, com o intuito de introduzi-lo no seu pensar filosófico de maneira que facilite o entendimento da argumentação no capítulo referente à reflexão filosófica sobre o tema proposto nesta tese.

Um dos pressupostos de Jonas (2006, p. 32) é que “a violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas”. Ao criar um espaço para si – a casa –, o ser humano cria a cidade, distinta do resto das coisas, que, confiada a seu cuidado, compõe o único e completo domínio da responsabilidade humana. A natureza não dizia respeito à responsabilidade humana, porque a técnica só a afetava superficialmente. A técnica, até então, era eticamente neutra. Além disso, a ética tradicional era antropocêntrica, dizia respeito ao relacionamento direto do homem consigo ou com o outro, e, como o homem não era objeto da técnica, não corria o risco de ter alterada a sua essência. As consequências da ação eram imediatas, e não a longo prazo, então a ética dizia respeito ao “aqui e agora”, e todo o universo moral se situava dentro da esfera de ação, ficando seu horizonte futuro limitado à extensão do seu limite de vida.

A técnica moderna ampliou as dimensões da responsabilidade, na medida em que introduziu novas ações, novos objetos e novas consequências. As máximas da ética interpessoal ainda são válidas, mas o crescente fazer coletivo impõe à ética uma relação antes não pensada, de responsabilidade. A vulnerabilidade da natureza começa a revelar-se nos danos decorrentes da ação humana e leva ao nascimento da ecologia. Surge um novo papel do saber na moral, que ganha significado ético. É o saber previdente que deve acompanhar o saber técnico. O reconhecer a ignorância torna-se o outro lado do saber. Faz-se necessária uma nova concepção de direitos e deveres para os quais a ética antropocêntrica não consegue oferecer princípios, por isso Jonas (2006, p. 39) aponta a necessidade de um novo direito moral, que não se atenha apenas aos interesses humanos.

A tecnologia passa de necessidade a “vocação” da humanidade, de maneira que o *homo sapiens* é substituído pelo “*homo faber*” e assume um significado ético decorrente da centralidade por ela ocupada subjetivamente na finalidade da vida humana. Essa ampliação dos espaços de atuação da técnica implica que a moralidade, em forma de políticas públicas, deva ter controle sobre o espaço do produzir, com o intuito de preservar a habitação humana para o futuro (JONAS, 2006, p. 43). Jonas (2004, p. 217) lembra que a ciência não qualifica o cientista para reconhecer o bem da humanidade ou para se preocupar com ele. A benevolência e

responsabilidade não resultam da própria teoria, mas devem ser acrescentadas de fora. O valor, para a ciência, é visto como irracional, e o referir-se a uma transcendência objetiva encontra-se fora da teoria. Por isso, conforme já afirmado, Jonas entende que o fundamento da ética deve advir da própria natureza. A felicidade da geração futura deve ser paga com a infelicidade da presente, porque, do contrário, não haverá futuro. Nesse caso a reflexão é mais lógica do que moral. Podemos arriscar nossa própria vida, mas não a da humanidade. Não temos o direito sequer de colocar em risco a vida das futuras gerações, quanto mais escolher sua não existência em função da geração atual. Jonas (2006, p. 48) propõe inicialmente, como axioma, o imperativo: “Temos um dever diante daquele que ainda não é nada e que não precisa existir como tal e que, seja como for, na condição de não-existente, não reivindica existência”.

Jonas (2006, p. 57) afirma que o que se questiona não é a validade das formas históricas de ética, mas sua suficiência para as novas dimensões do agir humano. O próprio homem passou a ser objeto da técnica. Entre essas formas de automanipulação da espécie, uma delas seria a tentativa do prolongamento da vida, o que suscita uma série de interrogações éticas: Quão desejável isso é para o indivíduo e para a espécie? Qual será o critério de escolha para esse benefício: dinheiro, poder, mérito, importância social? No caso de serem todos eles, teremos forçosamente que abolir a procriação. O controle do comportamento, outro exemplo, enquanto centrado no alívio do sofrimento do paciente, é louvável, mas, se o objetivo é aliviar a sociedade da inconveniência de comportamentos individuais difíceis, o controle passa de médico para social e suscita questões referentes à autonomia. Como alerta Jonas (2006, p. 60, grifos nossos):

Sempre que contornamos o caminho humano para enfrentar os problemas humanos, substituindo-o pelo curto-circuito de um mecanismo impessoal, subtraímos algo da dignidade dos indivíduos e damos mais um passo à frente no caminho que nos conduz de sujeitos responsáveis a sistemas programados de conduta. [...] Ao longo do caminho da crescente capacidade de manipulação social em detrimento da autonomia individual, em algum lugar se deverá colocar a questão do valor, do valer-a-pena de todo empreendimento humano. Sua resposta deve buscar a imagem do homem, da qual nos sentimos devedores. Devemos repensá-la à luz do que hoje podemos fazer com ela ou fazemos a ela e que nunca pudemos fazer anteriormente.

A manipulação genética é a que requer um maior grau de responsabilidade. O homem se arvora o direito de manipular sua própria espécie, segundo seu próprio projeto. As questões éticas levantadas são sérias: Temos o direito de fazê-lo? Somos qualificados para tal? Qual será o “molde” considerado perfeito e quais os fundamentos para defini-lo? Temos o direito moral de fazer experimento com seres humanos futuros? (JONAS, 2006, p. 61).

A amplitude do poder tecnológico demanda uma nova ética, de responsabilidade proporcional a ele e, portanto, também é necessária humildade, não decorrente de pequenez, mas do potencial quase escatológico dos processos técnicos, bem como o desconhecimento de suas últimas consequências. Outro aspecto dessa nova ética de responsabilidade é a dúvida, quanto à capacidade de o governo representativo garantir o direito daqueles que não se fazem representados, que não podem fazer lobby, simplesmente porque ainda não existem. Em outras palavras, o futuro não está representado em nenhuma instância. Quando puderem reivindicá-la, nós, os responsáveis, não existiremos mais (JONAS, 2006, p. 63). Jonas (p. 65) propõe o medo como substituto para a verdadeira virtude e sabedoria, propiciadas pelo sagrado, que foi destituído pelo Iluminismo. “De uma religião pode-se dizer que ela existe ou não existe como fato que influencia a ação humana, mas no caso da ética é preciso dizer que ela tem de existir.” (p. 65).

A reflexão sobre a “ética do futuro” e seus fundamentos levanta duas questões. A primeira é relativa à doutrina dos princípios da moral, ou seja, essa ética precisa ter fundamentos inteligíveis, e não ficar restrita à emoção. O ponto de partida mais importante dessa reflexão é o axioma de que deve haver um futuro de qualquer maneira. Em segundo lugar, há que se formar uma ciência de previsão hipotética, teórica, relativa ao futuro. Como a ética de responsabilidade se pauta em previsões hipotéticas, a heurística do medo pode contribuir para que, diante de uma ameaça à imagem humana, o pavor gerado faça com que afirmemos uma imagem humana autêntica. “Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos, mas só temos certeza do bem, no mais das vezes, quando dele nos desviamos” (JONAS, 2006, p. 71).

O primeiro dever da ética do futuro é visualizar os efeitos de longo prazo, porque o que deve ser temido não foi experimentado ainda. O segundo dever é mobilizar o sentimento adequado à representação, pois o mal imaginado não produz o mesmo medo que o mal experimentado, porque não é uma ameaça pessoal. Em

apostas altas, como em causas que atingem os fundamentos do empreendimento humano e são irreversíveis, não deveríamos arriscar nada (JONAS, 2006, p. 72). Um aspecto importante que deve ser levado em consideração é a dinâmica cumulativa dos desenvolvimentos técnicos, os quais têm um impulso autopropulsor, o que significa que, após o primeiro passo, tornamo-nos escravos dos passos seguintes, de forma que o desenvolvimento tecnológico reduz nosso tempo para autocorreções. Como adverte Jonas (p. 79):

Essas circunstâncias reforçam a obrigação de vigiar os primeiros passos, concedendo primazia às possibilidades de desastre seriamente fundamentadas (que não sejam meras fantasias do medo) em relação às esperanças – ainda que estas últimas sejam tão bem fundamentadas quanto as primeiras.

Uma vez que a incerteza dos prognósticos de longo prazo deve ser considerada um fato, a ética, para lidar com ele, não deve dispor de um princípio que também seja incerto. Dada a gravidade das consequências, deve-se atribuir mais peso ao prognóstico do desastre, do que ao da felicidade. É inevitável que o meu agir afete o destino dos outros, portanto, arriscar o que é meu significa, também, arriscar o que é do outro, atitude a que, a rigor, não tenho nenhum direito. Esse elemento de culpa deve ser assumido em todo agir. Incluir os outros em minha “aposta” é uma leviandade inaceitável, do ponto de vista ético. Um estadista tem o direito de colocar em risco a Nação, com o intuito de afastar um mal, por exemplo, em uma guerra, mas jamais deve fazê-lo em vista de um bem, que talvez não passe de arrogância, nem tampouco colocar em risco a humanidade, de quem não pode se arvorar procurador. Nem tampouco tem a humanidade direito ao suicídio. A existência ou a essência do homem não podem ser transformadas em apostas, e a virtude da prudência, no caso de uma responsabilidade de tal magnitude, torna-se o cerne do agir moral (JONAS, 2006, p. 83).

Jonas (2006, p. 89) lembra que existe um dever para com o futuro, e a ética que aqui deve ser utilizada não pode ser a da reciprocidade, pela ideia tradicional de direitos e deveres. Embora o que ainda não existe não possa fazer reivindicações, seus direitos não podem ser lesados. A ética da responsabilidade refere-se ao que ainda não existe e deve ser independente, tanto da ideia de direito, quanto da de reciprocidade, o que significa responsabilizar-se por quem não pode fazer o mesmo por nós, por ser ainda inexistente. Mesmo que a humanidade futura pudesse não

nos acusar de nada, ou seja, ficar satisfeita com o seu presente, nós não consultamos os desejos dos que vêm depois, mas o seu dever ser, que transcende a nós e a eles. Devemos preocupar-nos não com a sua felicidade, conceito incerto, mas com o dever de que esses homens sejam uma humanidade verdadeira. Temos a responsabilidade particular pela causalidade unilateral de sermos os autores de sua condição. Esse dever é um direito antecipadamente existente do lado oposto, e o único direito a nós concernente é o de trazer ao mundo seres como nós. Do dever de fazê-los existir, decorrem os outros deveres para com eles, como o dever para com suas possibilidades de serem felizes. Como se vê, o primeiro imperativo é o de que exista uma humanidade. Segundo Jonas (2006, p. 94), nossa responsabilidade carrega um imperativo ontológico da ideia de homem, ou seja, não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela ideia de homem, sua essência, e isso nos proíbe a aposta do “tudo-ou-nada”.

A ética da responsabilidade implica, como na ética kantiana, um imperativo hipotético e um imperativo categórico. O categórico impõe simplesmente que haja homens, e o hipotético diz que, se houver homens no futuro, o que está na dependência de nossa procriação, eles terão direitos que devemos respeitar antecipadamente. Jonas (2006, p. 95) assim define a ética da responsabilidade:

Daí resulta que o primeiro princípio de uma “ética para o futuro” não se encontra nela própria, como doutrina do fazer (à qual pertencem, aliás, todos os deveres para com as gerações futuras), mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia do homem.

Jonas (2006, p. 99) levanta a questão sobre o Ser e dever, e começa questionando se o homem deve Ser, o que significa isso e o que implica responder à questão sobre se algo, em vez de nada, deve Ser. Diante da possibilidade de escolher o desaparecimento da humanidade, surge a questão do “dever-ser” “do homem”, e esta questão necessariamente nos leva à da primazia do ser sobre o nada. Essa pergunta deve ser respondida independentemente da religião. A resposta deve envolver uma norma justificadora – como a questão sobre se “vale a pena existir” – que vai lhe emprestar sentido, liberando da necessidade de um autor e, com isso, da religião. O fato de atribuir valor ao que existe, sem a necessidade de quantificá-lo, mostra que já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada, pois não se pode atribuir algo, seja valor ou não, ao que não existe.

É necessário estabelecer o *status* ontológico e epistemológico do que seja valor de um modo geral, tornando-o algo conceitualmente possível, e não algo real, apenas aqui e agora. Em se tratando de ética e dever, é necessário aprofundar-se na teoria do valor como tal, pois somente com sua objetivação seria possível deduzir um dever-ser objetivo e, portanto, um compromisso com a preservação do Ser, ou seja, uma responsabilidade em relação a ele. Para tanto, é necessário esclarecer, em primeiro lugar, a relação entre valores e fins, ou objetivos. O fim responde à pergunta “para quê” e define as coisas ou ações independentemente do seu *status* de valor, portanto, reconhecê-lo não significa aprová-lo. O valor deriva do próprio ser, refere-se ao entendimento, e não ao sentimento que nutro pelas coisas ou ações. Dessa forma, o julgamento do valor não se fundamenta no meu juízo particular. É necessário entender os conceitos de fim em si mesmo e de valor em si mesmo. Quando um objeto é constituído a partir de um fim, ele se baseia no conceito, e seu fim o define. O fim dos utensílios inanimados, essencial aos mesmos em condição de artefatos, não é deles, mas do “fabricante”. São totalmente destituídos de fim próprio. O homem é a sede da finalidade. Ele é o fim último, o fim em si mesmo (JONAS, 2006, p. 111).

