



Universidade de Brasília (UnB)
Instituto de Ciências Humanas (IH)
Departamento de Filosofia (FIL)

RICARDO MORAIS BARROS

Em defesa de uma não monogamia cética: reflexões sobre amor e liberdade

Brasília
2025

RICARDO MORAIS BARROS

Em defesa de uma não monogamia cética: reflexões sobre amor e liberdade

Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Universidade de Brasília como
requisito parcial para obtenção de
título de mestre em filosofia

Prof. Dr. Herivelto P. Souza
(orientador)

Brasília
2025

Autorizo a divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

MM828d Morais Barros, Ricardo
Em defesa de uma não monogamia cética: reflexões sobre
amor e liberdade / Ricardo Morais Barros; orientador
Herivelto P. Souza. -- Brasília, 2025.
179 p.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Universidade de
Brasília, 2025.

1. Ética. 2. Amor. 3. Liberdade. 4. Não monogamia. I. P.
Souza, Herivelto, orient. II. Título.

RICARDO MORAIS BARROS

Em defesa de uma não monogamia cética: reflexões sobre amor e liberdade

Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Universidade de Brasília como
requisito parcial para obtenção de
título de mestre em filosofia

Aprovado em 11 de fevereiro de 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Marília Moschkovich – Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Renato Nogueira – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Prof. Dr. Herivelto P. Souza (orientador) – Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dra. Raquel Imanishi Rodrigues (suplente) - Universidade de Brasília (UnB)

Amor só dura em liberdade
O ciúme é só vaidade
Sofro mas eu vou te libertar
O que é que eu quero
Se eu te privo do que eu mais venero
Que é a beleza de deitar

RAUL SEIXAS, A Maça, 1975

RESUMO

A presente dissertação de mestrado apresenta algumas visões filosóficas que buscam compreender o amor não monogâmico de modo ético e ao mesmo tempo cético, tendo como questionamento central: como conceber uma ética do amor e da liberdade? Aborda-se o léxico amoroso e as tentativas filosóficas de responder à questão: o que é o amor livre? O trabalho problematiza conceituações sobre o amor e termos correlatos, como afeto, emoção, sentimento, sexo, paixão, desejo, prazer e amizade. Além disso, reflete sobre a monogamia e as vivências não monogâmicas. No primeiro capítulo, uma visão naturalista do amor é apresentada por meio de argumentos filosóficos de base biológica e evolutiva, em especial derivados das ideias de instinto, natureza, genética, reprodução e neurociência. O trabalho discute, a seguir, visões políticas e críticas do amor, que empregam as ideias de contexto, cultura, normas, poder, estrutura e construção histórica para problematizar o amor, a monogamia e a ilusão de liberdade amorosa. Tais visões defendem a desconstrução do sistema hegemônico e colonial monogâmico. Outras visões sobre o amor são concebidas em torno das obras e das ideias de Bertrand Russell e de Jean-Paul Sartre. Ambos defendem a liberdade sexual e amorosa como bases para uma nova ética do sujeito afetivo. O capítulo final reflete sobre a ética do amor livre e do sujeito ético, de modo a questionar tanto as ideias de total autonomia, quanto visões de total heteronomia, resgatando, de forma crítica, as noções de responsabilidade e liberdade e de sujeito e indivíduo. Que saídas éticas seriam possíveis entre os extremos do determinismo, por um lado, e da autonomia total, por outro lado? Como pensar a monogamia (e as não monogamias) entre a imposição social e a escolha individual? Com base nas visões estudadas, argumenta-se pela necessidade de suspensão de um juízo único sobre o amor, mas sem abandonar a ação e a relação afetiva. O trabalho conclui com a indicação de possíveis percursos céticos e éticos para os relacionamentos não monogâmicos, pois é preciso viver (e amar).

Palavras-Chave: ética, amor, liberdade, não monogamia.

ABSTRACT

This master's dissertation presents some philosophical visions that seek to understand non-monogamous love in an ethical and skeptical way, with a main question: how to conceive an ethics of love and freedom? The text deals with the lexicon of love and philosophical answers to the question: what is free love? The work problematizes conceptions of love and related concepts, such as affection, emotion, feeling, sex, passion, desire, pleasure and friendship. It also reflects on monogamy and non-monogamy. In the first chapter, one naturalistic view of love is presented through biological and evolutionary based philosophical arguments, especially derived from the ideas of instinct, nature, genetics, reproduction and neuroscience. The work then discusses political and critical views of love, which employ the ideas of context, culture, norms, power, structure and historical construction to problematize love, monogamy and the illusion of freedom. Such visions defend the deconstruction of the hegemonic and colonial monogamous system. Other visions of love are conceived around the works and ideas of Bertrand Russell and Jean-Paul Sartre. Both defend sexual and loving freedom as the basis for a new ethics of the affective subject. The final chapter reflects on the ethics of free love and the ethical subject, in order to question both ideas of total autonomy and total heteronomy, critically rescuing the notions of responsibility and freedom and of subject and individual. Which ethical solutions are possible between the extremes of determinism, on the one hand, and of total autonomy, on the other? How could we think about monogamy (and non-monogamy) between social imposition and individual choice? Based on the visions studied, the dissertation argues for the need to suspend a final judgment on love, but without abandoning affective action and relation. The research concludes with an indication of possible skeptical and ethical paths for non-monogamous relationships, since it is necessary to live (and love).

Keywords: ethics, love, freedom, non-monogamy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1 Uma visão biologicista e evolucionista sobre a não monogamia	22
1.1 Fundamentos biológicos e comportamentais da reprodução humana.....	23
1.2 Determinismo, conservadorismo e alguns paradoxos.....	35
1.3 Críticas à visão naturalista e evolucionista da não monogamia.....	40
CAPÍTULO 2 Algumas visões políticas sobre a não monogamia	46
2.1 As críticas ao sistema monogâmico	46
2.2 Crítica e resistência das não monogamias políticas	61
2.3 As críticas da crítica.....	75
CAPÍTULO 3 O amor livre em Russell e Sartre	83
3.1 A ética sexual de Bertrand Russell	83
3.2 Sartre: existência, liberdade e amor	96
3.3 Limitações e impossibilidades da liberdade amorosa.....	109
CAPÍTULO 4 Éticas dos amores livres?	114
4.1 Ética e liberdade.....	114
4.2 Quem ama? Subjetividades em ação e em relação	121
4.3 Não monogamias éticas	128
4.4 Reflexões sobre a não monogamia cética	159
CONCLUSÃO.....	171
REFERÊNCIAS	177

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de filosofia trata da ética e do ceticismo no amor contemporâneo não monogâmico. O principal problema a ser abordado será o seguinte: como pensar eticamente as relações amorosas livres?

Alguns conceitos fundamentam o problema de investigação, sendo o amor o principal deles. Os conceitos de ética, de liberdade e de subjetividade também serão basilares para a dissertação. A defesa do trabalho será no sentido de problematizar o conceito de não monogamia ética e propor uma abertura interpretativa para a não monogamia cética, considerando as dificuldades que serão apresentadas ao longo do texto para a prescrição dogmática de valores absolutos e condutas certas e erradas na construção de relacionamentos não monogâmicos. Concluiremos que o ceticismo filosófico, geralmente pouco mobilizado nos discursos sobre não monogamia, pode aportar reflexões teóricas e práticas sobre relacionamentos afetivos que buscam questionar os pressupostos monogâmicos tradicionais.

Algumas outras questões irão guiar a investigação, tais como: que sujeitos estão implicados na experiência amorosa? Os sujeitos são livres, isto é, podem escolher como amar ou não amar ou seriam determinados? Podemos amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo? Quais as implicações éticas de posicionamentos ou relacionamentos não monogâmicos?

Nesta introdução, apresentaremos um breve léxico amoroso, a fim de compreender o guarda-chuva conceitual do amor não monogâmico contemporâneo.

A dissertação apresentará algumas visões possíveis – diferenciadas e contrapostas entre si – que pretendem compreender o amor e a liberdade amorosa, seja como determinação natural; seja como resultado de estruturas sociais; seja como livre escolha individual. Com base nessas visões filosóficas, esboçaremos pluralidades de respostas sobre o que conformaria possíveis éticas amorosas não monogâmicas e quais as premissas filosóficas subentendidas em torno da liberdade e da subjetividade, de modo a indicar possíveis caminhos para abordar as seguintes questões: 1) como conceber relações amorosas livres e éticas? 2) como a monogamia e as não monogamias buscam articular e desarticular liberdade, subjetividade e responsabilidade afetiva? 3) quais os meios termos concebíveis entre determinismos, por um lado, e liberdade total do sujeito amoroso, por outro lado? 4) como lidar com posturas dogmáticas sobre o que deve ser a não monogamia ética?

A dissertação desenvolverá propostas de reflexão filosófica sobre diferentes perspectivas que acabam por prescrever alguma solução ética no que diz respeito às ações e às

relações não monogâmicas, de modo a indagar como o ceticismo filosófico pode aportar elementos de reflexão frente a prescrições dogmáticas e de prática afetiva na vida cotidiana.

O breve léxico apresentado nesta introdução tem o intuito de situar o leitor com relação aos termos e aos conceitos relacionados ao amor, ao sexo, à amizade e à não monogamia, pois tais conceitos serão mobilizados ao longo do texto na discussão sobre distintas perspectivas sobre as não monogâmias.

A dissertação está estruturada em quatro capítulos. Uma visão naturalista sobre a não monogamia será examinada e problematizada no capítulo inicial, por meio de argumentos da biologia evolutiva em torno da naturalidade do comportamento não monogâmico entre seres humanos e animais. No segundo capítulo, serão discutidas algumas visões políticas sobre o amor não monogâmico, bem como as diversas críticas que essa perspectiva desfere contra o sistema hegemônico de monogamia. Veremos, assim, dois extremos opostos que buscam explicar as relações não monogâmicas com base na natureza, por um lado, e com base em regras sociais e culturais, por outro lado.

No capítulo terceiro, serão abordadas investigações filosóficas de Bertrand Russell e de Jean-Paul Sartre sobre possibilidades éticas e existenciais para o amor e a liberdade. Ambas as visões estão fundamentadas no sujeito autônomo e na responsabilidade individual, de modo que recusam quaisquer determinismos, ainda que reconheçam a influência de aspectos naturais e sociais para as escolhas e as ações humanas. Assim sendo, duas teses filosóficas irão se contrapor ao longo da discussão dos três primeiros capítulos: determinismo e livre-arbítrio.