Uma crítica que Jonas (2006, p. 134) faz às ciências naturais é de que o biólogo é reducionista, limitando sua pesquisa a um foco determinado, esquecendo-se do todo ou ignorando outras perspectivas. O pesquisador pode limitar-se aos dados mínimos escolhidos para a pesquisa, mas não pode transformar dados mínimos, artificialmente reduzidos, em uma metafísica reducionista. A ciência natural não revela tudo sobre a natureza. Quando gera vida, a natureza está manifestando ao menos um determinado fim, exatamente a própria vida. É um fim imanente, mesmo se totalmente inconsciente e involuntário.

A liberdade humana faculta negar o decreto da natureza. O fato de o mundo ter valores é consequência direta de ele ter fins, portanto não posso falar de uma natureza “livre de valores”, mas posso querer ignorá-los. A demonstração de que a natureza cultiva valores, uma vez que cultiva fins, não responde à questão sobre se é nossa obrigação concordar com a “escolha de valores” dela. É importante saber se os valores estabelecidos pela natureza são valiosos e se o fato em si de ter valor também é valioso, único caso que nos obrigaria a concordar com eles. É a doutrina do valor, e não a dos fins, que pode responder a essa questão (JONAS, 2006, p. 146).

Para desenvolver a teoria da responsabilidade, Jonas (2006, p. 149) reflete sobre o bem, o dever e o ser. Se o valor ou bem existem por si mesmos no Ser, e não por desejo ou escolha externa, é algo cuja possibilidade contém a exigência de sua realização e, portanto, torna-se um dever, desde que haja uma vontade que assuma essa exigência e a realize. Dessa forma, não é necessária uma vontade extrínseca dominadora, por exemplo, a ideia de Deus, para que haja um imperativo, mas este pode advir de uma demanda imanente daquilo que é bom por si mesmo e deve realizar-se. O “ser em si” do “bem” ou “valor” pertence ao reino do Ser, porém não necessariamente, ao existente de forma particular, o que implica que a axiologia se torne uma parte da ontologia.

Os seres vivos se transformam nos executores de suas próprias finalidades, portanto todos os seres sensíveis e movidos por um impulso são o seu próprio fim, ou seja, uma finalidade em si mesma, e não só uma finalidade da natureza. A vida, o Ser, abriga a possibilidade da morte, do não-Ser, como uma ameaça e, assim, o Ser passa a ser um interesse positivo, ou seja, uma escolha perene de si mesmo. A marca de autoafirmação do ser é a possibilidade de adiar continuamente a morte; portanto o “sim” da vida é um “não” enfático ao não ser. O homem é um continuador da obra da natureza, mas, devido ao livre-arbítrio, pode converter-se no seu destruidor, porque é detentor do conhecimento que lhe dá poder. É necessário que ele incorpore o “sim” à sua vontade e imponha, por seu poder, o “não” ao não-Ser. Essa transição do querer para o dever é o ponto crítico da teoria moral (JONAS, 2006, p. 151).

Quando puder haver escolha entre algo mais ou menos eficaz, um melhor ou um pior, pode-se falar do dever de escolher o melhor caminho em vista do fim desejado. Esse imperativo, porém, não é um imperativo categórico da moralidade, pois tem que se orientar pelas finalidades antes de tudo. Falar em fins superiores e inferiores não ajuda, enquanto eles não forem definidos de forma ética. Por que existe a possibilidade de que todo o dever aparentemente imposto não passe de um disfarce da vontade, o “valor” ou o “bem” não teriam voz de comando, mas somente a força das causas finais, força causal. Nesse caso o esforço para alcançar uma teoria do dever seria em vão. É necessário examinar mais uma vez o sentido do valor e o do bem. O valor não é um dever, seu significado inicial é a magnitude do querer, o quanto se quer investir. A finalidade se transforma em valor na medida em que considero que vale a pena alcançá-la. Valer a pena deveria significar que o

objeto do esforço é bom, independente do meu juízo e inclinação, e é isso que o torna fonte de um dever. Uma teoria voluntarista que defina o bem como algo desejado, que não torna o bem algo independente, não pode explicar que ele se torne um fim, porque somente o bem independente exige tornar-se um fim. Ele não pode forçar a vontade livre a torná-lo sua finalidade, mas obriga a admissão de que é um dever e, se aquela não se submeter a essa exigência, torna-se devedora do bem (JONAS, 2006, p. 154).

Fazer o bem por ele mesmo beneficia o agente, independentemente do êxito da ação. O mistério e o paradoxo da moral é que o eu deve esquecer-se de si em proveito da causa, de modo a permitir que um bem em si, apareça. O homem bom não é aquele que faz o bem em virtude do bem. O que deve importar é a causa, e não eu mesmo. Nunca posso ser a causa. O bem é a “causa” do mundo. A moralidade jamais pode se considerar como um fim. Também, o que é mais importante é o conteúdo da ação, e não a forma. Não é o dever o objeto e não é a lei moral que motivam a ação moral, e sim o apelo do bem em si mesmo no mundo, o qual confronta minha vontade e exige obediência, de acordo com a lei moral. A lei moral não ordena a ação. Para que algo incite minha vontade é preciso que eu seja influenciado por esse algo, portanto o lado emocional é importante. “É da própria essência da nossa natureza moral que a nossa inteligência nos transmita um apelo que encontre uma resposta em nosso sentimento. É o sentimento da responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 156).

Já em sua obra “*O princípio vida*”, Jonas (2004) afirmava que o conhecimento só poderia ser benéfico para a condição humana, se motivado pelo amor ao próximo, ou seja, solidarizando-se com as necessidades e os sofrimentos da humanidade, uma vez que os frutos do conhecimento, em primeiro momento, são para seus semelhantes, que não conhecem, antes que para aquele que conhece. No entanto este, como pertencente ao gênero humano, também participa da humanidade. O poder é tanto para o bem, quanto para o mal, portanto a benevolência é necessária, e não nasce da teoria, mas de uma fonte que ultrapassa o conhecimento garantido pela teoria. No entanto, apenas a benevolência é insuficiente para garantir um uso beneficente da ciência. Se a boa vontade é querer o bem, é necessário entender qual seu conceito, porém, mesmo que tivéssemos um conhecimento do bem para nos orientar, ainda assim essa filosofia seria insuficiente frente à tecnologia (JONAS, 2004, p. 216).

A teoria da responsabilidade é uma ética e, como tal, deve lidar com o fundamento racional do dever e o fundamento psicológico da capacidade de influenciar a vontade; portanto há um aspecto objetivo que importa à razão e outro, subjetivo, referente à emoção. Se fôssemos incapazes de ser receptivos ao apelo do dever, em termos emotivos, a demonstração racional, por mais rigorosa que fosse não conseguiria produzir uma força motivadora. Do contrário, sem a razão, a nossa receptividade estaria atrelada a predileções, mas, nesse caso, quando a inclinação do coração coincide naturalmente com as exigências da moral, há espaço para uma conduta ética, e é por isso que a existência do sentimento como fato, presumivelmente um potencial humano universal, é o elemento cardinal da moral e, como tal, já implícito no “deve-se”. Os homens são seres morais potenciais, porque possuem a capacidade de serem afetados, razão porque também podem ser imorais. O sentimento é o único que é capaz de influenciar a vontade, mas a ordem lógica a ser seguida é primeiro a validade das obrigações e o sentimento correspondente a seguir (JONAS, 2006, p. 157).

Jonas (2006, p. 163) afirma que a lei, como tal, não pode ser nem causa nem objeto do respeito; só quem pode é o Ser, que efetivamente impõe respeito, desde que encontre uma faculdade de percepção que “não tenha sido mutilada pelo egoísmo ou perturbada pela estupidez”. Essa sua capacidade de influenciar nossos sentimentos vem em socorro da lei moral, que, sem isso, seria impotente; e esta ordena que o nosso próprio Ser satisfaça à reivindicação imanente daquele que existe. Não devemos negar essa heteronomia, em nome da autonomia. Não basta só o respeito, é necessário o sentimento de responsabilidade que prende o sujeito ao objeto para fazê-lo agir em seu favor.

Jonas (2006, p. 165) começa a desenvolver a teoria da responsabilidade. A primeira proposição que ele faz é a “Responsabilidade como imputação causal de atos realizados”. O agente deve ser responsável por seus atos e deverá se responsabilizar pelas consequências deles, com implicação de reparação, caso haja danos, mesmo quando livre de toda culpa. Em outras palavras, o poder causal é condição de responsabilidade. Quanto menor é a ação, menor é a responsabilidade. A responsabilidade é a precondição da moral. O sentimento que caracteriza a responsabilidade é de fato moral, porque implica disposição de assumir seus atos, mas é da inspiração dos fins, do efeito do bem sobre o sentimento, que pode brotar a disposição de assumir responsabilidades.

A segunda proposição é: “Responsabilidade pelo que se faz: o dever do poder” (JONAS, 2006, p. 167). Eu me sinto responsável em primeiro lugar pelo objeto que reivindica meu agir, e não por minha conduta ou suas consequências. Ao meu poder, ele contrapõe o seu direito de existir e o submete com a vontade moral. O lado sentimental tem sua origem no reconhecimento do bem intrínseco do objeto, que influencia a sensibilidade e envergonha o egoísmo cru do poder, e não na ideia de responsabilidade em geral. Assim, Jonas (p. 167) define esse tipo de responsabilidade:

A reivindicação do objeto, de um lado, na insegurança de sua existência, e a consciência do poder, de outro, culpada da sua causalidade, unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que se encontra sempre intervindo no Ser das coisas. Caso brote aí o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado. É a esse tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade – e não àquela “responsabilidade” formal e vazia de cada ator por seu ato – que temos em vista quando falamos na necessidade de ter hoje uma ética da responsabilidade futura.

Para Jonas (2006, p. 168), “agir de forma irresponsável” significa arriscar o próprio patrimônio, mas arriscar o patrimônio alheio é agir de forma criminosa. Só pode agir de forma irresponsável, quem assume responsabilidades. O exercício do poder sem a observação do dever é “irresponsável”. A responsabilidade é uma relação unilateral e não recíproca. Jonas (p. 175) parte do pressuposto de que o primeiro objeto desta são os outros homens. O ser humano é vulnerável. Todo ser vivente é seu próprio fim, sem necessidade de outra justificativa qualquer. A diferença entre o homem e os outros seres viventes, é que apenas ele pode assumir a responsabilidade sobre os demais, de garantir seus fins próprios. É sua marca distintiva. Somente o ser vivo pode ser objeto dessa responsabilidade. Isso implica que ele deve tê-la pelos seus semelhantes, sujeitos de responsabilidade. Responsabilizar-se por alguém ou por qualquer coisa é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de ser responsável. Sua faculdade de sujeito capaz de causalidade implica a obrigação objetiva sob a forma de responsabilidade. Com isso ele se torna um ser capaz de ser moral ou imoral.

A existência da humanidade é o “primeiro imperativo”. A existência do homem é uma prioridade, independentemente de que ele a mereça em virtude do seu passado ou de sua provável continuidade. O dever de existir significa preservar essa possibilidade como responsabilidade cósmica. A primeira de todas as responsabilidades é garantir que a humanidade exista. O fato ôntico bruto de que os homens existam se impõe a eles como um imperativo, mesmo sem terem sido consultados a esse respeito: eles devem continuar existindo como tal. A responsabilidade refere-se à vida real ou potencial e, sobretudo, à vida humana (JONAS, 2006, p. 176).

Em relação a pais e homem público, Jonas (2006, p. 179) reflete sobre a totalidade da responsabilidade. Esta diz respeito ao ser total do objeto e leva em conta todos os seus aspectos, desde sua existência bruta até seus ideais mais elevados. Para a responsabilidade parental, a questão da totalidade é evidente. Para Jonas, tanto do ponto de vista temporal quanto de sua essência, a responsabilidade parental constitui o arquétipo de qualquer responsabilidade e é geneticamente a origem de toda disposição para esta. O seu objeto é a criança. O homem público assume a responsabilidade pela comunidade, pelo bem público. O Estado surge para tornar possível a vida humana e continua a existir para que a vida boa seja possível. O verdadeiro homem público tem essas prerrogativas por preocupação. Jonas (p. 186) afirma que tanto pais quanto o homem público devem se preocupar com o futuro. Tanto a responsabilidade por uma vida individual quanto pela vida coletiva se ocupa mais com o futuro, do que com o presente imediato. “Exatamente aqueles efeitos pelos quais o responsável já não poderá responder: a causalidade autônoma da existência protegida é o derradeiro objeto de seu cuidado.” (p. 186).

Continuando a reflexão sobre a teoria da responsabilidade, Jonas (2006, p. 189) discursa sobre o horizonte e o futuro. O fim determinado da educação é a autonomia do indivíduo. Outra premissa é que o devir histórico não é comparável ao devir orgânico, ou seja, a história não tem nenhum fim predeterminado para o qual tenda ou deva ser conduzida. Toda comparação orgânica, particularmente com o crescimento, é enganosa. Não tem sentido falar em infância da humanidade, porque desde as origens foram os adultos que sempre exerceram o poder. “O futuro não contém ‘em si mesmo’ nada mais e nada menos do que o que esteve presente em qualquer porção do passado.” (JONAS, 2006, p. 190). Em todas as épocas, por mais diferente que fosse, o ser humano não era menos inacabado do que o é atualmente.