No capítulo quarto, adentraremos o território da discussão sobre a ética e a liberdade, a fim de problematizar até que ponto ações e relações humanas podem ser éticas e livres. Para tanto, a perspectiva assumida em torno dos conceitos do “eu” será fundamental para a reflexão, seja o “eu” compreendido como sujeito, indivíduo, agente ou pessoa. Buscaremos, assim, evidenciar pressupostos filosóficos de subjetividade humana envolvidos em prescrições éticas e em concepções sobre a liberdade humana. Compilaremos, em seguida, as distintas propostas de não monogâmias éticas derivadas dos autores e das obras investigados nos três primeiros capítulos.

Mobilizaremos, em seguida, os aprendizados de dúvida, de suspeita e de tolerância aportados pelo ceticismo filosófico, de modo a dar um passo atrás em relação a descrições e prescrições dogmáticas sobre o amor e a liberdade. Além de desconfiar de quaisquer proposições peremptórias sobre condutas éticas não monogâmicas, será preciso também superar os riscos da inação que a dúvida cética poderia eventualmente acarretar, de modo a defender que a suspensão do juízo pode nos arrojar em um projeto não dogmático de construção de novas

afetividades não monogâmicas. Assim, entre os extremos dos determinismos de cunho naturalista e político, de um lado, e das pretensões de um sujeito racional totalmente livre e possuidor de verdades e valores universais, de outro lado, defenderemos que o ceticismo com relação a máximas dogmáticas sobre como devemos nos relacionar aporta elementos de crítica, reflexão e prudência em torno de um projeto de não monogamia cética que possibilita nos jogarmos na vida prática na experiência do amor livre.

Uma vez apresentados os objetivos principais da dissertação e o percurso a ser observado, começaremos a investigação por meio de reflexões sobre a conceituação filosófica do amor. Compreender o amor implica indagar, em primeiro lugar, à respeito do vasto léxico de conceitos, definições e expressões da linguagem comum e filosófica em torno da ideia de amor. Considerando a amplitude e a abrangência do conceito, também será preciso apresentar e discutir alguns correlatos conceituais do amor. Em especial, trataremos das relações do amor como afeto, emoção, sentimento, sexo, paixão, desejo, prazer e amizade. Por fim, traçaremos as principais concepções contemporâneas em torno da ampla terminologia empregada nos debates sobre as não monogâmias.

Assim, a conceituação em torno do amor será nosso eixo central, a fim de preparar e nivelar o terreno para que sejam introduzidas perspectivas sobre os amores livres nos capítulos seguintes. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que há diversas formas de se pensar o amor e, também, de tentar defini-lo. Talvez tantas formas quanto as formas de vivê-lo. Há também muitas maneiras de silenciar sobre amores¹, em especial aqueles que possam entrar em conflito com sistemas hegemônicos de relacionamento. Colocaremos em evidência, portanto, algumas conceituações em torno do amor relevantes para a investigação.

Para começar, é preciso refletir de modo crítico sobre os conceitos que se relacionam a essa experiência humana denominada amor. Pouco interessante seria partirmos de um lugar que entende o amor como pressuposto, obviedade ou algo pertencente ao senso comum; ou seja, aquilo que todos sabemos o que é (e o que não é). Como veremos, o amor, de modo algum, constitui uma obviedade.

Concepções filosóficas geralmente enfrentam o desafio de lidar com tentativas de definição e, assim, assentir a essencialismos ou dogmatismos. Mesmo assim, concepções precisam ser esboçadas, ainda que sejam todas imperfeitas, limitadas e criticáveis. São

¹ A visão monogâmica tradicional realiza o apagamento de amores que se pretendam plurais ou não exclusivos. Por muito tempo, tais amores simplesmente não existiam nos discursos acadêmicos e do senso comum. Diante de tal situação, quebrar o silêncio em torno do amor e de suas expressões não tradicionais parece ser um projeto de dar voz e vida a existências afetivas.

tentativas de capturar alguns dos sentidos possíveis sobre o que seria e o que não seria, no caso, o amor. Trata-se de chegar próximo e – quem sabe – até mesmo tocar alguma das extremidades do conceito, ainda que sem pretensão alguma de que possamos fazer um retrato fiel da experiência amorosa.

Antecipamos que, tal como ocorre em outras discussões filosóficas, parece não haver nada próximo ao consenso ou a uma verdade universal sobre o amor. Longe disso. Esse exercício proposto de tatear na busca de termos e palavras para nomear e delimitar o amor, ainda que seja tarefa tentativa e imperfeita, não é inútil. Ao fim e ao cabo, esperamos posicionar o leitor em uma situação filosoficamente mais plural do que simplesmente supormos que todos sabemos o que é o amor.

Feitas tais ressalvas, uma primeira aproximação para com o conceito de amor pode se dar no terreno da palavra, ou seja, da etimologia e do uso da linguagem. A palavra “amor”, em português, deriva do termo latino *amore*, que, no espanhol e no italiano, manteve idêntica grafia. Já no francês, o latim *amore* resultou em *amour*. Em inglês, por sua vez, o conceito de amor tem outra origem etimológica: deriva do termo *lufu*, do inglês arcaico, que resultou na palavra contemporânea *love*. Em alemão, a origem do termo amor, isto é, *Liebe*² remete ao proto-alemão *leubo*. Constatamos que a palavra amor possui origens e raízes distintas, a depender do idioma considerado, o que nos permite problematizar qualquer pretensão de universalidade do “amor” como um conceito essencial, transcultural, harmônico, natural e a-histórico.

Em nenhuma das línguas apresentadas o termo amor deriva do grego antigo. No entanto, as interpretações filosóficas contemporâneas do conceito de amor geralmente remetem às interpretações gregas de Platão, Aristóteles e outros filósofos da tradição helênica. No grego antigo, há mais de um léxico que pode ser associado ao conceito de amor contemporâneo ocidental, quais sejam: 1) *eros* (ἔρως), que remete ao amor erótico, ao ato sexual, ao afeto romântico, à paixão, ao êxtase e ao frenesi; 2) *philia* (φιλία), que indica o amor relacionado à amizade, virtuoso, desapaixonado, em que há simpatia mútua, mas sem a presença de *eros*; e 3) *ágape* (ἀγάπη), que diz respeito ao amor incondicional, abnegado e altruísta, ou seja, o amor ao próximo e a todas as pessoas, sejam amigas ou inimigas, mas um amor sem a presença de *eros* ou de *philia*.

Os significados do amor na linguagem filosófica podem ser múltiplos e, por vezes, contraditórios e excludentes. Temos de considerar, ademais, os contextos históricos e sociais em que o amor foi conceituado, pois proferir o amor de um único modo e em qualquer tempo

² Palavra que, posteriormente, derivou no termo *libido*.

histórico é simplificar o conceito de modo problemático. Ainda assim, com todas essas dificuldades, é preciso ousar em busca de facultar aberturas compreensivas – quaisquer que sejam – rumo à aproximação do amor: um salto no abismo das multiplicidades desse afeto humano.

Para a conceitualização do amor, é possível concebê-lo como expressão do desejo, acompanhado de amizade e de afetos positivos entre pessoas. O amor, nessa concepção, está fundamentado primordialmente nas relações sexuais de base sensual e passional, mas inclui também a benevolência recíproca e o apreço mútuo. Bertrand Russell (2004, p. 56) assevera, nesse sentido, que o amor seria uma experiência humana superior e sublime, em que “todo o nosso ser se renova e ganha forças,” enquanto no “ato sexual sem amor não há nada disso”³. Nessa perspectiva, o amor, ainda que fundamentado em um substrato erótico, transcende o ato sexual, pois demanda afetos superiores. Assim sendo, haveria certa hierarquia entre: 1) sexo com amor: experiência superior e sublime; e 2) sexo sem amor: experiência inferior e sensual.

Há muitas formas possíveis de se compreender esse amor erótico⁴. Um recorte diz respeito à exclusividade do sentimento amoroso: é possível amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo? Parece que, por muito tempo, a única resposta concebível era pela impossibilidade de um amor verdadeiro que não estivesse circunscrito a duas pessoas⁵. Outro recorte possível, diz respeito às bases afetivas e relacionais que fundamentariam o amor. Podem estar articuladas em torno do desejo, da sexualidade, mas também da amizade e de outros afetos. Geralmente, o amor erótico é concebido e circunscrito no marco de uma estrutura histórica eurocêntrica, que alguns autores denominam de sistema colonial. Portanto, o amor erótico, desde esse ponto de vista, estaria fundamentado em práticas de patriarcalismo, exclusão, dominação e binarismo de gênero.

O amor clássico ocidental está também imerso em contexto de heterossexualidade, restrito a duas pessoas (o casal monogâmico) e envolto em romantismo e expectativa de eternidade (que dure para sempre). Trata-se de construção histórica e cultural, que considera

³ “Nenhum homem civilizado – e nenhum selvagem que eu conheça – satisfaz seu instinto com o mero ato sexual. Para que o impulso que conduz ao ato seja satisfeito, é preciso haver a corte, é preciso haver amor, é preciso haver companheirismo. Sem isso, embora o desejo físico possa ser momentaneamente saciado, o desejo mental permanece intacto, sendo impossível alcançar uma satisfação profunda.” (Russell, 2015, p. 227-228)

⁴ Buscaremos compreender, ao longo da presente dissertação, principalmente esse amor relacionado ao erotismo e, de certo modo, à sexualidade. Não nos aprofundamos em discussões sobre o amor entre amigos, entre pais e filhos, entre familiares, entre membros de uma mesma torcida organizada ou entre cidadãos do mesmo país. Tampouco discorreremos sobre o amor por objetos inanimados, por ideologias, pelo dinheiro, pela glória ou pelo poder.

⁵ Por outro lado, parece não ser preciso nos interrogarmos se é possível amar uma pessoa e fazer sexo com mais de uma pessoa, visto que a história e a vida prática apresentam muitos exemplos nesse sentido.

relações amorosas entre homens e mulheres como as únicas “normais”, além de reconhecer somente arranjos monogâmicos como realmente amorosos e, portanto, “verdadeiros”⁶.

A fim de melhor compreendermos esse amor erótico, faremos breve regresso e referência aos registros filosóficos dos gregos antigos, mais especificamente de Platão (2016). Em *O Banquete*, o filósofo apresenta concepções sobre o amor *eros*, em sua essência, como uma ideia pura e abstrata, para além de sentidos empíricos e particulares⁷. Trata-se do amor concebido como essência universal, abstrata, que nos arrebatava: uma força ou energia externa que nos propulsiona ao agir. Essa ideia de amor erótico segue presente em autores contemporâneos, que buscam encontrar a verdadeira essência do amor. Essa essência imutável, eterna, universal: seria possível encontrá-la?