A juventude e a velhice, em sentido coletivo, são metáforas históricas. Pode-se aproveitar de oportunidades históricas com plena consciência de que podem ser decisivas para o destino de muitas gerações futuras. Hoje, uma gama maior de conhecimento teórico, que abarca um horizonte muito mais vasto, favorece a capacidade de previsão e planejamento, coisa que o homem público do passado não poderia nem sonhar. Entretanto, a única certeza que existe é a incerteza, pois o inesperado e imprevisível são indissociáveis dos assuntos humanos (p. 191). Jonas (p. 203) afirma que estamos sob o domínio de uma mudança constante:

O dinamismo é a marca da modernidade. Não é um acidente, mas a propriedade imanente dessa época. Isto quer dizer que temos que contar com o novo, embora não possamos calculá-lo. [...] A profecia do mal é feita para evitar que ele se realize; e seria o máximo da injustiça zombar de eventuais alarmistas, pois o pior não aconteceu: ter se enganado deveria ser considerado como um mérito.

Jonas (2006, p. 204) reflete sobre a expectativa do progresso técnico-científico. O que é lícito fazer, em outras palavras, sobre o que se assume responsabilidade? O homem público deveria evitar apostas na medida do possível. Embora não haja uma receita para a arte de governar, nem hoje nem no passado, a responsabilidade ampliou-se de maneira considerável. A natureza do agir humano transformou-se de tal maneira que surgiu uma responsabilidade, a qual comporta um conteúdo inteiramente novo e um alcance nunca visto sobre o futuro, na esfera do fazer político e, conseqüentemente, da moral política.

Jonas (2006, p. 210) interroga sobre o porquê de a responsabilidade não estar até hoje no centro da teoria ética. E por que esse sentimento não aparece nunca como elemento afetivo da constituição da vontade moral, sendo sentimentos como o amor, o respeito e outros que exercem essa função. A responsabilidade é uma função do poder e do saber. No passado, a preparação do herdeiro do trono era essencial. A preparação da geração seguinte constituía o fim último, e as futuras gerações eram uma repetição das primeiras. A preservação dessa ordem era um dos objetivos do conceito de virtude, ou seja, a durabilidade. O que grassava era o objetivo da permanência. A regra era: “o que é bom para o homem, como Ser pessoal e público, também o será no futuro”, por isso, a melhor preparação para o futuro residia no bem da situação atual, que prometia perpetuar-se. A ausência de toda dinâmica era a premissa para se considerar que a realidade permaneceria a

mesma. Essa sabedoria política dos antigos não pode ser imitada pelos contemporâneos, que permanecem em constante mudança.

Jonas (2006, p. 211) reflete sobre a orientação “vertical”, e não “horizontal das éticas anteriores”. Após havermos “abolido” o transcendente, somos obrigados a procurar o essencial naquilo que é transitório. E é a partir daí, unicamente, que a responsabilidade se torna um princípio moral dominante. Só se é responsável por aquilo que é mutável e ameaçado, pelo que há de mortal. Nossa preocupação com a conservação da espécie é sede de temporalidade. Com o advento da tecnologia e sua tomada de poder, a dinâmica ganhou novos aspectos que poderiam, inclusive, conduzir à catástrofe universal. Tal situação torna ultrapassadas todas as perspectivas anteriores e estabelece deveres para a responsabilidade. O problema da sociedade mais apta não é mais uma questão ideológica, mas de sobrevivência.

A responsabilidade é um correlato do poder. O dever decorre do agir. Poder significa liberar o mundo dos efeitos causais, que então devem ser confrontados com o dever da nossa responsabilidade. A passagem do querer ao dever é mediada pelo fenômeno do poder. O dever, no caso do homem, surge da vontade como autocontrole do seu poder e, portanto, é exercido conscientemente. “Assim, aquilo que liga a vontade ao dever, o poder, é justamente o que desloca a responsabilidade para o centro da moral.” (JONAS, 2006, p. 217).

O arquétipo original e atemporal da responsabilidade é o do pai em relação aos filhos. Após concluirmos as reflexões sobre a teoria da responsabilidade no contexto da atualidade, essa relação arquetípica merece ser retomada. O conceito de responsabilidade demanda um dever, em primeiro lugar o “dever ser” de algo, seguido do “dever fazer” de alguém como resposta. Em outras palavras, primeiro encontra-se o direito intrínseco do objeto. A questão a ser fundamentada para a “teoria ética consiste em demonstrar que, do Ser emana um “deve-se”. Um simples exemplo para responder de forma afirmativa a esta questão é a visão familiar do recém-nascido, que dirige um dever irrefutável de ser cuidado. Pode não ser irresistível, mas é irrefutável. Se o teórico não consegue, no seu reducionismo científico, ver um rosto onde julga só haver um aglomerado de células, nem por isso ele deixa de existir. Mas o que fundamenta esse apelo, esse protótipo do objeto de responsabilidade, em outras palavras, o que fundamenta o fato de a criança ser objeto originário da responsabilidade? (JONAS, 2006, p. 219). Jonas (p. 223) faz uma reflexão sobre os apelos menos urgentes de um “dever ser”. Nada que ainda

não exista, pode, por si mesmo, reivindicar o direito à existência e exigir que o auxiliemos a vir a ser. O que se pode colocar na conta do futuro anônimo é somente aquilo que é genérico, e não o que nos é particular. Diante de responsabilidades vagas, surge uma arquetípica do recém-nascido para a essência da responsabilidade. Na sua insuficiência radical, está previsto ontologicamente que seus pais o protejam e se encarreguem do seu devir futuro. O “dever” que se manifesta no bebê possui evidência incontestável, concretude e urgência. A facticidade máxima do Ser como tal, o direito máximo à existência e a fragilidade máxima do Ser coincidem nele.

A seguir Jonas (2006, p. 229) vai refletir sobre “a responsabilidade hoje: o futuro ameaçado e a ideia de progresso”, e o primeiro tópico é “futuro da humanidade e futuro da natureza”. Para desenvolver a responsabilidade nessa perspectiva, é necessário falar sobre a “solidariedade de interesse com o mundo orgânico”. A civilização técnica se tornou poderosa e, frente a seu potencial de destruição, o primeiro dever do comportamento coletivo humano é o futuro da humanidade, que inclui o futuro da natureza, porque não podemos separar as duas dimensões, sem desfigurar a imagem do homem. O homem se tornou ameaçador tanto para si quanto para a biosfera. No entanto, quando a luta pela existência impuser a escolha entre o homem e a natureza, aquele vem em primeiro lugar por ter dignidade superior. O egoísmo das espécies sempre se impõe na natureza. No entanto esse dever prioritário em relação ao homem deve incluir a natureza, pois esta é um elemento de sua dignidade existencial e sua condição de continuidade, logo, é o seu resultado simbiótico é global.

No entanto, é necessário refletirmos sobre “a perturbação do equilíbrio simbiótico pelo homem” (JONAS, 2006, p. 230). Para Aristóteles, a razão humana seria incapaz de lesar a natureza, o que a ciência, com a técnica, vem contrariar. A união do poder com a razão vem atrelada à responsabilidade. “O poder e o perigo revelam um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo animal, se estende do nosso Ser para o conjunto, independente do nosso consentimento.” (JONAS, 2006, p. 231).

O perigo revela o “não ao não-ser” como nosso dever primordial, ou seja, do perigo nasce o dever que fundamenta uma ética de preservação e proteção, que deveria destituir uma “ética” de progresso e aperfeiçoamento. A questão de “o que deveria ser o homem” leva ao imperativo de “que deva” haver homens, mas como

homens. O “sim ao ser” torna-se um dever humano diante do futuro ameaçado e constitui, até nova ordem, a forma prioritária de uma ética de emergência (JONAS, 2006, p. 232).

O perigo, que beira uma catástrofe apocalíptica, segundo Jonas (2006, p. 235), decorre da grande dimensão da civilização técnico-industrial, que se funda nas ciências naturais. O programa baconiano consiste em colocar o saber em prol da melhoria da sorte humana pela dominação da natureza. A fundamentação capitalista, com sua dinâmica de êxito, que se fundamenta no excesso de produção e consumo, teria subjugado qualquer sociedade, levando-se em consideração o binômio “breve escala de tempo dos objetivos humanos” e “imprevisibilidade real das dimensões do êxito”. A ameaça de catástrofe decorre do êxito excessivo, que tem duplo aspecto, quais sejam, econômico e biológico. O êxito econômico leva a um aumento do consumo e é potencializado pelo êxito biológico, com o crescimento exponencial da população e conseqüente aumento de consumo e espoliação da natureza. A fórmula baconiana afirma que saber é poder, mas ela mostra a incapacidade de proteger o homem e a natureza dele próprio. O poder tornou-se autônomo, e sua promessa, uma ameaça. É necessário um terceiro poder que permita ao homem um controle sobre o próprio poder, e precisa surgir da própria sociedade.

Princípio responsabilidade não significa princípio medo. Tanto medo quanto esperança acompanham a responsabilidade. A esperança é condição de toda ação, pois supõe a possibilidade e a validade de se fazer algo, portanto carrega sempre a incerteza. O medo que faz parte da responsabilidade, não é aquele que paralisa, mas o que vem atrelado à coragem de agir, coragem para assumir a responsabilidade e é, hoje, mais necessário do que antes. O medo refere-se ao objeto da responsabilidade e, no caso, é fundamentalmente vulnerável, assim devemos temer que algo aconteça com este. Jonas (2006, p. 352, grifo nosso) resume o significado de responsabilidade:

A responsabilidade é o cuidado reconhecido como obrigação em relação a outro ser, que se torna preocupação quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade. Mas o medo está presente na questão original, com a qual podemos imaginar que se inicie qualquer responsabilidade ativa: *o que pode acontecer a ele, se eu não assumir a responsabilidade por ele?* Quanto mais obscura a resposta, maior se delineia a responsabilidade [...] Torna-se necessária uma heurística do medo capaz de investigar, que não só

descubra e represente o novo objeto como tal, mas que tome conhecimento do interesse moral particular, ao ser interpelado pelo objeto, algo que jamais teria ocorrido antes.

Ambas as representações, do mal e do bem, são necessárias à teoria ética, principalmente para que o bem, hoje menos visível ao nosso olhar, através da antevisão de novos males, adquira nitidez. Nesse sentido, o medo é obrigação preliminar de uma ética da responsabilidade histórica. É temerário confiar nosso destino histórico a quem não considere o medo como digno do *status* humano. Mas deve ser um medo acompanhado de esperança, portanto diferente da covardia. Medo e angústia, mas não em causa própria. O medo deve ser capaz de recuperar o respeito pela condição humana, no sentido daquilo que a imagem do homem possa se tornar ao ter sua constituição humana alterada pela técnica, encarando com seriedade essa possibilidade. Mesmo sem uma religião positiva, a constituição humana é algo sagrado que não deve ser afetada em nenhuma hipótese, e o medo “nos protegeria de desonrar o presente em nome do futuro, de querer comprar esse último ao preço do primeiro” (JONAS, 2006, p. 353).

Não significa que o medo deva adiar o objetivo verdadeiro, que é a prosperidade do homem na sua humanidade íntegra, mas é preciso considerar que um patrimônio degradado degradaria igualmente seus herdeiros, ou seja, é ética a preservação do patrimônio para que siga semelhante ao que ele é. Não interromper essa tarefa, se não é garantia, é no mínimo o pressuposto da integridade futura da “imagem e semelhança”. Como conclui Jonas (2006, p. 353):

Mas sua integridade não é nada mais do que a manifestação do seu apelo à humildade por parte de seus representantes, sempre bastante deficientes. Guardar intacto tal patrimônio contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens não é um fim utópico, mas tampouco se trata de um fim humilde. Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem.

A ética da responsabilidade de Hans Jonas, como já dito anteriormente, diz respeito à responsabilidade pessoal e social para com a humanidade como imperativo ético ao ser humano. Na sociedade hodierna, a exaltação da autonomia segue um caminho oposto, em que o responsabilizar-se pelo outro, ao que possa acontecer a ele, ocupa um segundo plano. A proposta deste trabalho é apontar para um resgate das relações interpessoais, da responsabilidade pessoal e social, sem que isso signifique abdicar da autonomia. A escolha por um ou outro caminho terá

repercussão não só pessoal, mas na sociedade e na própria identidade da mulher, enquanto ser humano.

6 PONTUANDO CONTRIBUIÇÕES PARA A REFLEXÃO BIOÉTICA

*Nem sempre podemos fazer grandes coisas, mas podemos fazer coisas pequenas com muito amor.
(Madre Teresa de Calcutá)*

A reprodução humana é uma experiência complexa. Como anteriormente exposto, o aspecto cognitivo, característica apenas da espécie humana, faz com que a reprodução não se reduza a um mero ato físico, mas seja uma verdadeira experiência que envolve diferentes atores sociais com consequências que demandam implicações éticas. A reflexão bioética, por seu caráter interdisciplinar, pode contribuir para avaliar o dever ético no que se refere às interações entre todos os atores sociais envolvidos na reprodução humana. As diferentes abordagens epistemológicas anteriormente desenvolvidas contribuíram para a reflexão bioética sobre a relacionalidade na reprodução humana, a qual se fundamentará nos princípios da autonomia, justiça e responsabilidade.