Platão (2016) apresenta sete discursos e elogios sobre o amor (*eros*), o que indica a falta de consenso em torno do tema. Em um dos discursos, Diotima de Mantinéia, sacerdotisa e filósofa, em diálogo com Sócrates⁸, defende o amor erótico como falta, insuficiência, necessidade e, ao mesmo tempo, desejo. O amor como expressão do desejo manifesta-se pela ânsia de conquistar o que não se possui.

Diotima prescreve como deve ser realizada a iniciação dos neófitos nos mistérios do amor. Nesse percurso, o amor dirige-se rumo à contemplação da beleza e do bem, em uma escalada que tem início com o amor por um só belo corpo. O processo de aprendizagem prossegue em passos de elevação ascendente que conduzem, em última instância, à contemplação do bem supremo. A jornada do amor *eros* ficou conhecidos na literatura filosófica como *scala amoris*. O primeiro degrau dessa escada, segundo Diotima, consiste em dirigir-se, quando jovem, ao amor pelos belos corpos e, nesse processo, começar com o amor por somente um único belo corpo. Assim, o primeiro passo para experimentar o amor consiste em viver um só amor belo esteticamente, terreno, corpóreo, exclusivo, sensual e singular. Em seguida, temos o segundo passo na *scala amoris*: abandona-se o amor por um só corpo, de modo que o jovem deve se aventurar no amor erótico por muitos belos corpos⁹. O passo seguinte consiste em desenvolver amor pelas belas almas, o que progredirá, em seguida, para o amor pelos ofícios,

⁶ Alguns autores irão problematizar as noções de “mononormatividade” e de “heteronormatividade” nos discursos sobre o amor, como veremos no Capítulo 2.

⁷ “Platão não queria descobrir o que era amor em casos específicos – para um pai, para um filho, para um amante, para uma mulher –, na realidade, ele queria encontrar aquilo que definia o amor em todos esses casos, que unia todas essas experiências, a natureza universal do fenômeno” (Noguera, 2022, p. 103).

⁸ O diálogo entre Sócrates e Diotima de Mantinéia constitui uma das poucas passagens da obra platônica em que Sócrates afirma aprender ou conhecer algo com alguém.

⁹ “[210b] [...] deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho” (Platão, 2016, p. 143).

pelas artes e pela ciência e, no último degrau, culminará com o amor pelo sumo bem, isto é, pelo belo, pelo justo e pelo verdadeiro¹⁰. Desse modo, carregamos a falta e o desejo por algo superior que precisamos alcançar e conquistar, de modo que o amor *eros* seria a essência-força que gera o desejo de ascender do mais baixo rumo ao mais elevado em uma jornada de amor-sabedoria.

Para além de motor erótico desejante, o amor pode ser entendido também como afeto, emoção positiva, benévola e terna, que acompanha relações interpessoais. Nessa acepção, o amor seria um tipo específico de afeto humano, que requer que as pessoas se preocupem umas com as outras, que cuidem, que compreendam e que se importem com a pessoa amada. O amor como afeto preocupa-se com cuidar e ser cuidado, com a responsabilidade afetiva manifesta em termos do cuidado de si e do cuidado do outro.

É preciso esclarecer que afetos humanos podem ser de vários tipos e, portanto, o amor não seria o único afeto possível. Na tradição filosófica, afetos relacionam-se às afeições ou às afecções¹¹. As afeições são mais amplas conceitualmente do que os afetos, pois afeições representam quaisquer modificações ou alterações nos seres, que podem ocorrer, por exemplo, com seres humanos, com animais ou com objetos. Os afetos, por sua vez, seriam um tipo específico de afeição que causa modificações e alterações exclusivamente em seres humanos.

Vejamos melhor essas possibilidades de concepção e de circunscrição do amor como afeto. Em primeiro lugar, o amor relaciona-se ao que Aristóteles (2006) no *De Anima* definiu como as afecções ou as afeições da alma, isto é, tudo aquilo que afeta ou que causa modificações na alma dos seres humanos. Assim sendo, o amor seria um tipo específico de afecção, que pode ser denominado afeto. Conforme definido anteriormente, os afetos estão circunscritos especificamente às relações interpessoais dos seres humanos, enquanto as afecções ou afeições da alma poderiam também ser causadas por ou dirigidas a coisas, objetos e ideias.

Os afetos podem também ser compreendidos como um tipo de emoção. O amor seria, deste modo, ao mesmo tempo um afeto e uma emoção. Haveria, porém, algumas diferenças possíveis entre os afetos e as emoções. Enquanto os afetos são geralmente humanos, as emoções podem fazer referência a ou derivar de coisas, de objetos ou de situações. As emoções humanas indicam estados internos aos sujeitos associados a sentimentos. Emoções e sentimentos exercem enorme influência sobre as deliberações, as escolhas e as ações humanas. Além do

¹⁰ Segundo Noguera (2022, p. 107), “o amor é a força que nos empurra para o que não temos, e o que não temos é o belo e o bom, e sendo a sabedoria a coisa mais bela que existe, o amor quer mesmo é atingir o conhecimento”, de modo que o amor seria, antes de tudo, a busca pela filosofia.

¹¹ Os termos afeições e afecções são geralmente utilizados de forma intercambiável.

amor, são exemplos de emoções humanas a alegria, o desgosto, o medo e a raiva. Em síntese, as emoções podem ser compreendidas como estados psicológicos subjetivos associados a sentimentos, que, por sua vez, influenciam a ação e as relações humanas¹². E o que seriam os sentimentos?

Os sentimentos humanos são, por algumas vezes, confundidos com as emoções e, por outras vezes, considerados como fontes ou princípios causadores de emoções. Essa visão de que os sentimentos são fontes das emoções é expressa geralmente em conjunto com a ideia de que haveria um sujeito autônomo, livre e racional.

Há outras visões que entendem emoções como estados mentais derivados de processos orgânicos de base fisiológica, que podem eventualmente resultar em uma ação ou comportamento, mas sem a presença de um sujeito livre que delibera e escolhe agir. O sentimento, nesse contexto, refere-se a instintos naturais, a tendências biológicas e genéticas de modo a expressar para a mente humana reações autônomas e fisiológicas da vida.

Por fim, há outras visões que entendem sentimentos e emoções como parte de uma estrutura de condutas e relações humanas social e culturalmente determinadas. No amor romântico, por sua vez, o sentimento é exaltado como forma de expressão máxima e autêntica da realização pessoal e do sentido da vida. De modo similar às afeições, tanto as emoções como os sentimentos podem ser derivados de interações com pessoas, bem como serem causados por coisas, fatos ou situações. Afetos, por sua vez, acompanham necessariamente relações interpessoais (entre pais e filhos, entre amigos e entre amantes, por exemplo). Tais delimitações nos indicam que o amor estaria inserido dentro do universo das afeições, dos afetos, das emoções e dos sentimentos.

As emoções, além de indicar sentimentos e influenciar ações e relações, podem igualmente incidir sobre a percepção de valores para a vida e para os interesses humanos. Os estoicos entendiam que as emoções eram sempre irracionais e, destarte, ameaças à autonomia da razão humana. Os estoicos prescreviam a apatia como ideal ético de indiferença e de desprezo com relação às emoções. O amor, portanto, seria um mal a ser combatido e superado por meio do uso da razão.

Apesar da posição estoica, emoções e sentimentos amorosos são geralmente concebidos como positivos. O amor expressaria alegria, felicidade, engrandecimento e expansão, ainda que não haja consenso sobre essa positividade valorativa do amor. Emoções e sentimentos amorosos

¹² Aristóteles (2006) define a emoção como toda afeição da alma acompanhada pelo prazer ou pela dor, sendo tanto o prazer como a dor expressões indicativas da percepção do valor de determinado fato ou situação. Ou seja, a emoção, ao expressar prazer ou dor, serviria de termômetro valorativo para escolhas de vida.

podem ser vistos como negativos, pois seriam irracionais, instintivos, inferiores, primitivos e animalescos.

Há também visões críticas que buscam desconstruir a suposta naturalidade ou objetividade do amor, como expressão de emoções e sentimentos, a fim de problematizar aspectos culturais, estruturais e sistêmicos que conformariam regimes de poder e dominação no que diz respeito ao amor. Segundo Fernandes (2022, p. 34-35), as chamadas ciências “psi” do século XX trataram as emoções como naturais, individuais, psicológicas e biológicas, ou seja, “desagregadas dos domínios social e cultural”, de modo que “as emoções brotariam do interior do indivíduo”¹³.

Há autores que relacionam o amor com a intimidade e a profundidade dos relacionamentos, mobilizando perspectivas não-ocidentais. Conforme a leitura que Renato Noguera (2022, p. 27) aporta sobre o pensamento da filósofa burquinense Sobonfu Somé, “a intimidade é o nome verdadeiro do relacionamento amoroso”, pois a intimidade requer “ultrapassar o véu superficial da aparência e enxergar a natureza elementar da pessoa amada”, de modo a descobrir compatibilidades “com aqueles por quem temos atração” e, ao mesmo tempo, “desvelar nossa própria essência” a fim de se construir “uma relação íntima de sucesso”¹⁴.

Autoras de perspectivas críticas e políticas, por sua vez, entendem que o “amor é a grande idealização contemporânea”, “uma invenção envenenada”, que cria violências e servidões, em especial contra mulheres e minorias (Vasallo, 2022, p. 171). Desse modo, o amor é criticado por ser capitalista, hegemônico, patriarcal, opressor e brutal. Em nome de uma suposta emoção sublime, o amor acaba por reproduzir e justificar violências e servidões¹⁵. O amor romântico, que surge historicamente a partir do renascimento na Europa, é problematizado como construção histórica opressora, fundamentada em contratos jurídicos como o casamento monogâmico, em normas de divisão de patrimônio e em valores morais que advogam a união indissolúvel entre um homem e uma mulher¹⁶.

¹³ De acordo com essa visão colonizadora das ciências “psi”, as emoções seriam “o avesso da razão” (Fernandes, 2022, p. 35).

¹⁴ Somé, proveniente do povo dagara, do oeste da África, entende que o amor representa uma emoção coletiva e, por isso, exige escutar “as próprias necessidades, mas também as da pessoa amada”, de modo que a garantia de bem-estar não é uma responsabilidade individual, pois a harmonia da vida e do amor “depende dos outros, que nos ajudam a encontrar nosso caminho” (Noguera, 2022, p. 24).

¹⁵ Nesse mesmo sentido, Geni Núñez (2023, p. 36) problematiza o amor monogâmico, visto que a “violência contra as mulheres é frequentemente percebida apenas como uma expressão do machismo, e nisso se silencia o quanto a monogamia é o alimento ideológico para essas práticas”.