6.1 Relacionalidade e os princípios bioéticos de autonomia, justiça e responsabilidade

O ser humano é um ser relacional, cuja práxis se traduz em uma interação dinâmica interpessoal, em que, ao modificar o outro, modifica-se também neste processo. A relacionalidade pressupõe a autonomia, ao mesmo tempo em que tem por exigência a responsabilidade e a justiça. Na realidade, esses três princípios bioéticos inexistem em separado. Tal relacionalidade com tais exigências dar-se-á consequentemente na reciprocidade, pelo reconhecimento da dignidade de seus sujeitos, nela atuantes. Sem essa reciprocidade, seria uma relação de opressão, assimétrica, entre um superior e um inferior, um mais digno e outro detentor de menor dignidade. Para que essa relação seja recíproca, a dignidade não pode ser entendida como um atributo social, o que a tornaria extrínseca, mas deve ser reconhecida como ontológica, intrínseca ao ser humano. A dignidade do homem advém de sua própria natureza. Ela não depende do que ele faz ou de que lhe outorguem. Decorre da sua condição de ser da espécie humana, inegável atributo universal a todo ser humano e fonte dos direitos humanos. O fundamento dos

direitos humanos é o ético: o valor da dignidade humana. A relacionalidade assim entendida se dá entre dois iguais em dignidade. Essa igualdade não depende dos atributos físicos ou morais dos seres que se relacionam, mas tão somente de sua dignidade intrínseca, que a condição humana lhes confere. Uma relação entre dois iguais pressupõe a liberdade, pois os que se relacionam devem necessariamente ser livres, uma vez que a relacionalidade ética não pode acontecer em uma situação de opressão. Dois seres livres são necessariamente autônomos. Retomando as reflexões do capítulo quinto, sobre as Bases Conceituais da Relacionalidade na Reprodução Humana, de acordo com a filosofia kantiana, a heteronomia destrói a liberdade da vontade. Só se é verdadeiramente livre, sendo autônomo. Mas a autonomia é sempre relacional. Sou autônomo em relação a outro. A autonomia é um princípio advindo da condição relacional do ser humano, portanto não pode, como princípio bioético, estar desvinculada da justiça e da responsabilidade. A relacionalidade pressupõe que eu me responsabilize pelo outro, em não ferir sua autonomia, sua dignidade, o que só é possível na justiça. Portanto, esses três princípios não podem ser desvinculados. É essa dignidade intrínseca do ser humano que exige respeito, o que, segundo Kant (2005, p. 130), não permite que o homem seja utilizado como meio, sendo sempre um fim em si mesmo. A lei moral se fundamenta na autonomia da vontade do ser humano, sujeito dessa lei, como vontade livre. Portanto, reafirmamos que a relacionalidade só pode se dar na reciprocidade, em que cada ser autônomo é um fim em si mesmo. O pensamento kantiano versa aqui sobre a formalidade do ato moral, centrada na autonomia do agente na qual a relacionalidade está desse modo presente, com suas exigências éticas que não arrefecem, mesmo diante da possível fragilidade do outro em termos de autonomia. Isso coloca o exercício ético da autonomia guiado pelos princípios da responsabilidade e da justiça.

Essa fragilidade, assimetria da relação, segundo Lévinas, está presente no rosto que me interpela. Conforme Lévinas (2010b, p. 79), a partir do momento em que o outro me olha, torno-me responsável por ele. A responsabilidade é a estrutura primeira, essencial, fundamental, da subjetividade que é descrita em termos éticos. É na ética entendida como responsabilidade que se fundamenta o subjetivo, ou seja, a responsabilidade, conforme Lévinas (2008, p. 210) não é um simples atributo da subjetividade, como se esta existisse antes da relação ética. O ato ético é uma resposta ao ser que lhe fala no rosto, ou seja, o discurso é essencialmente a ética.

Note-se que a assimetria da relação, em Lévinas, conforme anteriormente afirmado, não se funda na dignidade, esta igual em qualquer ser humano, mas na responsabilidade ética, que me torna devedor do rosto que me interpela na sua nudez e me obriga a servi-lo. Maturana (2001, p. 25) afirma que o respeito por si implica na própria autonomia e responsabilidade, e o respeito pelo outro se dá na justificação do seu ser e em sua aceitação incondicional. Como vimos, Jonas (2006, p. 210) interroga sobre o porquê de a responsabilidade não estar até hoje no centro da teoria ética. E por que esse sentimento não aparece nunca como elemento afetivo da constituição da vontade moral. Mesmo partindo de epistemes diferentes, as reflexões filosóficas dos autores que aqui nos ajudam a fundamentar nossa reflexão bioética, convergem na importância dada à relacionalidade na constituição do sujeito ético, com suas decorrências éticas, como autonomia, responsabilidade e justiça. Portanto afirmamos que os princípios bioéticos da autonomia, responsabilidade e justiça são pressupostos da relacionalidade. Concordamos com Lévinas (2010b, p. 79) quando ele afirma que a relação inter-humana é diaconia.

6.2 A reprodução humana no contexto da sociedade hodierna e os aspectos bioéticos

É importante entender o conceito de autonomia na sociedade pós-moderna para compreendermos o que chamamos de exaltação da autonomia. Conforme argumentação desenvolvida nos capítulos anteriores, a raiz dessa exaltação está no individualismo presente na lógica do mercado. A autonomia assim entendida perde sua vocação para a relacionalidade, pois se torna uma relação entre desiguais, em que o detentor do poder relativiza o horizonte ético que deveria ser a liberdade do outro. Este, fragilizado pela sociedade mercadológica e excludente, a mesma que permite que o ser humano seja utilizado como um meio, é destituído de sua dignidade intrínseca. Ferido, assim, em sua dignidade, torna-se um “invisível” social e não tem sua autonomia reconhecida, tornando-se, portanto, moralmente descartável e indefensável. É nesse contexto que a exaltação da autonomia da mulher retira do horizonte ético a criança gestada, cuja existência é ignorada e sequer mencionada. Afirmações como “a mulher é dona do seu corpo”, “meu corpo, minhas regras”, ou a questão do aborto vista como direito reprodutivo, revelam a

quebra da relacionalidade entre o ser autônomo, que está sendo gestado no corpo materno, e aquela que o gesta. Se a sociedade assume como moralmente aceitável essa premissa, então a quebra da relacionalidade não se restringe apenas à mulher e ao ser gestado, mas também se dá entre este e a sociedade que o exclui e não o reconhece como detentor do direito ético de ser defensável.

O conceito kantiano de autonomia, reafirmamos, envolve necessariamente a relacionalidade, esta implícita na necessidade do dever e da responsabilidade com o outro e, portanto, implica relações éticas. Citamos o conceito kantiano de autonomia, porque foge totalmente a qualquer voluntarismo, legalismo, jurisdicção, fundamentando-se totalmente na razão de forma radical. Para Kant (2005, p. 130), o homem é o sujeito da lei moral, sendo esta o único motivo determinante da vontade pura, que se fundamenta na autonomia de sua vontade como vontade livre. Podemos afirmar que Kant rejeitava toda heteronomia, entendendo a moralidade como sendo, de modo necessário, totalmente autônoma, restrita apenas à razão pura, e nunca a motivos externos, religiosos, culturais ou legislativos, nem mesmo a motivos internos, como sentimento, empirismo ou desejo de felicidade. Sua filosofia revela uma liberdade radical do ser humano e, exatamente por ser radical, não prescinde da responsabilidade, que é ignorada na unilateralidade do agir moral oriundo de uma cultura individualista, fundada em um contexto econômico mercadológico. Para Kant (2005, p. 77), moralidade e dever estão unidos, e este se cumpre por uma determinação da vontade livre, tendo por fundamento o respeito, que é um sentimento moral advindo da razão pura, portanto diferente de um sentimento de prazer.

A autonomia da mulher foi frequentemente ignorada na história da humanidade. Sob o jugo masculino, sua dignidade foi ferida, e a vocação humana para a relacionalidade foi quebrada em uma relação assimétrica, na qual o homem era o detentor do poder, quase se achando pertencer a uma espécie diferente, superior, a espécie “masculina”. A recuperação da relacionalidade implica equilibrar a balança sem inverter a dinâmica do poder, embora seja fato que os movimentos contraculturais têm seu início de maneira radicalizada. E a radicalização dos movimentos feministas se foca principalmente nas questões reprodutivas. Uma das explicações para esse fato é a premissa de que a sexualidade se tornou a chave da individualidade, segundo Foucault (2014a, p. 158). Entretanto, afirmamos que a história tem mostrado que não é só na sociedade hodierna que a sexualidade é a

chave da individualidade. Foi por ela que se justificou a opressão feminina em quase todas as épocas históricas, conforme levantamento bibliográfico no capítulo sobre Reprodução Humana e aspectos socioantropológicos. E, porque é a chave da individualidade, a sexualidade se torna foco de radicalização e bandeira dos movimentos feministas. Recordando o que afirma Foucault (p. 158), o sexo tem importância como foco da disputa política e envolve um micropoder sobre o corpo, tanto individual como social. A tecnologia política da vida se desenvolveu ao redor de dois eixos, nos quais se encontra o sexo: as disciplinas do corpo, em nível individual e as operações políticas de intervenções econômicas para a regulação da população, no nível coletivo. Esse poder que se organiza para a gestão da vida tem por alvo o sexo:

Quanto a nós, estamos em uma sociedade do “sexo”, ou melhor “de sexualidade”: os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada (FOUCAULT, 2014a, p. 159).

Nesse sentido é interessante questionar quanto de autonomia há na afirmação “meu corpo, minhas regras”. Como anteriormente mencionado, a sexualidade não pode ser entendida fora do contexto sociopolítico econômico. Não se trata apenas de uma decisão autônoma, mas também de uma posição que é fruto de um construto social, no qual imperam fatores políticos e econômicos que interferem na reprodução e nos próprios corpos. É o que Foucault (2014a, p. 151) denomina biopoder e biopolítica.

Quando o ocidente há muito tempo descobriu o amor, concedeu-lhe bastante valor para tornar a morte aceitável; é o sexo quem aspira, hoje, a essa equivalência, a maior de todas. E enquanto o dispositivo de sexualidade permite às técnicas de poder investirem sobre a vida, o ponto fictício do sexo, marcado por esse mesmo dispositivo, exerce bastante fascínio sobre cada um para que se aceite escutar nele bramir a morte (FOUCAULT, 2014a, p. 170).

A radicalização da autonomia feminina obriga a um “travestimento” da mulher. Descaracteriza-a como mulher e como ser humano, fere sua dignidade e liberdade e, embora possa parecer paradoxal, fere sua autonomia. A nosso ver, a mulher só vai recuperar sua autonomia, quando exigir isso sem negar sua biologia no sentido

holístico. Sua dignidade é intrínseca à sua condição feminina. A resistência social e cultural em se reconhecer essa dignidade não significa que ela não exista. As diferenças não devem ser pretexto para atitudes discriminatórias. Portanto a igualdade se dá na diversidade, sem que a mulher tenha que negar sua condição biológica. Se a condição para que sua igual dignidade seja reconhecida incluir a obrigatoriedade de a mulher se travestir de homem, abrindo mão de sua identidade biológica, isso significará a concordância com a inferioridade que lhe é cultural e socialmente atribuída de maneira injusta. A mulher é diferente, e não inferior; deve haver cooperação, e não sujeição, nem da mulher, nem do homem. Numa sociedade política, que se pauta pela concorrência e instrumentalização com vistas à sujeição, é necessário ser igual para medir forças. A diferença pode ser um indicativo de inferioridade e ser passível de sujeição. A atitude da mulher, em se ver obrigada a renegar o seu aspecto reprodutivo e materno em prol da igualdade em relação ao homem, é agir dentro de uma mentalidade política. Na lógica da cooperação, ao contrário, os diferentes são importantes exatamente porque um pode completar o que está ausente no outro. A fragilidade não deve ser passível de discriminação. A diferença também não pode ser usada para discriminar, negar a alguém sua autonomia plena, não no sentido individualista, mas relacional, ético. Negar-se a si mesma é ferir sua própria autonomia, e não uma forma de afirmá-la; e, ferindo a própria autonomia, perde-se a liberdade. A exaltação da autonomia, portanto, fere a justiça em relação à própria mulher, e não só em relação à criança e ao pai. Ao ferir a mulher, não o faz sem consequências sociais, da mesma forma que ao ferir o pai e a criança, pois desestabiliza a relacionalidade a que o ser humano é vocacionado.

Conforme afirmado anteriormente, o patrismo defensivo e o feminismo ofensivo são os estopins do conflito sexual (TURNER, 2008, p. 204). A radicalização das lutas femininas contra a opressão, no sentido de uma exaltação da autonomia, significa inverter os papéis sociais de dominação, mantendo paradoxalmente um comportamento cultural patriarcal, que contribuiu para a opressão da mulher. Segundo Maturana (2001, p. 78), a cultura patriarcal faz parte de um modo de coexistência política, no qual impera a dominação e instrumentalização para obtenção de poder, o que não é característico da identidade humana, fundada na biologia do amor e da cooperação. O modo de viver na cultura patriarcal é centrado na desconfiança, no controle, na sujeição, guerra e discriminação sexual. Esse

modo de viver não é primário nos seres humanos, não é característico da história que nos originou como seres humanos, mas próprio de outras espécies, como os chimpanzés, nos quais o relacionamento se faz pela sujeição-dominação. Persistir nesse modo de relacionamento pode vir a comprometer a identidade humana, segundo a teoria de Maturana (2001, p. 79), porque a existência política, por não se fundar no amor, destrói a intimidade, e o sexo passa a ser manipulador. O crescimento epigênico do patriarcado põe em risco a conservação da identidade humana, porque impossibilita a configuração amorosa básica da relação materno infantil, a qual permite o crescimento das crianças no respeito por si e na consciência moral de forma espontânea. A luta da mulher, a nosso ver, deve ser pela superação da cultura patriarcal, e não pela manutenção desta, numa simples inversão dos papéis sociais. A conquista da autonomia feminina dar-se-á com a recuperação da relacionalidade, em que as relações humanas são de cooperação e, portanto, de respeito, justiça e responsabilidade.