¹⁶ Rousseau, por exemplo, defendeu que “amor, sexo e felicidade deveriam estar presentes em um casamento”, que seria a união entre duas pessoas que se amam e se bastam (Noguera, 2022, p. 119).

O léxico introduzido até agora indica que o amor designa possíveis tipos de afeto, emoção ou sentimento que, para alguns filósofos, possuem características positivas. Para outros, o amor é expressão da cultura, da opressão e do patriarcado. Em ambos os casos, o amor é concebido no âmbito de relações interpessoais, entre as quais a exclusividade relacional tende a prevalecer, ainda que filósofos contemporâneos estejam repensando e problematizando a monogamia heterossexual.

A fim de melhor introduzir a discussão sobre os afetos amorosos, será preciso discorrer, ainda, sobre sexo, desejo, paixão e amizade. O sexo é geralmente visto como independente do amor, pois pode haver tanto sexo sem amor, como sexo com amor. O sexo também pode ocorrer de forma dissociada do desejo, da paixão e mesmo do prazer, como nos casos de violência sexual não consentida¹⁷. Ainda assim, o amor é geralmente relacionado ao ato sexual, em especial o amor *eros*¹⁸.

O sexo pode ser compreendido como um fenômeno fisiológico que, em princípio, gera prazer recíproco. O desejo sexual derivaria, nesta perspectiva, de um instinto biológico natural, geralmente associado à necessidade de procriar e propagar a espécie e a própria genética. O sexo seria uma necessidade fisiológica derivada de nossa biologia, similar às necessidades fisiológicas vitais de respirar, beber, comer e excretar¹⁹.

Hardy e Easton (2019, p. 10), por sua vez, buscam harmonizar o amor e o sexo como “forças fundamentais do bem, atividades com potencial de fortalecer conexões íntimas, realçar vidas, gerar consciência espiritual e até mesmo mudar o mundo”, de modo que quanto mais amor e sexo compartilhamos com a humanidade, mais amor e sexo recebemos de volta. Assim, o mundo torna-se um lugar melhor e mais feliz quando temos liberdade amorosa e sexual.

O amor articula-se, assim, com o desejo. E o que conforma o desejo? Em primeiro lugar, desejamos o que não temos, isto é, o que nos falta. No entanto, podemos também desejar algo que temos no presente e gostaríamos de manter no futuro, o que poderia ser denominado apego ou anseio. O desejo é, assim, uma força que faz o ser humano agir de alguma maneira²⁰.

Em síntese, o amor pode se manifestar ao amante na ausência do amado ou, por outro lado, seria justamente na presença do amado que o amante sente desejo e, por conseguinte,

¹⁷ Bertrand Russell (2004, p. 155) assevera que nas “relações sexuais quase nada há que possamos chamar de autêntico afeto; muitas vezes existe mesmo uma hostilidade básica.”

¹⁸ Na linguagem popular, dizemos fazer amor (*make love*) para a prática do ato sexual.

¹⁹ A principal diferença entre o ato sexual e as demais necessidades naturais residiria no fato de que é possível, em princípio, sobreviver toda uma existência humana sem a prática do sexo. No entanto, é impossível continuar a viver muitos dias sem água, sem comida, sem urinar e sem defecar.

²⁰ Segundo Nogueira (2022, p. 197), “amamos porque sentimos falta de coisas que não temos e, acima de tudo, porque o nosso desejo busca se saciar no que está fora de nós – e sem desejo a vida seria insuportável”.

amor. O desejo sexual compõe parte do amor, ainda que inserido em uma hierarquia que, geralmente, menospreza o sexo e valoriza sentimentos amorosos superiores e puros, isto é, não erotizados.

Em sistemas religiosos, tais como budismo, cristianismo e islamismo, é forte a noção de que há algo de impuro ou de pecaminoso no sexo e no desejo sexual. O ascetismo, presente em religiões, mas também em doutrinas filosóficas como o epicurismo, o estoicismo e o neoplatonismo, recrimina o desejo e o prazer sexual. A superação dos desejos e a castidade são enaltecidas, seja por meio do emprego da razão ou do recurso à fé religiosa²¹.

Por conseguinte, o desejo sexual seria vital, poderoso e, quando impedido de se manifestar, causaria sofrimento. A interação entre sexo e desejo pode ser representada por meio de um ciclo, cujo primeiro passo é o descontentamento e a falta, expressos pelos impulsos sexuais. Tais impulsos geram o desejo sexual, como estado de falta. O indivíduo, então, busca incessantemente praticar o ato sexual, a fim de satisfazer o desejo. Uma vez realizada a atividade sexual, o desejo é satisfeito. Por algum tempo, há o apaziguamento do descontentamento e da falta, por meio da saciedade. No entanto, surge um novo impulso e, com isso, há o recomeço de um novo ciclo de interação entre desejo e sexo.

O amor, ademais, pode ser relacionado à paixão. Quais seriam diferenças e semelhanças entre amor e paixão? Enquanto o amor carrega elevado valor positivo, derivado de certa estabilidade, ordem e paz, a paixão ou o *amour-passion* expressariam uma força violenta que acarreta a perda de controle e de direção, de modo que as emoções passionais dominariam a subjetividade e derrotariam a razão: seriam, portanto, expressões de desordem e caos²². Por outro lado, conforme indica Noguera (2022, p. 24), a paixão também pode ser entendida como o motor do amor, ou seja, como a força que promove, constrói e, de certa forma, antecede o amor, o que seria “quase como uma doença do corpo, cujos sintomas são falta de ar, borboletas no estômago e calafrios na espinha”²³.

Filósofos que defendem o primado da razão prescrevem que é preciso resistir às paixões, pois impediriam a manifestação imparcial, objetiva e neutra da razão. As paixões seriam negativas por atrapalhar a expressão ponderada da vontade e a deliberação imparcial. A paixão,

²¹ Russell (2015, p. 27) entende que a humanidade, em boa parte devido às ideologias religiosas, adotou postura antisssexual e passou “a sentir aversão pelo sexo”, o que resultou em uma cultura de crueldade, de repressão e de sofrimento desnecessários.

²² Em inglês, a expressão para apaixonar-se é *fall in love*, isto é, cair de amor ou cair no amor, o que remete à ideia de que a paixão configura uma espécie de queda, arrebatamento ou decadência.

²³ A neurociência contemporânea defende que a paixão teria data de validade, isto é, não duraria mais que dois ou três anos, pois seria “um estado temporário de demência, no qual há um relaxamento da racionalidade” (Noguera, 2022, p. 89).

portanto, seria uma emoção dominante, capaz de penetrar e de controlar o sujeito e a racionalidade²⁴.

Abordadas as noções de sexo, desejo e paixão, introduziremos o conceito de prazer. Trata-se de uma sensação corpórea positiva e agradável, que se opõe à dor. O prazer geralmente acompanha a experiência sexual e o relacionamento amoroso, mas também o saciar da sede ou da fome. Muitas vezes o prazer é precedido pelo desejo e acompanhado de afetos positivos. Para alguns autores, o prazer e a dor seriam os tons fundamentais de qualquer emoção e sentimento, indicando estados e condições particulares de satisfação ou de insatisfação com relação às experiências de vida.

O prazer sexual, em particular, é a satisfação intensa que geralmente culmina com um momento de êxtase e de explosão, que é o orgasmo. A sensação de prazer orgástico é intensa e acompanhada de emoções e sentimentos complexos de contentamento, alegria e felicidade, que podem incluir ou não o amor. O prazer sexual indica manifestação de completude daquilo que nos falta. Para alguns filósofos, o prazer sexual tem uma base fisiológica e biológica. No entanto, há aqueles que reconhecem o papel do imaginário, das fantasias e das construções culturais no prazer sexual, de modo que o prazer estaria relacionado às ideias de erotismo e de sensualidade. E o que seria o erotismo?

O desejo e o prazer sexual articulam-se com o erótico, que é expressão do gozo sexual. Enquanto o erotismo seria uma construção cultural humana, a sexualidade está presente tanto em humanos como em outros animais. O erotismo, todavia, manifesta-se de forma distinta, segundo os contextos culturais considerados. No entanto, em praticamente todos os casos, o erótico indica um imaginário de volúpia, de atração, de fantasia, de sedução e de tesão. A sensualidade, por sua vez, seria composta por aqueles elementos capazes de provocar o desejo sexual, geralmente relacionados ao aspecto anatômico e estético, à beleza, aos cheiros, à nudez com exposição de órgão genitais ou partes consideradas íntimas, à dança e ao canto, à vestimenta e ao uso da linguagem (Orlandini e Orlandini, 2012, p. 58)²⁵.

Para além do amor e suas expressões de desejo, prazer e erotismo, é preciso também mencionar brevemente o amor como expressão de amizade. No pensamento grego, a amizade

²⁴ Brigitte Vasallo (2022, p. 174) problematiza a força avassaladora da paixão, pois desvalorizaria “algo tão importante para a sobrevivência como uma rede, como o conhecimento mútuo e a construção pedra a pedra em troca de uma paixão efêmera”.

²⁵ Schopenhauer afirmava que a atração sexual se deve a três características: saúde, força e beleza, que podem ser definidas conjuntamente como juventude (Noguera, 2022, p. 42-43). Para Schopenhauer, no jovem “a beleza é muito maior, e as forças reprodutivas, mais intensas”, nesse sentido o vigor masculino e a fertilidade feminina estariam em evidência na juventude, “o que faz com que a atração seja ainda mais poderosa” (Noguera, 2022, p. 43).

(*philia*) é o afeto e o desejo pelo bem do outro. Expressa, assim, a comunidade ou a concórdia de duas ou mais pessoas ligadas por atitudes benevolentes e por afetos positivos. A amizade expressa a abertura do eu ao outro, o que resulta no engrandecimento de ambos por meio do cultivo da amizade.

Em Aristóteles (2020), a amizade expressa a forma com que a pessoa excelente se relaciona com o outro como se estivesse se relacionando consigo mesma, pois o amigo seria um outro eu. Desse modo, a amizade seria o que há de mais necessário à vida, já que os bens que a vida oferece não poderiam ser devidamente usufruídos sem os amigos²⁶. A amizade, portanto, seria caracterizada pela confiança, pela boa vontade, pela intimidade, pela confiança, pela ajuda mútua e pelo respeito à autonomia e à liberdade do outro. Nas relações de amor erótico, por sua vez, a autonomia e a liberdade são geralmente ameaçadas em prol da ideia romântica de fusão entre amantes²⁷.

Hardy e Easton (2019, p. 86) asseveram, por sua vez, que a “proibição cultural de ter sexo com amigos é o desdobramento inevitável de uma crença social de que a única razão aceitável para se fazer sexo é se for para resultar num relacionamento monogâmico parecido com um casamento”. Nesse contexto, as amizades são compreendidas como tendo importância menor do que as relações amorosas²⁸.