6.3 O homem e a paternidade

Fundamentada pelos conceitos da biologia, genética, epigenética e embriologia, são inegáveis a participação e a importância do homem na reprodução humana. Como indivíduo da espécie humana, o ser gestado é geneticamente diferente da mãe e carrega no seu genótipo cinquenta por cento dos genes paternos. A reprodução humana não se dá por brotamento ou partenogênese, portanto ignorar a figura masculina, o pai, também torna a relação assimétrica e compromete a relacionalidade na questão reprodutiva. Ignorar, relativizar ou minimizar a participação masculina na reprodução humana relega o homem à condição de mero reprodutor, ferindo sua dignidade humana. Quando se fala em direitos reprodutivos, não se pode ignorar que eles se estendem ao genitor, este, como já afirmado, detentor de cinquenta por cento dos genes pertencentes ao novo ser. Ferir a criança é ferir a autonomia do pai. Nesse momento, a criança é a intersecção da autonomia dos dois, homem e mulher. Possui genes dos dois. Feri-la significa ferir ambos; exaltar uma autonomia, é diminuir a outra. A gestação é um momento ímpar, que mostra que a autonomia humana só se dá em um contexto relacional. E, também por isso, a quebra da relacionalidade, que ocorre ao se ferir a

autonomia de qualquer um dos três seres envolvidos, ocasiona consequências sociais, reflexão que desenvolveremos mais à frente.

A reprodução humana, reafirmamos, não é apenas um ato instintivo, pois a esfera cognitiva tem importância capital nesse processo. A sexualidade humana envolve a afetividade, portanto a reprodução se dá em um contexto de relacionalidade e, como tal, deve respeitar a dignidade de todos os atores sociais envolvidos. A afetividade não é aqui entendida como sentimento, mas como pertencente ao campo da razão, que confere ao sujeito a capacidade de reconhecer a alteridade, a igual dignidade do outro. Negar ao homem a vivência da paternidade e da responsabilidade na educação do ser humano é fazer-lhe violência. Segundo Maturana (2001, p. 66), quando o cultural não nega ao homem esse direito, é natural e prazeroso a este se incumbir da relação com a criança. Dessa maneira, Maturana demonstra que, não fosse biológico esse comportamento, ou seja, não interessasse aos genes, não seria espontâneo. A relação materno infantil independe do sexo, por ser relação e implicar aceitação e doação totais. Pode, por conseguinte, estabelecer-se com qualquer um dos sexos. Tanto o homem quanto a mulher têm a mesma importância biológica na reprodução da espécie, portanto, como seres racionais, devem ser igualmente responsáveis por ela. E essa responsabilidade envolve um terceiro indivíduo da espécie humana, que em sua fragilidade exige – exigência ética – o cuidado e a defesa da sua integridade física. Privilegiar a autonomia da mulher na reprodução humana, ignorando a autonomia do pai, é ferir o princípio da justiça. A sociedade, ao assumir isso como ético, perpetra violência ao pai, a violência do calar, ignorando seu direito de voz. Da mesma maneira, a cultura que tem privado o homem da plena vivência da paternidade, também lhe tem feito violência.

6.4 A fragilidade do ser gestado

Ao mencionarmos o ser gestado, não podemos ignorar sua vulnerabilidade. Conforme os conceitos explicitados no capítulo sobre a Perspectiva Biológica, não há dúvida, nem na embriologia nem na genética, de que o ser gestado é um ser biológico autônomo e não faz parte do corpo da mãe. Dito de outra maneira, é um outro ser da espécie humana, único e irrepetível geneticamente falando, e não um apêndice ou um órgão do corpo feminino. Também não é apenas um aglomerado de células, mas um ser humano na fase inicial da sua vida. Embora fragilizado pela

situação de dependência, esta não pode servir de justificativa para ignorar sua dignidade, enquanto ser da espécie humana nas suas fases iniciais, uma vez que somos seres interdependentes durante toda a vida, e essa interdependência é o que nos fundamenta como seres relacionais.

A fundamentação filosófica para a defesa dessa fragilidade encontra eco na alteridade radical da ética levinasiana. A contribuição de Lévinas, aqui, tem importância pelo contexto em que se deram as reflexões desse filósofo. Como anteriormente afirmado, sua produção filosófica se dá no pós-Segunda Guerra Mundial, num contexto das atrocidades do nazismo. Foi a época da história da humanidade que revelou com maior nitidez a fragilidade humana. E é em defesa dessa fragilidade que Lévinas se levanta. É uma ética de responsabilidade, em que o outro me interpela na sua indigência e o faz num ordenamento para servi-lo. Essa ordem é um imperativo ético. Responder torna-se um imperativo e é o que me constitui como sujeito. De outra forma me desumanizo. É essa assimetria da relação que me obriga a “descer” do meu “si-mesmo” em direção ao outro, porém sem jamais reduzi-lo. É isso que garante a liberdade da relação, a irreducibilidade da distância entre nós. Ressaltemos, novamente, que a assimetria da relação, para Lévinas, é em respeito à fragilidade, e não à dignidade. O mais frágil não deve ser descartado, instrumentalizado, ter seu rosto destruído, portanto assassinado na linguagem levinasiana.

A sociedade mercadológica é geradora da exclusão social responsável pela invisibilidade, conforme reflexão anterior. O excluído é invisível, e nisso consiste sua fragilidade, pois sua invisibilidade encontra justificativa ética para que seus direitos fundamentais sejam relegados, a começar pelo direito à vida. Essa é uma ética utilitarista, em que a dignidade humana é entendida como atributo social, e não como inerente à condição de ser da espécie humana. Ao se ter por prerrogativa que a dignidade humana é socialmente atribuída, corre-se o risco de justificar novas formas de violência e opressão, como a história tem frequentemente presenciado, de forma mais contundente no nazismo. A Declaração dos Direitos Humanos de 1948, que afirma a dignidade intrínseca de todo ser da espécie humana e seus direitos universais, legítimos e inalienáveis, nasce com a vocação para impedir novas violações dos direitos humanos. São direitos individuais e não podem ser coletivos, porque nasceram como defesa dos “indivíduos” diante do abuso do poder e assim devem permanecer. Brotam da dignidade do indivíduo como tal. A atribuição

da categoria de direitos humanos às coletividades corre o risco de conduzir a novas tiranias. Portanto esses direitos não podem ser coletivos. A raiz das maiores atrocidades que foram cometidas na história humana é a negação dos direitos humanos.

A ética levinasiana vem confrontar essa ética utilitarista, na qual a nudez, a fraqueza do outro, o torna vulnerável e descartável. Ele não é visto como um fim em si mesmo, mas como um meio e, como tal, pode ser utilizado e inutilizado. Pode-se dele usufruir, vendê-lo, dele dispor, como mercadoria, anulando, dessa forma, sua alteridade, “assassinando-o”. Lévinas considera um assassinato a destruição do rosto que se revela (LÉVINAS, 2008, p. 192). É a ética utilitarista que justifica o aborto, a eutanásia, a eutanásia social com a aniquilação do pobre já no ventre materno, a utilização e descarte de embriões, a tecnologia reprodutiva, que torna o filho gerado um produto que deve passar pelo controle de qualidade do diagnóstico pré-implantatório. Nessa lógica, o ser gestado, na sua fragilidade, não é considerado no juízo ético. Ele é ignorado ao se falar em direitos reprodutivos que consideram apenas um ator social, no caso, a mulher. A afirmação “meu corpo, minhas regras” ignora outro ser humano que deve – dever ético – ser levado em consideração na reflexão bioética. Essa quebra na relação ética, ou relação de alteridade, fere a identidade humana. Ao negar a alteridade, o ser humano se desumaniza, perde sua identidade de sujeito.

Essa desumanização se cristaliza numa sociedade que não mais se vê responsável por proteger os frágeis. Tal adormecimento da consciência compromete o ser humano enquanto ser relacional e, portanto, eticamente responsável. De acordo com a ética levinasiana (2010a, p. 262), a ordem da justiça dos indivíduos responsáveis uns pelos outros surge em vista de um terceiro, que também é outro, e não para restabelecer a reciprocidade entre o eu e o seu outro. Há, aí, um “nós”. O eu é responsável pelo outro e pelo terceiro, não podendo ficar indiferente a suas interações. Para Lévinas (p. 262), os seres humanos são incomparáveis na sua singularidade de rosto, mas, em vista da responsabilidade, é necessário comparar-se o incomparável. A comparação faz juz à justiça, e é nesse momento que têm importância as instituições habilitadas a julgar e o Estado, que as consolida com reciprocidade de direitos e deveres. A justiça se dá em nome da responsabilidade por outrem, que através do rosto me interpela. Se a consciência é esquecida, há o perigo dos regimes totalitários e das ideologias, comprometendo a coexistência

humana. Quando a sociedade assume como ético privilegiar a autonomia da mulher nas questões reprodutivas, ignorando o ser gestado, e tendo por justificativa um radicalismo feminista que contempla a reprodução humana de forma redutível, na qual apenas conta o corpo e a vontade da mulher, a relacionalidade fica seriamente comprometida, com consequências para a identidade humana.

Para além da formal adição de indivíduos que habitam sua terra, lutam por ela, por seu lugar, seu Da-sein, toda vida de uma nação dissimula, revela ou deixa entrever homens que têm dívidas antes de qualquer empréstimo e devem dedicar-se ao próximo porque são responsáveis, ou seja, eleitos e únicos e nesta responsabilidade querem a paz, a justiça e a razão (LÉVINAS, 2010a, p. 264).

A mulher não se empodera ao destruir a vida nascente em sua fragilidade e pela qual é eticamente responsável, mas se desumaniza, e isso, antes de empoderá-la, a diminui, retira-lhe a humanidade a que tem direito. O conceito de identidade humana não diz respeito apenas a um construto filosófico que o fundamenta, mas também à própria biologia do ser humano, o que será aprofundado em seguida.

6.5 Implicações éticas para a sociedade e a humanidade

Maturana, que tem por base os conceitos de epigenética apresentados no capítulo referente às “Perspectivas biológicas”, define a identidade humana a partir de atributos biológicos. Sua reflexão parte de uma episteme biologicista, que conduz a uma concepção do que seja o humano. Como afirmado no capítulo referente às bases conceituais, para Maturana (2001, p. 82), a identidade humana é um fenômeno sistêmico relacional, epigenético, e, se deixarmos de viver o que ele denomina de “biologia do amor”, ela se perderá. A biologia do amor é o que nos constitui e realiza como seres humanos. É importante lembrar que o amor, para Maturana, não é oriundo da razão, virtude ou atributo divino, mas da emoção, que pertence ao domínio dos comportamentos que constituem o outro como um legítimo outro na convivência com alguém¹⁹; trata-se, portanto, de um atributo biológico, concernente ao campo da epigenética²⁰. A escolha de Maturana tem o intuito de

¹⁹ Cf. Capítulo IV – “Bases conceituais para a bioética na relacionalidade em reprodução humana”.

²⁰ Cf. Capítulo III – “Perspectiva biológica”.

fundamentar nossa reflexão sobre a identidade humana na própria biologia do ser humano, e não apenas em definições e conceitos advindos de construtos sociais. Segundo Maturana (2001, p. 14), enquanto as relações entre os animais são de sujeição/dominação, os seres humanos têm por relação a cooperação. São seres amorosos, e o amor pertence ao domínio das condutas relacionais, em que o outro é reconhecido como legítimo outro, enquanto a agressão faz parte dos comportamentos relacionais em que o outro é negado em sua alteridade. Ao negar o amor como modo de convivência, tornamo-nos enfermos (MATURANA, 1996, p. 242). O social é o âmbito de convivência que exige respeito, o que implica a própria autonomia e a responsabilidade. O amor é fundamental na constituição da identidade humana e faz parte da constituição biológica. Dito de outra forma, o amor não é cultural, mas atributo biológico; é a emoção que funda o fenômeno social. Quando o amor é destruído, a convivência social desaparece (MATURANA, 1996, p. 251).

Maturana (2001, p. 43; 1996, p. 247) afirma que a ética é a preocupação com as consequências das próprias ações sobre o outro e que, portanto, implica a capacidade de ver no outro um legítimo outro. Este deve aparecer diante de mim segundo a biologia do amor, pois é esta emoção que funda a preocupação ética. Implica a responsabilidade e a liberdade, e só pode existir no domínio do amor, o qual fundamenta todos os valores e normas de conduta considerados fundamentais, como honestidade, respeito, cooperação, generosidade, os quais dizem respeito ao social.

Achamos interessante repetir a colocação de Maturana (2001, p. 75), já citada em capítulo anterior²¹:

O amor é nossa base, a proximidade é nosso fundamento, e se os perdermos, procuramos sempre de novo recuperá-los porque sem eles desapareceremos como seres humanos, mesmo se nossa corporalidade permanece como entidade zoológica *Homo sapiens sapiens* (sic).

A tese de Maturana (2001, p. 84) é a de que a conservação sistêmica de um modo de vida não depende só da genética, mas se dá em uma epigênese. Portanto a identidade humana não é estática²², transmitida geneticamente, mas um fenômeno

²¹ Cf. Capítulo IV – “Bases conceituais para a bioética na relacionalidade em reprodução humana”.

²² É interessante ressaltar que, ao afirmar que a identidade humana não é estática, Maturana não quer dizer que ela é relativa, fruto de um construto social. Ele afirma ser ela fruto da epigênese e sua

sistêmico relacional, ou seja, a identidade de uma entidade dura só enquanto se conserva a dinâmica que a constitui e realiza. Desse modo, se perderá quando deixarmos de viver e conservar o viver na biologia do amor e da intimidade, que nos constitui e realiza como seres humanos, e seremos substituídos por uma nova linhagem que não mais será o *Homo sapiens*. Maturana questiona se o ser humano conservar-se-á ou se desaparecerá, substituído por algo novo, e argumenta que a resposta a essa questão depende do que constitui a nossa identidade como seres humanos. Somos responsáveis pelo nosso devir evolutivo.

A reflexão de Maturana sobre a identidade humana tem episteme experimental e biologicista²³. Dentro dessa perspectiva, o caminho que escolhermos, as atitudes que tomarmos revestem-se de grande responsabilidade, porque implicarão necessariamente a manutenção ou perda dessa identidade, uma vez que ela não é genética, estática, mas dependente de um fenômeno epigenético, relacional. Em outras palavras, a relacionalidade é constitutiva e essencial na identidade humana. A percepção de que nossas atitudes podem comprometer essa identidade aumenta a nossa responsabilidade para com nossos atos e nossas tomadas de decisão e, portanto, diz respeito diretamente ao campo da ética. Ao ferir a identidade humana, temos o quarto ator envolvido na reprodução: a sociedade, a humanidade. Esse adormecimento da consciência leva a uma mudança de valores, em que a alteridade é substituída pela dinâmica do poder, levando a uma assimetria na relação entre os seres humanos e comprometendo a relacionalidade. Essa nova escala de valores vai assumindo ares de normalidade, e a identidade humana, centrada na biologia do amor, na cooperação, é substituída pela dinâmica sujeição/dominação. Dentro dessa perspectiva, a exaltação da autonomia, que leva em conta apenas a mulher na questão da reprodução humana, tem consequências sociais e humanitárias. Assim, torna-se um imperativo ético preservar a identidade humana, o que nos obriga à prudência e responsabilidade quanto às nossas decisões.

alteração, naquilo que a constitui, implica o desaparecimento da espécie humana enquanto tal, sendo substituída por outra que não o *Homo Sapiens*, mesmo que fisicamente possa continuar a mesma.

²³ Cf. Capítulo IV – “Bases conceituais para a bioética na relacionalidade em reprodução humana”.

6.6 A responsabilidade como fundamento das relações éticas

Nesse ponto, não podemos prescindir do princípio da responsabilidade. A argumentação filosófica de Hans Jonas sustenta a responsabilidade como fundamento nas relações éticas. Não temos direito de colocar em risco o patrimônio genético da humanidade. Não podemos decidir por aqueles que virão depois de nós. Hans Jonas reflete sobre o patrimônio genético da humanidade, ameaçado pelo desenvolvimento biotecnológico desacompanhado de uma reflexão bioética. Maturana também reflete sobre a biotecnologia²⁴ e vai além, ao alertar que, mesmo que o patrimônio genético possa ser mantido, a epigenética pode mudar a identidade humana, ameaçando o futuro da humanidade e a manutenção da espécie.

Jonas (2006, p. 35) abandona uma ética tradicional antropocêntrica: não é o ser humano e a sua identidade o objeto de seu estudo filosófico, mas a responsabilidade pessoal e social para com a humanidade, que se torna um imperativo ético. Ele afirma a necessidade de uma nova concepção de direitos e deveres que não se atenha apenas aos interesses humanos imediatos. Embora seu objeto de estudo sejam as consequências futuras do desenvolvimento biotecnológico desenfreado e desvinculado de uma reflexão ética, a premissa que Jonas defende é de que não podemos olhar apenas nossos interesses imediatos de forma egocêntrica e irresponsável. A episteme assumida por Jonas fundamenta a reflexão bioética sobre a reprodução humana, voltada não apenas para a mulher, o pai e a criança, mas para a sociedade e a humanidade, tendo a responsabilidade como valor de primordial importância na questão da relacionalidade. Levar-se em conta apenas a autonomia da mulher de forma imediatista resvala em um relativismo ético. A crítica de Jonas ao relativismo ético é contundente. Segundo ele (JONAS, 2004, p. 272), é urgente uma nova filosofia que fundamente a ética, uma vez que esta não mais se baseia na autoridade divina. Ela deve, então, ter por fundamento um princípio que possa ser descoberto na natureza e fuja ao subjetivismo, ou outras formas de relativismo, uma ética que se fundamente na razão e cujo primeiro dever seja visualizar os efeitos a longo prazo, passando a temê-los, dado ser inevitável que o meu agir afete o destino dos outros, o que não tenho nenhum direito de fazer (JONAS, 2006, p. 69).

²⁴ Cf. Capítulo IV – “Bases conceituais para a bioética na relacionalidade em reprodução humana”.

Embora partindo de episteme diferente, assim como Maturana, ele afirma que a práxis humana pode mudar sua identidade, quando diz que o *homo sapiens* é substituído pelo *homo faber*, na medida em que a tecnologia passa de necessidade a “vocação” da humanidade, subvertendo a finalidade da vida humana e, portanto, assumindo um significado ético. Entra aí o princípio da responsabilidade, uma vez que podemos arriscar nossa própria vida, mas não a da humanidade. Repetimos aqui o imperativo de Jonas (2006, p. 48), citado no Capítulo IV, sobre “Bases conceituais para a bioética na relacionalidade em reprodução humana”: “Temos um dever diante daquele que ainda não é nada e que não precisa existir como tal e que, seja como for, na condição de não-existente, não reivindica existência”. Segundo Jonas (p. 60), “sempre que contornamos o caminho humano para enfrentar os problemas humanos, substituindo-o pelo curto-circuito de um mecanismo impessoal, subtraímos algo da dignidade dos indivíduos”. Entendemos que a responsabilidade deve ser tanto pessoal quanto social para que a relacionalidade não seja comprometida, e isso não significa abrir mão da autonomia, mas exercê-la de forma plena, livre, sendo, portanto, capaz de escolhas. Essas escolhas, quando assumidas de forma responsável, não comprometem a identidade humana, não ferem a alteridade e, por conseguinte, dão-se dentro de um contexto relacional. Dito de outra maneira, as minhas escolhas, para serem éticas, não podem pretender destruir o outro, anular sua autonomia e ferir sua dignidade, o que se torna mais grave quando essa ação tem consequências sociais e para a humanidade. Jonas defende que a nova ética deve ser uma ética de responsabilidade, que tenha como primeiro dever visualizar os efeitos a longo prazo, ou seja, fazer-nos temer suas consequências futuras, mesmo que uma ação não configure uma ameaça pessoal. Jonas (2006, p. 69) chama de “apostas altas” aquilo que ameaça os fundamentos do ser humano de forma irreversível, e afirma que, nesse caso, não deveríamos arriscar nada. A ética da responsabilidade diz respeito ao que ainda não existe, portanto não deve se ater à ideia de direito ou reciprocidade, ou seja, devemos nos responsabilizar por quem não pode fazer o mesmo por nós, pelo simples motivo de ainda não existir. A preocupação aqui não é com a felicidade das gerações futuras, uma vez que esse é um conceito incerto, mas com o dever de que elas venham a ser uma humanidade verdadeira. Essa responsabilidade carrega um imperativo ontológico da ideia de homem, ou seja, não nos torna responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela ideia de homem, aquilo que constitui sua essência (JONAS, 2006, p. 89). Podemos

perceber que, mesmo tendo por fundamento epistemes diferentes, como já afirmamos, existe uma preocupação ética, tanto de Jonas quanto de Maturana, para com a humanidade, no sentido do que constitui sua identidade, o que é uma preocupação social. A responsabilidade exige essa preocupação, e isso constitui uma exigência ética.

Uma das afirmações de Jonas (2006, p. 63) é que se deve garantir o direito dos que não se fazem representados e não podem fazer lobby. Jonas refere-se à humanidade futura, porém a premissa ética que fundamenta essa afirmação é o fato de sermos eticamente responsáveis pelos que não podem se defender e a quem nossos atos possam afetar. A lógica nos permite estender o mesmo raciocínio para a questão dos assim chamados “direitos reprodutivos”, que ignoram a criança gestada. Nesse caso, a fragilidade da vida nascente se traduz na impossibilidade de falar; portanto, o princípio responsabilidade, aqui, além de se referir à questão social e à da humanidade, também deve ser levado em conta em relação ao ser gestado.

Como afirmado anteriormente, não há apenas Eu e Outrem, mas surge a presença de um terceiro. Não posso ignorar a injustiça de um, em relação ao outro, o sofrimento de Outrem, que é minha responsabilidade (LÉVINAS, 2010a, p. 221). É essa presença do terceiro que condiciona as leis e exige a justiça, porque o terceiro também é meu próximo, com quem devo ter responsabilidade (LÉVINAS, 2010b, p. 73). As vozes proféticas relembram ao Estado o rosto humano dissimulado sob as identidades de cidadãos. São essas vozes que defendem os direitos humanos (LÉVINAS, 2010a, p. 221). Segundo Reale (2012, p. 4), os direitos humanos se aproximam dos enunciados do Direito Natural, pertencente à teoria jusnaturalista, que, não obstante críticas positivistas, não deixou de ter importância, mesmo nas correntes de cunho empiristas, o que, para ele, reforça a evidência de valores supraculturais, de maneira que as ações éticas do ser humano são norteadas por uma “lei natural”. Reale (2012, p. 4) se fundamenta em episteme diferente da dos filósofos que embasaram nossa argumentação bioética, mas também aponta para a existência de uma identidade humana com base “na verificação da universalidade do reconhecimento que se faz de determinados direitos, tidos e havidos como representativos do patrimônio ético da civilização”. Reale (p. 5) afirma que, “não fosse o homem ser o que é, não teríamos tido a emergência da “pessoa humana” como um valor primordial, um todo complexo merecedor de respeito e segurança em

sua totalidade”²⁵. Os trabalhos desenvolvidos por Hamlin e colaboradores (2007), na Universidade de Yale, também apontam na direção de que a ação moral que norteia a avaliação social é uma adaptação biológica²⁶.

A paz é a não indiferença e significa o “para o outro” da responsabilidade. É o que Lévinas chama de paz ética, em que a política deve poder sempre ser controlada a partir da ética, fazendo justiça à responsabilidade por Outrem (LÉVINAS, 2010a, p. 221). Ele afirma que, segundo a sabedoria da tradição e do pensamento ocidentais, a superação da violência se dá pela autonomia do indivíduo racional. É a consciência que torna os indivíduos humanos. Eles obedecem à vontade da razão sem renunciar à liberdade, sem coerção. A lei é uma das verdades que reúne os indivíduos, que se abrem para a paz a partir do Estado, das Instituições e da política. O direito do homem é o princípio e critério de toda justificação, e a ordem na humanização do indivíduo (p. 216). “Um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário” (p. 132). A justiça, que é exercida pelas instituições, que são inevitáveis, deve ser sempre controlada pela relação interpessoal inicial (LÉVINAS, 2010b, p. 73). Portanto reafirmamos que a sociedade tem o dever ético de não ignorar, no seu juízo moral, todos os atores sociais envolvidos no processo reprodutivo, caso contrário, ela ocasionaria a quebra da relacionalidade com as decorrentes consequências éticas para a própria sociedade, ferida em sua identidade humana, para o ser gestado, para o pai e, paradoxalmente, para a própria mulher.

²⁵ Cf. capítulo referente à “Reprodução humana e aspectos socioantropológicos”.

²⁶ Cf. trabalho desenvolvido por Hamlin e colaboradores (2007), comentado no capítulo referente à “Reprodução humana e aspectos socioantropológicos”.

7 SÍNTESE CONCLUSIVA.

*Não fiqueis devendo nada a ninguém a não ser o amor mútuo.
 Pois quem ama o próximo cumpre plenamente a Lei. [...] Todos os mandamentos se resumem nesta sentença:
 “Ame o teu próximo como a si mesmo.”
 O amor não pratica o mal contra o próximo,
 portanto o amor é o pleno cumprimento da Lei.
 (Romanos 13,8.9b-10)*

Em uma visão prospectiva, diríamos que é urgente que sejam recuperadas as relações de alteridade, o respeito ao outro, a responsabilidade pessoal e social. É urgente que voltemos a ser interpelados pela epifania do rosto que nos questiona, da sua nudez, que nos despolitizemos no sentido de viver dentro de uma perspectiva da biologia do amor, em cooperação, e não em relações de poder e sujeição. Essa empatia, no sentido de reconhecer o outro como um igual e ser capaz de se solidarizar com sua fragilidade, faz parte da identidade humana fundada na relacionalidade. A autonomia plena inexistente sem responsabilidade e sem justiça, portanto não pode se manter na negação da autonomia do outro.