Abordadas as principais semelhanças e diferenças entre amor e sexo, amor e paixão e entre amor e amizade, finalizaremos o léxico introdutório com a articulação de conceitos relacionados à exclusividade sexual e amorosa. A monogamia, em sua etimologia, faz referência a um único e exclusivo (*mono*) relacionamento ou casamento (*gamia*). A prescrição tradicional da monogamia era de que cada pessoa tivesse apenas um casamento ao longo da vida, isto é, um casamento indissolúvel e sem divórcio. Nos últimos dois séculos, essa exigência tem sido flexibilizada por meio do divórcio consensual ou unilateral, de modo que a monogamia passou a significar um casamento por vez (monogamia serial)²⁹.

Conforme Geni Núñez (2023, p. 30), a monogamia pode ser definida como a relação

²⁶ Aristóteles (2020) distingue a amizade do amor *eros* ao compreender o amor como afeição acompanhada de excitação, de desejo, de prazer e de contemplação da beleza, enquanto a amizade seria hábito, virtude e disposição ativa para a prática da benevolência recíproca.

²⁷ Sartre (2005, p. 227) concebe a possibilidade da “amizade amorosa” em que a “amizade surge penetrada inteiramente pelo amor total, e, todavia, não é amor, não ‘se faz’ amor: caso contrário perderia sua autonomia de amizade”.

²⁸ Segundo Fernandes (2002, p. 148), a “nuclearização e individualismo do casal [...] preza pelo afastamento dos enamorados de todo o seu meio após concretizarem seus laços afetivos”, além de exigir a “a dedicação do ‘tempo disponível’ e a atenção exclusivamente a uma única pessoa, individualizando-se os benefícios, os problemas e as dores surgidas no relacionamento e os aprisionando no âmbito doméstico”.

²⁹ Segundo a antropóloga Margaret Mead, a monogamia, ao contrário do que geralmente se acredita, seria o mais difícil de se manter entre todos os arranjos conjugais humanos (Barash; Lipton, 2017, p. 11).

afetiva que parte do princípio de que só é possível amar alguém se outra pessoa não for amada ao mesmo tempo, tendo por preceito fundamental “a não concomitância de relações românticas como critério de fidelidade”. Filósofos como Bertrand Russell (2015) entendem que o amor por uma pessoa pode conviver com a existência de relações sexuais e desejo sexual por outras pessoas³⁰.

Em contraposição à exclusividade sexual e afetiva, temos o conceito ainda em construção de não monogamia, empregado sobretudo a partir do século XXI. Trata-se de uma resistência e, ao mesmo tempo, de uma possibilidade de transitar entre modelos relacionais ou de construir novas vivências afetivas. Segundo Fernandes (2022, p. 119), a não monogamia é “um termo guarda-chuva que abarca os seguintes modelos consensuais de relação: poliamor, relações livres/amor livre, relacionamento aberto e swing”.

O poliamor³¹ (do grego *poli* e do latim *amore*) é a prática, o desejo e a forma de relacionamento afetivo simultâneo, entre três ou mais pessoas, em que há o conhecimento e o consentimento de todos os envolvidos, sendo uma das formas possíveis da não monogamia. Alguns poliamoristas entendem que a monogamia está ligada ao patriarcado patrimonialista e a imposições religiosas³². Pilão (2017, p. 9) afirma que o “termo poliamor [...] se refere à possibilidade de estabelecer múltiplas relações afetivo-sexuais de forma concomitante, consensual e igualitária”. Segundo Noguera (2022, p. 120), o poliamor “reconhece o prazer sexual e postula que a liberdade de exercício da sexualidade é um valor individual – portanto, os desejos afetivo-sexuais de uma pessoa não podem ser reduzidos a padrões morais, econômicos e culturais”.

A diferenciação entre poliamor e poligamia causa polêmica nas discussões sobre não monogamia. Segundo Noguera (2022, p. 76-77), “é de extrema relevância não confundir a policonjugalidade com a poligamia de haréns, quando um homem poderoso e com status social pode casar-se com um número indefinido de mulheres”, pois os relacionamentos poliamorosos consensuais, diferentemente da poligamia, não seriam “arranjos de sociedades patriarcais nos quais as mulheres têm poucos direitos”. Com relação à polifidelidade³³ e às possíveis

³⁰ “A psicologia do adultério foi distorcida pela moral tradicional, que, nos países monogâmicos, pressupõe que a atração por uma pessoa não pode coexistir com um sentimento profundo por outra” (Russell, 2015, p. 178).

³¹ Segundo Cardoso (2010), a palavra poliamor foi inicialmente utilizada, em 1953, para se referir ao rei Henrique VII como “poliamorista” na obra *Illustrated history of english literature*. A fim de designar relacionamentos não monogâmicos, o termo poliamor teria sido empregado no começo dos anos 1990, no “Glossário de Terminologia Relacional” e em grupos de discussão na internet que debatiam problemas amorosos (Cardoso, 2010).

³² Conforme Brigitte Vasallo (2022, p. 37), “o poliamor e as relações não monogâmicas são uma conquista coletiva”, pois seriam capazes de fazer de nossa experiência amorosa uma ferramenta de transformação política e social.

³³ “Um subconjunto do poliamor no qual mais de duas pessoas, possivelmente dois ou mais casais, formam um

hierarquias entre relacionamentos dentro de arranjos poliamorosos, há autores que criticam a existência de desigualdades no interior das relações poliamorosas³⁴. As práticas de poliamor são associadas por visões conservadoras como devassidão, libertinagem e promiscuidade³⁵.

No que diz respeito ao conceito de amor livre, trata-se da possibilidade de liberdade e autonomia afetiva, que inclui tanto a liberdade no sexo como no amor. No poliamor, em especial quando há arranjos de polifidelidade, a liberdade sexual e amorosa necessita ser acordada e consentida. Em relacionamentos de amor livre, frequentes durante os anos 1970 como expressão do movimento *hippie*, defende-se a plena autonomia e liberdade sexual e amorosa de todos os envolvidos³⁶.

Ainda ao abrigo do guarda-chuva terminológico das não monogâmias, tem-se a anarquia relacional como o posicionamento que expressa críticas às hierarquias relacionais, que colocam a relação amorosa no topo da cadeia de relacionamentos possíveis. Em alguns relacionamentos poliamorosos, pode haver pesos afetivos distintos (hierarquias) entre os participantes, o que seria algo problemático, de modo que os anarquistas relacionais defendem o fim das diferenciações e, com isso, a igualdade entre todos os amantes³⁷.

Entre as práticas não monogâmicas, há os relacionamentos de *swing*, troca de casais ou o chamado mundo liberal. Fernandes (2022, p. 155) esclarece que “o swing ocorre quando o casal se propõe a se relacionar sexualmente com mais de uma pessoa, geralmente com outros casais ou pessoas solteiras na companhia e com o consentimento do parceiro”, de modo que os parceiros geralmente não podem se relacionar sexualmente com terceiros separados um do outro. Os *swingueiros* seriam amorosamente monogâmicos e sexualmente não monogâmicos.

O relacionamento aberto, por sua vez, geralmente é constituído por uma relação de casal que foi monogâmica, mas que se abriu para novos parceiros, mantendo, contudo, o “ideal de nuclearização do casal, em que o parceiro é o amor verdadeiro e as demais pessoas que o indivíduo venha a se relacionar não podem ser amadas e, muito menos, concretizar vínculos

grupo sexualmente exclusivo” (Hardy; Easton, 2020, p. 374).

³⁴ O poliamor “acaba aludindo, em muitos casos, a uma centralização do amor romântico”, pois “difícilmente vemos pessoas que se reivindicam como ‘poliamorosas/poliamoristas’ utilizando essa nomenclatura para se referirem ao fato de amarem vários de seus familiares, vários de seus amigos e colegas de trabalho” (Núñez, 2023, p. 61-62). Ou seja, o poliamor refere-se somente a amores românticos e/ou sexuais, o que reforçaria, segundo Núñez (2023, p.62), “alguns binarismos, como o de amor e amizade”.

³⁵ Noguera (2022, p. 124) faz questão de afirmar que “o poliamor não tem nada a ver com desordem, devassidão ou a satisfação fútil de impulsos sexuais”, e que no poliamor as relações não são orientadas para satisfação das pulsões sexuais dos indivíduos.

³⁶ Segundo Fernandes (2022, p. 121), a ideia de “amores livres” se afasta de um “amor único e preso” e do imperativo de que só é possível amar apenas uma pessoa por vez ou que o amor é destinado apenas a um parceiro e que, quando amamos alguém novo, necessariamente o amor anterior é substituído.

³⁷ Segundo Hardy e Easton (2019, p. 369), a anarquia relacional é o estilo “de relacionamento em que os participantes escolhem não hierarquizar suas relações, baseadas no acordo mútuo de seus integrantes”.

mais ‘sérios’ com elas, pois, a princípio, é apenas sexo” (Fernandes, 2022, p. 154-155). São relacionamentos conformados em torno de um núcleo de relacionamento principal, um casal, que tolera ou permite relacionamentos sexuais, seja de forma transparente e comunicada, seja de forma silenciada (“don’t ask, don’t tell”). Desse modo, o núcleo do casal tanto no *swing* quanto nos relacionamentos abertos, ainda que possa desfrutar de alguma liberdade sexual e afetiva, mantém uma superioridade hierárquica frente a todos os demais arranjos possíveis³⁸.

Encerramos a introdução do léxico amoroso tendo abordado o amor e os conceitos relacionados de sexo, desejo, paixão, amizade, monogamia e as diversas não monogamias. O marco conceitual introduzido permitirá compreender melhor algumas visões possíveis sobre as éticas dos amores livres, que culminarão em reflexões sobre a não monogamia cética.

A seguir, discutiremos uma perspectiva naturalista sobre o amor fundamentada na biologia evolucionista, que servirá para problematizar discursos neurocientíficos sobre a suposta naturalidade da não monogamia.

³⁸ Pilão (2017, p. 25) afirma que “[t]anto os praticantes de ‘relacionamento aberto’ quanto os de *swing* não constroem uma oposição plena à monogamia, já que do ponto de vista amoroso se reconhecem como monogâmicos”.

CAPÍTULO 1 Uma visão biologicista e evolucionista sobre a não monogamia

No presente capítulo apresentaremos uma concepção naturalista sobre o afeto amoroso, com ênfase na questão de como a não monogamia se manifestaria como prática natural, em uma perspectiva biologicista e evolucionista. Apresentaremos algumas críticas possíveis aos determinismos de ordem biológica e tentaremos, ao longo da exposição, indicar argumentos que, de algum modo, indicam limitações das visões científicas. Buscaremos apresentar a problemática explicação do amor tendo como pano de fundo o determinismo fundamentado na seleção natural e na biologia.