Nas questões da reprodução humana, há que se recuperar essa dimensão relacional, a qual se fundamenta no direito de todos os atores envolvidos, entre os quais se inclui a sociedade e a humanidade. Todos têm direito à autonomia, e ferir esse direito é ferir a relacionalidade. O feminismo pode ser entendido como resposta ao contexto de opressão da mulher, mas, para responder de uma maneira ética às questões sobre a reprodução humana, é urgente que a mulher recupere um equilíbrio que envolva o resgate da verdadeira autonomia para que a relacionalidade não seja ferida. Essa ética de responsabilidade, reafirmamos, tem matiz individual e coletivo, pois, além dos atores diretamente envolvidos, quais sejam, o pai, a mulher e a criança, há um desdobramento social, e para a identidade humana.

A liberdade, pressuposto da autonomia, implica a responsabilidade. Só posso ser livre, portanto autônomo, se me responsabilizo pelo outro. Ser livre é poder fazer escolhas, e a escolha sempre inclui uma negação, um “abrir mão”, um renunciar. O escravo não faz escolhas. Não existe verdadeira liberdade sem renúncia, porque esta é decorrente da escolha. Como uma condição para a felicidade é a liberdade, pensar que só se pode ser feliz sem renúncia é uma falácia. A sociedade utilitarista, capitalista, prega o ser feliz a qualquer preço, o medo da dor e do sofrimento, quando na verdade por ser o sofrimento oriundo da renúncia, que implica perda,

portanto fruto da liberdade, ele não é incompatível com a felicidade e a paz de consciência. Não se pode ser feliz sem ser livre, logo a renúncia, fruto da liberdade, pode coexistir com a felicidade, embora possa parecer um paradoxo.

Essas reflexões nos levam a concluir que o individualismo presente nas relações interpessoais estabelecidas em uma sociedade que se pauta por uma ética mercadológica mostrou-se insuficiente para responder plenamente às questões éticas referentes à reprodução humana, uma vez que feriu os princípios da justiça, da responsabilidade e da própria autonomia, de todos os atores envolvidos, inclusive da mulher. Nesse sentido vemos uma contribuição substancial ao se levar em conta a relacionalidade para fundamentar a reflexão bioética sobre a reprodução humana, a qual, dessa forma contempla tais princípios, em um resgate da dignidade humana e de sua vocação integral. Supomos que a autonomia não é incompatível com a relacionalidade, mas sim o individualismo relativista, que perverte o conceito de autonomia na sociedade pós-moderna.

Portanto, através da análise multidisciplinar, pelos enfoques biológicos, socioantropológicos, filosóficos, em um contexto sociopolítico econômico, podemos afirmar que uma visão individualista e unilateral da reprodução humana, privilegiadora apenas da autonomia da mulher, sem levar em conta a relacionalidade, não é suficiente para fundamentar uma reflexão bioética, que se proponha a tratar o tema em vista de uma ética de responsabilidade, pautada pela justiça; ao contrário, ela antes nega do que afirma o princípio da autonomia dos atores sociais envolvidos na reprodução, quais sejam, a mulher, a criança, o pai e a própria sociedade. Também afirmamos a substancial contribuição da relacionalidade na concepção de autonomia para fundamentar a reflexão bioética nas questões de reprodução humana, uma vez que a relacionalidade, presente no conceito original, foi subtraída pela ideologia de mercado, subvertendo o verdadeiro significado da autonomia.

REFERÊNCIAS

ALHO, Clarice Sampaio. Dinâmica dos genes e medicina genômica (cap. 4). In: MIR, Luis. **Genômica**. São Paulo: Atheneu, 2004, p. 71-89.

APOLODORO. **Contra Neera**. [Demóstenes] 59. 3ª ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. 147p.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2007. 353p.

ARISTÓTELES. **De la génération des animaux**. Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, 1961. 229p.

_____. **A política**. São Paulo: Martin Fontes, 2006. 289p.

ARTEMIDORO. **La clef des songes**. Paris: Arléia, 1998. 317p.

AVELAR, Lucia. **Mulheres na elite política brasileira**. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2001. 188p.

BACZKO, Bronislaw. **Los imaginarios sociales**. Memórias y esperanzas coletivas. 2ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999. 123p.

BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. **Bioética e início da vida**. São Paulo: Ideias e Letras, 2004. 276p.

BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; PESSINI, Leo. **Problemas atuais de bioética**. São Paulo: Loyola, 2010. 414p.

BATISTA, Paulo Nogueira. O consenso de Washington e a visão neoliberal dos problemas latino-americanos. In: LIMA SOBRINHO, Barbosa *et al.* **Em defesa do interesse nacional: desinformação e alienação do patrimônio público**. São Paulo: Paz e Terra, 1994.182p.

BAUMAN, Zygmund. **O mal-estar na pós-modernidade**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2006. 272p.

BAUMAN, Zygmund. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2012. 228p.

BINICHESKI, Dilaine. **Direitos humanos internacionais: cultura islâmica frente às relações de gênero**. 2010. 267f. Dissertação de Mestrado em Direito, Departamento de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI – *Campus* de Santo Ângelo. 2010.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Lisboa: Edições Sociedade Unipessoal, 2003. 288p.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007. 361p.

BOZON, Michel. **Sociologia da sexualidade**. São Paulo: Editora FGV, 2004. 170p.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Lei Maria da Penha. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Biblioteca digital da Câmara dos Deputados. **Diário Oficial da União**. Seção 1, p. 1, 8/8/2006. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2006/lei-11340-7-agosto-2006-545133-publicacaooriginal-57150-pl.html>>. Acesso em: 9 nov. 2017.

_____. Congresso Nacional. Lei do Feminicídio. Lei n. 13.104, de 9 de março de 2015. **Diário Oficial da União**. Seção 1, p. 1, 10/3/2015. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2015/lei-13104-9-marco-2015-780225-norma-pl.html>>. Acesso em: 9 nov. 2017.

CANÊDO, Leticia Bicalho. **A Revolução Industrial**. 13ª ed. São Paulo: Atual Editora, 1994. 92p.

CANTONE, Irene; FISCHER, Amanda Gay. Epigenetic Programming and Reprogramming During Development. **Nature Structural and Molecular Biology**, New York, v. 20, p. 282-289, mar. 2013.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia** – a história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002. 277p.

CHESNAIS, Jean Claude. **La transition démographique trente ans de bouleversements (1965-1995)**. Paris: CEPED, 1995. 25p.

CINTRA, Benedito E. Leite. **Pensar com Emmanuel Lévinas**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2009. 120p.

CÓDIGO DE Manu. Livro IX. Entre 1300 e 800 a.C. [?]. Disponível em: <http://www.infojur.ufsc.br/aires/arquivos/CODIGo_%20MANU.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2017.

COSTA, André. **O fracasso da globalização**. São Paulo: Ideias e Letras, 2004. 160p.

COSTA, Mateus José Rodrigues Paranhos; COSTA e SILVA, Eliane Vianna. Aspectos básicos do comportamento social de bovinos. **Rev. Bras. Reprod. Anim.**, Belo Horizonte, v. 31, n. 2, p. 172-176, abr./jun. 2007.

COULANGES, Numa-Denys Fustel. **A cidade antiga**. [S.l.]: eBooksBrasil, 2006[1800]. Ebook. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cidadeantiga.html>>. Acesso em: 9 nov. 2017.

DAMIANI, Durval *et al.* Sexo cerebral: um caminho que começa a ser percorrido. **Arq. Bras. Endocrinol. Metab.** São Paulo, v. 49, n. 1, p. 37-45, fev. 2005.

DEL CLARO, Kleber. **Introdução à ecologia comportamental.** Rio de Janeiro: Technical Books, 2010. 128p.

DELA CRUZ, C.; PEREIRA, O. C. Prenatal Testosterone Supplementation Alters Puberty Onset, Aggressive Behavior, and Partner Preference in Adult Male Rats. **J. Physiol. Sci.**, v. 62, nº 2, p. 123-131, 2012.

DIAS NETO, Emmanuel. O projeto genoma humano. In: MIR, Luís. **Genômica.** São Paulo: Atheneu. 2004, p. xli-lvii.

DORN, Walter L. **Competition for empire.** New York: Harper e Brothers Publishers, 1940. 426p.

DURHAM, Eunice Ribeiro. **A dinâmica da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1989. 536p.

EYSENCK, Michael W.; KEANE, Mark K. **Manual de Psicologia Cognitiva.** 7ª ed. São Paulo: ArtMed, 2015. 837p.

ELLUL, Jacques S. **Histoire de la propagande.** 16ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1967. 127p.

FALCON, Francisco José Calazans. **Iluminismo.** 4ª ed. São Paulo: Ática, 1989. 95p.

FERRARA, Pasquale. A fraternidade na teoria política internacional. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido: a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas.** São Paulo: Cidade Nova, 2008, cap.7, p.153-200.

FISCHER, David Hackett. **Growing old in America.** London: Oxford Universit, 1978. 304p.

FLANDLIN, Jean-Louis. **Le sexe et L'occident: évolution des attitudes et des comportements.** Paris: Éditions du Seuil, 1981. 375p.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014a. 175p.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: o cuidado de si.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014b. 315p.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014c. 319p.

FRANCIS, Richard C. **Epigenética.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2015. 261p.

FREUD, Sigmund. Um caso de histeria, três ensaios sobre a sexualidade e outros casos. **Obras Completas**. Vol. VI. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (ebook / Ed. Schwarcz)

GALENO. **Del uso de las partes**. Madrid: Editorial Gregos, 2010. 779p.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2002. 233p.

GIRARD, René. **Mentira Romântica e Verdade Romanesca**. São Paulo: É Realizações Editora, 2009. 366p.

GONÇALVES, Antonio Baptista. A eugenia de Hitler e o racismo da ciência. **Jus Navigandi**, Teresina, v. 11, n. 1053, mai 2006.

GREGORY, T. Ryan. **The evolution of the genome**. Londres / San Diego / Burlington: Elsevier, 2005. 739p.

GRESPLAN, Jorge. **Revolução Francesa e Iluminismo**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2014. 110p.

GUSDORF, George. **Les principes de la pensée au siècle des Lumières**. Paris: Payot, 1971. 708p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 97p.

HANDEL, Adam E.; RAMAGOPALAN, Sreeram V. Is Lamarckian Evolution Relevant to Medicine? **BMC Medical Genetics**, v. 11, n. 73, p. 1-3, 2010.

HAMLIN, J. Kiley; WYNN, Karen; BLOOM, Paul. Social Evaluation by Preverbal Infants. **Rev. Nature**, v. 450, nº 22 p. 557-560, nov. 2007.

HENDERSON, William Otto. **A revolução industrial 1780-1914**. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979. 219p.

HIB, José. **Embriologia Médica**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008. 263p.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. 7ª ed. São Paulo: Centauro, 2010. 192p.

HOTTOIS, GILBERT. **Do renascimento à Pós-Modernidade**. São Paulo: Ideias e Letras, 2008. 695p.

ISÓCRATES. **Discursos I**. Madrid: Biblioteca Clássica Gredos, 1979. 359p.

JACKSON, Steve. Récents débats sur l'hétérosexualité. Une approche féministe matérialiste. **Nouvelles Questions Féministes**, v. 17, nº 3, p. 5-26, 1996.

JONAS, Hans. **O princípio vida**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. 278p.

JONAS, Hans, **O princípio responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. 354p.

KAMINSKY, Zachary A. *et al.* DNA Methylation Profiles in Monozygotic and Dizygotic Twins. **Nature Genetics**, v. 41, n. 2, p. 240-245, fev. 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martin Claret, 2005. 636p.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Martin Claret, 2009. 636p.

KHOURY, NAJAD. A sharia e sua interação com o direito internacional público e privado. **Revista Ipsis Libanis**, ano 1, nº 1, p. 46-59, 2016.

KORF, Bruce. R. **Genética Humana e Genômica**, 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008. 257p.

KREBS, John. R; DAVIES, Nicholas. B. **Introdução à ecologia comportamental**. São Paulo: Atheneu Editora, 1966. 420p.

KUHN, Annete; WOLPE, Annmarie. Feminism and Materialism. In: KUHN, Annete; WOLPE, Annmarie (orgs.). **Feminism and Materialism: Women and Modes of Production**. Londres: Routledge, 1978. 328p. (ebook)

LEVENSON, Jonathan M.; SWEATT, J. David. Epigenetic Mechanisms in Memory Formation. **Nature Reviews Neuroscience**, London, v. 6, p. 108-118, 2005.

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. 3ª ed. Lisboa: Editora 70, 2008. 309p.

_____. **Entre nós**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010a. 272p.

_____. **Ética e infinito**. Lisboa: Editora 70, 2010b. 103p.

LEWIS, Ricki. **Genética Humana: conceitos e aplicações**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2004. 487p.

LIEB, Jason D. *et al.* Applying Whole-Genome Studies of Epigenetic Regulation to Study Human Disease. **Cytogenet Genome Res.**, v. 114, nº 1, p. 1-15, 2006.

LIMA, Alexandre José Costa. A dialética da fraternidade, da dignidade e do pluralismo. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido: exigências, recursos e definições da fraternidade na política**. São Paulo: Cidade Nova, 2009. cap. 4, p.65- 84.