Argumentos biológicos e científicos sobre o amor são amplamente aceitos no senso comum, em meios de comunicação de massa e em boa parte da comunidade acadêmica, uma vez que estariam supostamente fundamentados no conhecimento científico e, portanto, na verdade. O poder heurístico dos saberes das ciências naturais é expressivo, sendo que as neurociências e a biologia, em particular, angariaram respeito nos discursos acadêmicos como representantes do paradigma vigente do conhecimento humano. No que diz respeito ao amor, não haveria de ser diferente.

Muitas explicações sobre o comportamento amoroso são desenvolvidas com base em supostas descobertas científicas e neurobiológicas e buscam analisar o amor em novas bases – fisiológicas, hormonais ou evolucionistas – que se afirmam a si próprias como superiores a qualquer filosofia ou literatura. Tudo que não pertence às ciências naturais é geralmente entendido como fantasioso, idealista, metafísico ou sem fundamentos empíricos e experimentais.

Interessante notar que a visão naturalista que apresentaremos neste capítulo indica categoricamente que o ser humano não é naturalmente monogâmico. Segundo a biologia evolutiva, o *Homo sapiens* (e a maioria dos outros animais) busca o maior número de relações sexuais possíveis, a fim de garantir o sucesso biológico na propagação da espécie. Trata-se de uma constatação científica polêmica e com consequências filosóficas para a compreensão da não monogamia contemporânea.

O presente capítulo está fundamentado nas argumentações do livro *O Mito da Monogamia*, de David Barash e Judith Lipton³⁹ (2017). Os autores denominam de mito da

³⁹ David Barash é doutor em zoologia e professor de psicologia, enquanto Judith Lipton é psiquiatra e especializada em questões de casamento. Vivem nos Estados Unidos da América. Ambos são casados monogamicamente entre si desde 1977 e possuem dois filhos.

monogamia a construção social e cultural que exige fidelidade e exclusividade sexual. Asseveram que a monogamia seria contrária à natureza biológica da maioria dos animais e, seguramente, do *Homo sapiens*. Os seres humanos seriam, portanto, naturalmente não monogâmicos ou poligâmicos. Apresentaremos, a seguir, os principais argumentos dessa nova leitura sobre o comportamento sexual e afetivo.

1.1 Fundamentos biológicos e comportamentais da reprodução humana

David Barash e Judith Lipton mobilizam e empregam no *Mito da Monogamia* conhecimentos derivados das ciências naturais, em especial da biologia evolucionista, da neurociência e das psicologias comportamentais – behavioristas e cognitivas –, a fim de defender a tese de que o sexo e o amor são naturalmente não monogâmicos. No terreno da filosofia, a visão dos autores de alguma forma poderia dialogar com a tradição conhecida como filosofia analítica, em especial com as discussões contemporâneas do campo da filosofia da mente.

De modo a analisar e explicar o amor e o sexo entre seres humanos, Barash e Lipton (2017) fundamentam a experiência emotiva e mental dos indivíduos em termos de seleção natural e evolução da espécie. Com base nesses objetivos, os genes, as moléculas, as sinapses, os hormônios e os instintos dos seres humanos causam a necessidade comportamental de reprodução, de manutenção e de propagação da espécie. As leis da natureza e da seleção natural condicionam e explicam o comportamento amoroso e sexual, que tem por fundamentos últimos a competição, a adaptação e a sobrevivência do indivíduo e da espécie, por meio da transferência para a prole dos genes mais aptos.

O resultado desse processo seria a evolução das espécies. As nossas inclinações evolutivas de ordem biológica, portanto, explicam como o sexo e o amor funcionam naturalmente, bem como o que haveria de construção histórica em ambos, pois as sociedades humanas por vezes fazem escolhas com base em critérios não naturais, como a igualdade e a justiça.

As neurociências e a biologia entendem o comportamento sexual e amoroso, portanto, como consequência da natureza fisiológica do corpo, de modo que os sentimentos amorosos seriam epifenômenos mentais, cujas causas profundas seriam genéticas, hormonais, instintivas e moleculares. Pouco ou nenhum espaço sobra para a liberdade de escolha de um sujeito autônomo. Ainda que possa haver a ilusão de que escolhemos nossos relacionamentos amorosos

e com quem mantemos relações sexuais, esses estados mentais (inclusive de escolha) deveriam ser analisados e explicados em termos de suas causas biológicas, disposições, hábitos e crenças derivadas de repertórios de origem evolutiva inscritos no material genético.

A cultura e os arranjos sociais, no entanto, podem influir no comportamento de forma antinatural, constituindo fontes de ilusões, crenças e equívocos, que desvirtuam o *Homo sapiens* de sua verdadeira natureza biológica e do sentido de seleção natural. O romantismo e as belas narrativas sobre o amor seriam, portanto, nada menos que poesia e literatura. E o que seria a monogamia?

Segundo Barash e Lipton (2017), a monogamia é altamente incomum nos seres vivos. A moralidade e a cultura criaram e impuseram a monogamia. Regras socialmente acordadas obrigam a condução da vida sexual e afetiva em pares exclusivos de relacionamento, enquanto a natureza clama por múltiplos parceiros sexuais⁴⁰. No entanto, Barash e Lipton (2017) não problematizam as consequências negativas da monogamia: simplesmente afirmam que se trata de uma escolha da sociedade e assim temos de nos comportar enquanto a posição moralmente majoritária for favorável à monogamia como prática social.

A visão naturalista e evolucionista de Barash e Lipton (2017) sobre o afeto amoroso afirma, em primeiro lugar, que o sexo e o amor seriam expressões da busca pela sobrevivência e propagação da espécie humana. Ou seja, o indivíduo manifesta por meio do desejo sexual e do sentimento de amor a necessidade biológica da espécie de copular e procriar. A seleção natural teria determinado que o ser humano nasça com certas características biológicas e físicas, inscritas no código genético, que fariam com que os indivíduos ao longo da vida busquem se relacionar sexualmente e afetivamente com o sexo oposto, em especial com indivíduos atraentes, a fim de assegurar a propagação de seu material genético.

O objetivo ou sentido último do amor, como sentimento ou emoção, seria de assegurar a sobrevivência e propagação da genética individual e, com isso, da espécie como um todo. O amor seria, desse modo, expressão da necessidade biológica de gerar muitos filhos saudáveis e fortes, isto é, aptos a sobreviver e a procriar. Assim sendo, sentimos desejo, atração, paixão e, conseqüentemente, amor por pessoas consideradas as mais aptas biologicamente em termos de condições adaptativas e material genético, pois seriam os seres humanos que melhor contribuiriam para a nossa própria sobrevivência genética, de nossos descendentes comuns e da espécie humana.

⁴⁰ O mito da monogamia pode gerar angústia, arrependimento e culpa de ter de lidar com impulsos e desejos naturais em contraposição com regras morais apresentadas em termos de pecado, traição e adultério, conforme veremos na discussão sobre Bertrand Russell no capítulo 3.

Parte-se do princípio que evoluímos, mesmo vivendo em um mundo hostil e ameaçador, em que somente os mais fortes sobrevivem e seguem existindo. Importante ressaltar que não há uma escolha deliberada e racional em torno do afeto amoroso e tampouco em torno da luta pela sobrevivência: está inscrito na nossa genética.

Caso o comportamento humano observado não ocorra exatamente como prescrito pelas leis da natureza, há três possíveis explicações: 1) o conhecimento científico atual ainda não se desenvolveu o suficiente para explicar adequadamente os comportamentos humanos observados; 2) as normas sociais, as ilusões ideológicas e as influências culturais desviaram os indivíduos de seu comportamento natural e biológico; ou 3) o indivíduo padece de alguma doença, patologia ou distúrbio e necessita ser medicado e tratado, pois não se comporta conforme sua natureza biológica.

Assim, a evolução das espécies teria dotado os seres humanos da capacidade de se engajar em atividades e em comportamentos mesmo “sem ter compreensão detalhada do que estão fazendo e do porquê”, uma vez que as causas derivam de eventos “bioquímicos, moleculares e elétricos” (Barash; Lipton, 2017, p. 101). Ou seja, os seres humanos se comportam sem compreender o que fazem e, por isso, necessitam do cientista natural para a análise e explicação de seu comportamento.

Segundo Orlandini e Orlandini (2012, p. 299), o ser humano herda instintos por meio do código genético e de informações genéticas, que ficam inscritos nas células, mas que são operados principalmente por meio do sistema nervoso e da atuação cerebral. Os instintos humanos seriam resultado do processo de evolução da espécie e de mutação genética, de modo que nos informariam como devemos agir e nos comportar corretamente no mundo. Nascemos com genes resultantes da concepção, que nos transmitem a herança genética de nossos pais e, desse modo, condicionam nossos pensamentos e comportamento, a fim de assegurar a sobrevivência e a propagação da espécie humana.

Assim sendo, os instintos sexuais seriam responsáveis pelos estados mentais ou psicológicos que denominamos desejo sexual. Por sua vez, a conduta sexual humana derivaria, em última instância, da manifestação de nossos impulsos sexuais, expressos fisiologicamente por meio da complexa atuação no corpo de neurotransmissores (dopamina, serotonina, endorfina, ocitocina), de hormônios (testosterona, progesterona, estrogênio) e de feromônios (Orlandini e Orlandini, 2012, p. 300).

Os pensamentos (estados mentais) e os comportamentos (ações) dos seres humanos, portanto, são explicados em termos de causação natural, resultante de reações fisiológicas, conduzidas com base em códigos genéticos que acompanham os indivíduos por toda a vida,

desde o nascimento até a morte. Nesse contexto, o amor seria um epifenômeno mental que deve ser analisado e explicado em termos de causas fisiológicas.

Segundo Noguera (2022, p. 41), em *A metafísica do amor*, Schopenhauer afirma “que o ser humano alimenta um ardente desejo de ocupar a maior quantidade de espaço e viver com o máximo de liberdade”, de modo a se eternizar “por meio da procriação e da geração de descendentes”. O amor, para Schopenhauer, seria consequência do instinto biológico, uma vez que “existiria um complô da natureza que aproximaria indivíduos para que eles procriassem” (Noguera, 2022, p. 41). Nesse sentido, o amor sexual (*eros*) seria simplesmente a emoção que favorece a obra da propagação da espécie, expressa por meio de uma força denominada vontade de viver.