LISIAS. **Discursos (I) em defesa do assassinato de Eratóstenes**. Madri: Editorial Gregos, 1988. 44p.

LO PRESTI, Alberto. O poder político em busca de novos paradigmas (cap. 6). In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido**: exigências, recursos e definições da fraternidade na política. São Paulo: Cidade Nova, 2009, p.131-149.

LOPES, Flavia Lombardi; GASPAR, Roberta Cordeiro; ARNOLD, Daniel Robert. Modificações epigenética III. RNAs não codificadores (ncRNAs). In: NICIURA, Simone Cristina Meo; SARAIVA, Naiara Zoccal. **Epigenética**. Brasília: Editora Embrapa, 2014. 286p.

MACIEL, Maria Eunice de S. A eugenia no Brasil, anos 90. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 7, n.11, p.121-130, jul. 1999.

MARSHALL, Thomas Humphrey. **Cidadania e classe social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963. 220p.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995. 493p.

MARX, Karl. **O capital**. Vol. 1. 33ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. 571p.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**. As bases biológicas do entendimento humano. São Paulo: Workshopsy - Livraria, Editora e Promotora de Eventos, 1995, 281p.

_____. **De máquinas y seres vivos** . Autopoiesis: la organización de lo vivo. 5ª. ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998, 137p.

MATURANA, Humberto. **El sentido de lo humano**. 8ª ed. Chile: Domen Ediciones, 1996. 315p.

MATURANA, Humberto; REZEPKA, Sima Nisis de. **Formação humana e capacitação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. 86p.

MENCK, Carlos Frederico Martins; SLUYS, Anne Van. Fundamentos da Biologia Molecular. A construção do conhecimento (cap. 3). In: MIR, Luís. **Genômica**. São Paulo: Atheneu, 2004, p. 3-17.

MOORE, Keith L; PERSAUD, T. Vidhya N. **Embriologia Clínica**, 8ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008. 536 p.

MOORE, Keith L; PERSAUD, T. Vidhya N.; TORCHIA, Mark G. **Embriologia Clínica**. 9a ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. 540 p.

MURRELL, Adele; RAKYAN, Vardhman K.; BECK, Stephan. From Genome to Epigenome. **Human Molecular Genetics**, New York, v. 14, n. 1, p. R3-R10, 2005.

NICIURA, Simone Cristina Meo. Modificações epigenéticas I (cap. 2). Conformação da cromatina e modificação do DNA. In: NICIURA, Simone Cristina Meo; SARAIVA, Naiara Zoccal. **Epigenética**. Brasília: Editora Embrapa, 2014a, p. 25-42.

NICIURA, Simone Cristina Meo. Modificações epigenéticas II (cap. 3). Modificações pós-traducionais de histonas. In: NICIURA, Simone Cristina Meo; SARAIVA, Naiara Zoccal. **Epigenética**. Brasília: Editora Embrapa, 2014b, p. 43-65.

NICIURA, Simone Cristina Meo; BUZATTO, Vanessa Candiotti. Epigenética. Histórico e conceitos (cap.1). In: NICIURA, Simone Cristina Meo; SARAIVA, Naiara Zoccal. **Epigenética**. Brasília: Editora Embrapa, 2014, p. 15-23.

NICIURA, Simone Cristina Meo; PERECIN, Felipe. Impressão Genômica. In: NICIURA, Simone Cristina Meo; SARAIVA, Naiara Zoccal. **Epigenética**. Brasília: Editora Embrapa, 2014, p. 155-187. 286p.

NICIURA, Simone Cristina Meo; PERECIN, Felipe; SARAIVA, Naiara Zoccal. Controle epigenético do desenvolvimento e do envelhecimento em mamíferos. In: NICIURA, Simone Cristina Meo; SARAIVA, Naiara Zoccal. **Epigenética**. Brasília: Editora Embrapa, 2014, 286p.

OLIVEIRA, Alexandre de Lima; NICIURA, Simone Cristina Meo. Desordens de causa epigenética em humanos (cap. 8). In: NICIURA, Simone Cristina Meo; SARAIVA, Naiara Zoccal. **Epigenética**. Brasília: Editora Embrapa, 2014, p. 189-216.

ONU MULHERES Brasil. **Mapa da violência contra mulheres**. Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres. 1ª ed. FLACSO BRASIL. Brasília, 2015. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/onu-alerta-para-os-custos-da-violencia-contras-as-mulheres-no-mundo/>. Acesso em: 9 nov. 2017.

PARSONS, Talcott. **The social system**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951. 404p.

PASSOS-BUENO, Maria Rita dos Santos; MOREIRA, Eloisa de Sá. Ferramentas básicas da Genética Molecular (cap. 3). In: MIR, Luis. **Genômica**. São Paulo: Atheneu, 2004, p. 43-67.

PASTERSKI, V. L. *et all*. Prenatal Hormones and Postnatal Socialization by Parents as Determinants of Male-typical Toy Play in Girls with Congenital Adrenal Hyperplasia. **Child Dev.**, v. 76, nº 1, p. 264-278, 2005.

PENA, Danilo Junho. Apresentação: Medicina Genômica. In: MIR, Luís. **Genômica**. São Paulo: Atheneu, 2004, p. 185-206.

PEREIRA, Miguel Baptista. Iluminismo e secularização. **Revista de História das Ideias**, "O marquês de Pombal e o seu tempo", Coimbra (Instituto de Teoria e História das Ideias), v. 4, nº 2, p. 439-500, 1982.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Rio Grande do Sul: Editora EDUSC, 2005. 519p.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2015. 190p.

PIAGET, Jean. **Biologia y conocimiento**. 13ª ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 2000. 338p.

PIERI, Patrícia de Campos; HALLAK, Jorge; ARAP, Sami. Genômica e Reprodução Assistida. In: MIR, Luís. **Genômica**. São Paulo: Atheneu, 2004, p. 573-603.

PIGEOT, Jacqueline. **Femmes galantes, femmes artistes dans le Japon ancien. XI-XIII siècle**. Paris: Éditions Gallimard, 2003. 373p.

PLATÃO. **As leis: incluindo Epinomis**. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2010. 543p.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011. 261p.

PLINIO. **Cartas**. 2ª ed. Madrid: Editorial Gredos, 2015. 335p.

PLUTARCO. **Obras morais: Diálogo sobre o amor, Relatos de amor**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009. 143p.

POGGE, Thomas Winfried. **Realizing Rawls**. New York: Cornell University Press, 1989. 296p.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do Império**. Relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999. 125p.

PSEUDO-ARISTÓTELES. **Econômicos**. Madrid: Editorial Gregos, 1984. 318p.

RAMOS, Ricardo Guelerman Pinheiro, Desenvolvimento embrionário (cap. 5). In: ZAGO, Marco Antonio; COVAS, Dimas Tadeu. **Células-tronco: a nova fronteira da medicina**. São Paulo: Atheneu, 2006, p. 67-86.

REALE, Miguel. **Direto Natural / Direito Positivo**. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2012. 120p.

REPORT OF the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology. Department of Health & Social Security. London, 1984. Disponível em: <http://www.bioeticacs.org/iceb/documentos/Warnock_Report_of_the_Committee_of_Inquiry_into_Human_Fertilisation_and_Embryology_1984.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2017.

ROCHA, Zeferino. Feminilidade e castração: seus impasses no discurso freudiano sobre a sexualidade feminina. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, ano V, nº 1, p. 128-151, mar. 2002.

RODRIGUES, Tiegüe Vieira. **Constituição da interioridade como estrutura para um sujeito ético: uma análise a partir de Totalidade e Infinito**, de E. Lévinas. **Ensaio Filosófico**, RS, v. IV, p. 139-166, out. 2011.

ROJAS, Enrique. **O homem Moderno**: a luta contra o vazio. Curitiba: Editora do Chain, 2013. 165p.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do Iluminismo**. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 349p.

ROUSSELLE, Aline. A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma. In: DUBY, George; PERROT, Michelle (orgs.). **História das mulheres no Ocidente**. Vol. 1. Coimbra: Edições Afrontamento, 1990, p. 351-407.

SALZANO, Francisco M. Genômica – para onde caminha a humanidade. In: MIR, Luís. **Genômica**. São Paulo: Atheneu, 2004, p. 185-206.

SAVAGNANE, Giuseppe. Fraternidade e Comunicação, com especial referência à comunicação jornalística (cap. 9). In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido**: exigências, recursos e definições da fraternidade na política. São Paulo: Cidade Nova, 2009, p. 195-261.

SCHELER, Max. **L'homme du ressentiment**. Paris: Éditions Gallimard, 1970. 186p.

SCHLICHTING, Homero Alves. **A biologia do amor e a biologia do conhecimento de Humberto Maturana: contribuição à formação de professores e à educação ambiental**. 2007. 133p. Dissertação de Mestrado em Educação – Universidade Federal de Santa Maria, RS, 2007.

SCHNEEWIND, Jerome B. **A invenção da autonomia**. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2005. 667p.

SCOTT, Joan. A história das mulheres (cap. 3). In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da História, novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Unesp, 1992, p. 63-95.

SGRECCIA, Elio. **Manual de Bioética**: fundamentos e ética biomédica. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002. 689p.

SILVA, Maria Emilia de Oliveira Schpallir. Início da Vida, um estudo sobre tendências paradigmáticas. 2013. 143f. Dissertação de Mestrado em Bioética – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2013.

SIMPSON, Andrew John George; PARRA, Juçacar de Carvalho; PEREZ, José Fernando. Projeto Genoma no Brasil: revolução na biotecnologia brasileira. In: MIR, Luís. **Genômica**. São Paulo: Atheneu, 2004, p. 1.091-1.108.

STAFUZZA, Nedenia Bonvino. **Construção de uma biblioteca BAC e avaliação de marcadores para caracterização de regiões-alvo do genoma do búfalo**. 2010. 153p. Tese de Doutorado em Genética e aprimoramento animal – Faculdade de Ciências Agrárias e Veterinárias – Unesp, Jaboticabal, 2010.

STONE, Lawrence. **The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800**. New York: Harper e Row, 1984. (ebook)

STRACHAN, Tom; READ, Andrew. **Human Molecular Genetics**. 4ª ed. New York: Garland Science Publication, 2010. 740p.

SUNG, Jung Mo. **Deus numa economia sem coração**. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1992. 143p.

_____. **Desejo, mercado e religião**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998. 224p.

_____. **Conversando sobre ética e sociedade**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. 117p.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **História das mulheres e as representações do feminino**. São Paulo: Editora Curt Nimuendajú, 2008. 143p.

THE WORLD Bank. **Women, Business and the Law**. Washington DC: Publishing and Knowledge Division, 2016. 263p.

THOMAS, Keith. **Religion and the Decline of Magic**. London: Penguin Books, 1971. (ebook)

TURNER, Bryan Stanley. **Corpo e sociedade**. São Paulo: Ideias e Letras, 2014. 450p.

UN WOMEN – United Nations Entity for gender Equality and the empowerment of women. **Fast facts: statistics on violence against women and girls: programming essentials**. 2013. Disponível em: <<http://www.endvawnow.org/uploads/modules/pdf/1372349234.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

UN.GIFT – United Nations Global Initiative to Fight Human Trafficking. **Global Report on Trafficking in Persons**. Viena / New York: United Nations, 2014. Disponível em: <https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/GLOTIP_2014_full_report.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2017.

UNICEF. United Nations Children's Fund. **Female Genital Mutilation, Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview and Exploration of the Dynamics of Change**. 2013. Disponível em: <https://www.unicef.org/media/files/UNICEF_FGM_report_July_2013_Hi_res.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2017.

UNICEF. United Nations Children's Fund. **Child Marriage Report**. 2014. Disponível em: <https://www.unicef.org/media/files/Child_Marriage_Report_7_17_LR.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2017.

UNICEF. United Nations Children's Fund. **Female Genital Mutilation/Cutting: A Global Concern**. 2016. Disponível em: <https://data.unicef.org/wp-content/uploads/2016/04/FGMC-2016-brochure_250.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2017.

VATIN, Claude. **Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée a l'époque hellénistique**. Paris: Edition E. de Boccard, 1970. 314p.

VENTURI, Franco. **Utopia e reforma do Iluminismo**. São Paulo: EDUSC, 2003. 274p.

VINOLO, Stéphane. **René Girard: do mimetismo à hominização**. São Paulo: Realizações Editora, 2012. 227p.

WADDINGTON, Conrad Hal. The Epigenotype. **International Journal of Epidemiology**, v. 41, nº 1, p. 10-13, 2012.

WARNER, BILL. **Lei Islâmica (Sharia) para não muçulmanos**. Center For The Study Of Political Islam [Centro de Estudos do Islã político]. 2010. 50p.

WEAVER, Ian C. G. *et al.* Epigenetic Programming by Maternal Behavior. **Nature Neuroscience**, New York, v. 7, nº 8, p. 847-854, ago 2004.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 2. Brasília: Editora UNB, 2004. 584p.

XENOFONTE. **Econômico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 99p.

_____. **Banquete**. Apologia de Sócrates. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008. 119p.

YOUNG, Iris Marion. **Inclusion and Democracy**. London: Oxford University Press, 2000. 315p.

ZAGO, Marco Antonio. Desenvolvimento embrionário (cap. 15). In: ZAGO, Marco Antonio; COVAS, Dimas Tadeu. **Células-tronco: a nova fronteira da medicina**. São Paulo: Atheneu, 2006, p. 3-20.