Na visão naturalista encontramos também a defesa de um isomorfismo psicofísico, ou seja, os fenômenos mentais seriam derivações causais de fenômenos de ordem física. O sentimento de amor, destarte, seria explicado pela liberação física e presença no corpo de neurotransmissores, como a ocitocina e a dopamina, acompanhados de hormônios, como a testosterona ou a progesterona. O estado mental manifesto na psicologia do indivíduo, que acarreta o sentimento amoroso, seria explicado por causas fisiológicas de fundo biológico.

É comum a separação entre saudável e patológico em visões naturalistas. O que é natural, resulta no que é normal e, portanto, no saudável. O patológico, por sua vez, ocupa o terreno do desviante, daquilo que foge das regras da natureza, isto é, a anomalia, o doentio. Questões éticas importantes resultam de tal pretensão de normalidade: a monogamia, por exemplo, é algo normal e natural?

Além da discussão se a monogamia ou o ciúme, por exemplo, seriam naturais ou normais, muito se discute sobre a normalização (e patologização) de determinadas práticas sexuais, escolhas afetivas e de gênero, tais como o sexo oral, o sexo anal, a homossexualidade e a bissexualidade. Para Reich e Alzon (1975, p. 21), por exemplo, seria parte natural da pulsão sexual e, portanto, seria normal pensar em outras pessoas e desejar ter relações sexuais para além do parceiro monogâmico. Nesse sentido, afirmam que “é impossível que um indivíduo saudável se submeta às exigências da moral conjugal, ou seja ter *apenas um* parceiro e *por toda vida*” (Reich; Alzon, 1975, p. 39).

Barash e Lipton (2017, p. 12), por sua vez, asseveram categoricamente que “não há nenhuma dúvida de que o desejo sexual por múltiplos parceiros é ‘natural’”. Nesse sentido, complementam que “há fortes evidências de que os seres humanos não são ‘naturalmente’ monógamos” e concluem que “há provas de que muitos animais, que antes acreditávamos monógamos, não o são” (Barash; Lipton, 2017, p. 11-12). Os autores acrescentam, nesse sentido,

que, em “quase todos os mamíferos, inclusive na maioria dos primatas”, a monogamia não se manifesta e nem é encontrada na natureza (Barash, Lipton, 2017, p. 15). Tampouco se encontraria na natureza quaisquer cuidados masculinos para com as crianças e os jovens por parte dos mamíferos. Desse modo, argumentam que tanto a monogamia como a paternidade e, de certo modo, a família seriam construções sociais e culturais artificiais, que afrontariam a realidade natural da espécie humana.

Diferenciam, nesse sentido, a monogamia sexual, isto é, a prática comportamental de ter sexo somente com uma pessoa, do que denominam “monogamia social”, qual seja a prática cultural derivada de regras de comportamento e de convivência que advogam pela fidelidade entre os parceiros, tendo “forte correlação com o envolvimento dos pais e das mães na criação dos filhos” (Barash; Lipton, 2017, p. 16).

Segundo os autores, estudos recentes de DNA teriam demonstrado que, mesmo em animais em que se observam comportamentos de monogamia social⁴¹, não há prática da monogamia sexual, pois, com frequência, esses animais possuem relações sexuais com outros parceiros, mesmo mantendo somente um parceiro em monogamia social (Barash; Lipton, 2017, p. 21). Ou seja, o acasalamento múltiplo e a busca por outros parceiros sexuais seriam a realidade natural dos relacionamentos, tanto para machos quanto para fêmeas, em quase todo o reino animal. Assim sendo, os testes de DNA teriam demonstrado o mito da monogamia por meio de pesquisa de ecologia biomolecular do comportamento, pois indicaram que aves e mamíferos, mesmo em relações de monogamia social, possuem elevada frequência de descendentes oriundos de relações extrapar.

A monogamia seria um mito, pois com as “evidências de não-monogamia genética, qualquer prova da verdadeira monogamia é realmente uma grande coisa, mesmo entre espécies de aves [...] que foram por muito tempo exemplos de ligação de par” (Barash; Lipton, 2017, p. 25). Asseveram que no mundo animal, em geral e, no mundo das aves, em particular, há muito mais sexo não monogâmico do que se pensava anteriormente⁴². Com relação aos mamíferos, afirmam “que a monogamia é uma raridade” na natureza, mesmo a monogamia social (Barash; Lipton, 2017, p. 26).

A não monogamia como comportamento natural encontra na competição espermática explicação biológica e fundamento. Quando a fêmea recebe sêmen de diversos machos, que

⁴¹ Segundo Barash e Lipton (2017), a monogamia social entre animais é observada em poucas espécies quando dois indivíduos vivem juntos, se alimentam juntos, copulam juntos e, algumas vezes, criam juntos a prole.

⁴² Barash e Lipton (2017, p. 27) asseveram que “não é incomum que de 10% a 40% da prole de aves ‘monógamas’ tenham como pai um macho ‘extrapar’; isto é, um macho que não seja o parceiro social identificado da fêmea em questão.”

competem entre si pela fecundação do óvulo, aumenta as chances de que o espermatozoide com melhores condições fisiológicas e carga genética vença a luta contra outros espermatozoides pela concepção do óvulo. Assim sendo, a multiplicidade de parceiros sexuais – um fenômeno natural e normal na perspectiva de Barash e Lipton – asseguraria a seleção natural e a evolução das espécies, tal como inicialmente prescrito por Charles Darwin.

Ainda assim, reconhecem que mesmo “hoje em dia, em nosso ambiente sexual supostamente liberado, muitas pessoas ficam bastante constrangidas com a imagem dos espermatozoides de mais de um macho competindo na vagina e no útero de uma única mulher” (Barash; Lipton, 2017, p. 18). O constrangimento para com a multiplicidade de parceiros sexuais e para com a competição espermática na cópula derivaria, porém, somente de crenças e ilusões sociais. O desconforto causado por práticas de não monogamia ou de “promiscuidade sexual” seria, portanto, de ordem exclusivamente cultural, pois as práticas sexuais com múltiplos parceiros e a competição espermática seriam fatos naturais:

A competição espermática é, essencialmente, outra maneira de dizer não-monogamia. Se uma fêmea se acasala com apenas um macho, então, por definição, não acontece competição espermática. [...] Outra maneira de dizer a mesma coisa é: se as fêmeas se acasalarem com mais de um macho, a competição espermática está garantida (Barash; Lipton, p. 18).

Ainda que a não monogamia seja considerada natural para homens e mulheres, o desejo sexual é percebido como sendo diferenciado conforme o sexo do indivíduo⁴³. Se, por um lado, os autores entendem que a “maioria das pessoas, sejam homens ou mulheres, gosta de sexo”, por outro lado afirmam que, se “comparados às mulheres, os homens em particular [...] têm um limiar mais baixo para a excitação sexual e uma propensão maior à variedade no sexo, ou [...] um pendor para equiparar monogamia com monotonia” (Barash; Lipton, 2017, p. 32).

Isto é, ainda que homens e mulheres tenham apreço pelo sexo com múltiplos parceiros devido à vantagem evolutiva para ambos da competição espermática, o corpo feminino seria mais cauteloso e cuidadoso do que o corpo masculino, pois o investimento parental da fêmea é mais elevado do que o investimento parental do macho. Caso fertilizado, o óvulo da fêmea se desenvolverá no útero da mãe por nove meses, será nutrido por alimentos do corpo materno e, depois do nascimento, “o mamífero bebê (humano ou outro) receberá proporcionalmente ainda mais nutrição, na forma do leite, através dos seios da mãe”, enquanto o pai só terá investido

⁴³ “Quase todos os seres vivos são divididos entre machos e fêmeas, e tal distinção, por sua vez, baseia-se no tipo de célula sexual que eles produzem, se minúsculas e geradas em grande quantidade (espermatozoides) ou grandes e relativamente escassas (ovos)” (Barash; Lipton, 2017, p. 32).

“alguns momentos do seu tempo e um esguicho ou dois de sêmen” (Barash; Lipton, 2017, p. 33-34).

Assim sendo, osaios femininos e a condição de terem poucos óvulos refletem o fato de que as fêmeas são mais criteriosas ao procriar em comparação com os machos. Os machos estariam dispostos a procriar em qualquer época do ano e por meio do emprego indiscriminado do esperma, uma vez que produzem diariamente muitos espermatozoides e investem pouco em termos de cuidado nutricional ou parental com a prole. “O esperma é barato e pode ser substituído prontamente; os ovos são caros e produzidos com dificuldade” e, além disso, enquanto uma ejaculação humana “contém cerca de 250 milhões de espermatozoides”, um único óvulo necessita aguardar aproximadamente um mês para que seja liberado (Barash; Lipton, 2017, p. 33). Nesse mesmo período de um mês em que a mulher terá produzido e oferecido um único óvulo para concepção, o homem terá produzido bilhões de espermatozoides para oferecer às suas parceiras.

Outro argumento biologicista é de que os machos, além do baixo investimento em atos de procriação e criação de filhos, tendem a competir uns com os outros pelo acesso sexual às fêmeas, de modo que são sexualmente ávidos e hostis, quando comparados com as fêmeas:

a seleção natural favorecerá machos que têm sucesso em sua competição com outros machos e que, portanto, são relativamente grandes e agressivos, estão equipados com armas poderosas (caninos, presas, cornos, chifres) e têm uma propensão para o blefe, a fanfarronada e a violência, bem como para se aventurar sexualmente (Barash; Lipton, 2017, p. 35).

Assim sendo, o sexo feminino, por ser mais cauteloso, por ter maior investimento parental e por ser objeto de disputa, acaba por ser mais demandado e valioso em comparação com o sexo masculino. Sob a pressão da árdua competição pelo acesso aos óvulos das fêmeas, a seleção natural teria impelido os machos a “produzir espermatozoides em uma quantidade ainda maior” para, com isso, tentar aumentar as chances de sucesso de procriação (Barash; Lipton, 2017, p. 36).

Outra diferença biológica entre os sexos derivaria dos períodos temporais requeridos para a reprodução. Enquanto a mulher após a concepção precisa de nove meses para a gestação, além dos meses de lactação, a fim de que volte a ser capaz de reproduzir, o homem tem potencial reprodutivo constante:

o que limita o sucesso reprodutivo de um determinado macho deverá ser seu acesso às fêmeas, e não as limitações inerentes à sua anatomia. E, assim, [...] os machos, que fazem um investimento parental relativamente pequeno e têm maior potencial de sucesso reprodutivo, tendem a ser sexualmente ávidos. Isso

não requer em si desvio da monogamia, mas, na realidade, essa avidez sexual pode ser especialmente pronunciada quando se trata de novas parceiras em potencial que, depois de inseminadas, produzirão descendentes submissos ao tipo de recompensa evolutiva que seleciona precisamente esse comportamento. Já um macho rigidamente monógamo [...] tem oportunidades menores de sucesso reprodutivo. O resultado? Da perspectiva do macho, é possível que a monogamia estrita não seja o melhor dos mundos possíveis (Barash; Lipton, 2017, p. 37).

Desse modo, a pressão evolutiva da seleção natural seria contrária à monogamia, pois ter várias relações sexuais com diferentes parceiros representaria um benefício para a reprodução e manutenção da espécie humana. A partir de tais premissas comportamentais e biológicas, Barash e Lipton (2017, p. 41) explicam que o elevado impulso sexual e a baixa discriminação ou seleção pelo homem da parceira reprodutiva, fazem com que os homens sejam os maiores acusados de estupro, os que se envolvem em “parafilias sexuais (‘perversões’)”, os que visitam prostitutas e os que fazem “da pornografia uma das maiores indústrias do mundo”. Haveria um sentido biológico nas ações e nos comportamentos dos homens que os determinaria a buscar interação sexual intensa e variada. Em última instância, os comportamentos sexuais seriam resultantes do fato de os homens produzirem gametas baratos e facilmente substituíveis: “a biologia masculina faz mal à monogamia” (Barash; Lipton, 2017, p. 42). Argumentam, além disso, que a cópula com uma nova mulher, em lugar de uma parceira regular, gera uma quantidade maior de espermatozoides por ejaculação, tal como biólogos teriam observado em testes com animais (Barash; Lipton, 2017, p. 46).

Essa visão naturalista explicaria o suposto dimorfismo dos corpos de homens e de mulheres com base na competição sexual: os machos são maiores que as fêmeas porque a elevada competição entre os machos transmitiu uma vantagem evolutiva aos homens maiores e mais fortes (Barash; Lipton, 2017, p. 47-48). Uma consequência seria o comportamento dos machos de exercer guarda e controle sobre a conduta sexual das parceiras, o que resultaria no ciúme. O exercício do controle e a busca por múltiplas parceiras, no entanto, representa um dilema para os homens, pois, por um lado, procuram proteger suas mulheres de rivais e, por um lado, buscam transar com as mulheres de outros homens:

devido a toda sua lógica, a guarda da parceira nos parece – e aos guardiões machos – uma ironia interessante. Ela não seria necessária se os machos não bordejassem, procurando por CEPs [cópulas extrapar]. Se ninguém bordejasse, ninguém precisaria proteger nada. Além disso, os próprios guardiões, quando não estão em guarda, provavelmente estão fora, bordejando! Na realidade, a principal restrição contra bordejar ainda mais pode perfeitamente ser que, enquanto está fora procurando por CEPs [cópulas extrapar], um macho que bordeja pode ser traído...por outro macho bordejador! (Barash; Lipton, 2017, p. 55).

Diante da dificuldade de explicar o fenômeno, Barash e Lipton (2017, p. 56) sugerem aplicar em estudos futuros a matemática e a teoria dos jogos a fim de explicar o comportamento ciumento e, assim, examinar as interações complexas entre os machos que desejam, ao mesmo tempo, guardar suas fêmeas férteis e copular com as fêmeas férteis de outros machos⁴⁴.

Ainda no que diz respeito ao ciúme, há outros autores que argumentam se tratar de algo natural ao ser humano, ainda que sem o recorte focado no comportamento dos machos, tal como apresentado por Barash e Lipton (2017). Nesse sentido, Renato Noguera (2022, p. 175-176) assevera que:

De acordo com Freud, o ciúme é uma emoção bastante natural ao ser humano, e só não o sentem as pessoas que possuem uma vida mental inconsciente bastante perturbada. Então, ao contrário do que muitos pensam, a ausência total de ciúme não é algo que deve ser considerado totalmente positivo. Pelo contrário, não sentir ciúme em situação alguma indica um transtorno, uma anomalia, sendo, inclusive, bastante negativo. A vida mental inconsciente de quem nega por completo o ciúme é certamente conturbada, e suas ações podem ser tão perigosas quanto as daqueles que se veem atormentados pelo excesso do sentimento.

Conclui, assim, que “o ciúme é algo natural, todos o sentimos, e é importante saber assumi-lo”, sendo que “em uma mente saudável, o ciúme é involuntário, mas a maneira como lidamos com ele é uma escolha” (Noguera, 2022, p. 176). Assim, Renato Noguera (2022, p. 183) indica que não podemos evitar sentir ciúme, por ser natural, mas que podemos escolher como lidar com esse afeto que, “em doses normais, [...] não tem contraindicações”.

A fim de explicar as estratégias humanas de reprodução nesse contexto de competição espermática e ciúme, Barash e Lipton categorizam e hierarquizam os homens entre machos de baixa qualidade e machos de alta qualidade, tendo por critério o porte físico, os recursos materiais de que dispõem, a atratividade e desejo sexual que exercem sobre as fêmeas. Os machos de baixa qualidade “se preocupam mais com a guarda da fêmea que suas contrapartes de alta qualidade”, pois as fêmeas “cujos parceiros são menos desejáveis têm uma propensão maior a procurar” por cópulas extrapar, de modo que os “machos em más condições se esforçam

⁴⁴ Beauvoir (2009, p. 65) identifica entre os estudiosos da fisiologia, “imbuídos da teoria do paralelismo psicofisiológico”, a busca de descrições estáticas que buscam “agrupar observações para concluir se a égua é ou não tão veloz quanto o garanhão, se os chimpanzés machos respondem melhor aos testes intelectuais do que suas companheiras”, a fim de “estabelecer comparações matemáticas entre os organismos masculinos e femininos” de modo a definir “imediatamente suas capacidades funcionais” e uma hierarquia evolutiva que mistura um avago naturalismo com uma ética e uma estética ainda mais vagos.

mais” nos relacionamentos com as fêmeas, enquanto os machos alfa “têm pouca necessidade de consumir tempo e esforço guardando a fêmea e ficam livres” para procurar e ter relações com outras fêmeas (Barash; Lipton, 2017, p. 61). Em síntese, os homens menos atraentes investiriam mais tempo e mais recursos materiais com suas parceiras e suas proles do que os homens mais atraentes.

A competição espermática, por sua vez, é tão importante na visão dos autores que explicaria inclusive a utilidade do pênis como órgão que teria se desenvolvido com as funções de introduzir o esperma na fêmea e “também [...] de remover qualquer depósito anterior de um rival”, o que seria resultado da “ação poderosa da evolução, transmitindo uma vantagem para os machos que são capazes de superar o esperma dos rivais” (Barash; Lipton, 2017, p. 73-74). Nesse sentido, afirmam o seguinte:

Provavelmente não é coincidência que os chimpanzés machos, além de exibirem testículos excepcionalmente grandes (o que lhes permite produzir uma grande quantidade de esperma), também tenham pênis comprido. Um pênis maior quase certamente dá uma vantagem ao esperma de seu dono, uma vez que ele pode ser depositado mais perto da cérvix. Assim, seria especialmente significativo se o esperma de mais de um macho estivesse competindo dentro de uma fêmea, o que, claro, é precisamente o que acontece se a fêmea acasala com vários machos enquanto está ovulando (Barash; Lipton, 2017, p. 128-129).

O comportamento sexual dos homens, como vimos, teria por objetivo superar competidores pela força, ter acesso às mulheres dos outros homens e controlar o acesso de rivais às próprias parceiras e, com isso, aumentar a quantidade de descendentes. E o comportamento das mulheres? O que a seleção natural reservou para o sexo feminino?

Segundo Barash e Lipton (2017), as mulheres estariam destinadas a buscar pela qualidade de suas parcerias sexuais, enquanto os homens buscam pela quantidade. A “biologia da evolução afirmou que as fêmeas são comparativamente tímidas, seletivas e fiéis” em relação aos machos, de modo que, para que haja a cópula, a mulher necessitaria ser “(1) seduzida; (2) coagida, (3) uma co-participante disposta, ou (4) uma iniciadora ativa” (Barash; Lipton, 2017, p. 91). Nesse sentido, o objetivo principal das mulheres seria gerar “uma prole superior” ao copular com vários homens, em especial aqueles de “alta qualidade”, além do objetivo secundário de receber “benefícios materiais para si mesmas e para seus descendentes” (Barash; Lipton, 2017, p. 96).

E que ferramentas utilizariam as fêmeas para escolher os machos de alta qualidade em busca de uma prole superior? Um recurso evolutivo e quantificável de busca pelos bons genes seria a simetria:

meça um número de partes corporais que sejam bilaterais (como pés, mãos, tornozelos, punhos, cotovelos, extensão e largura das orelhas), obtenha um índice composto do grau de simetria (ou assimetria) e veja se a medida resultante se correlaciona com as percepções de atratividade física. Assim acontece: mais simetria equivale a melhor aparência. Não só isso, mas os homens simétricos em geral têm um número relativamente alto de parceiras *sexuais*, então a avaliação das mulheres não é só teórica! As mulheres chegam a relatar mais orgasmos quando fazem sexo com homens simétricos (Barash; Lipton, 2017, p. 121)⁴⁵.

Outro recurso empregado pelas mulheres para se engajarem em relações sexuais com parceiros homens de alta qualidade seria justamente a preferência das demais mulheres com relação àquele homem, o que se denominam “hipótese do filho sexy”, isto é, “as fêmeas podem escolher os machos simplesmente porque outras fêmeas (uma geração depois) provavelmente terão a mesma preferência” com relação aos filhos que aqueles machos “sexys” irão produzir por meio da cópula (Barash; Lipton, 2017, p. 123). No sentido inverso, as fêmeas do presente rejeitam machos cujos filhos serão rejeitados por fêmeas do futuro.

As mulheres também escolheriam parceiros sexuais com o objetivo de obter recursos materiais. “Entre os seres humanos, há uma longa história intercultural de mulheres sendo cortejadas pela exibição de recursos e perdendo o afeto por causa de carência material” e, por outro lado, homens “usando o dinheiro para obter sexo de mulheres”, havendo “uma diferença somente em grau entre a prostituta”, que explicitamente cobra dinheiro, e a mulher que recebe benefícios como refeições, roupa, joias e passeios (Barash; Lipton, 2017, p. 142-143). Trata-se de um escambo em que as mulheres concedem acesso sexual em troca de recursos controlados pelos homens, sendo que o casamento dos seres humanos seria “uma espécie de troca sexual de longa duração, quase uma prostituição às avessas, em que mulheres trocam a fidelidade [...] por recursos, em especial um padrão de vida decente e proteção” (Barash; Lipton, 2017, p. 205).

A seleção natural também teria condicionado as fêmeas a expressar interesse por machos de outros bandos – errantes e recém-chegados –, pois a procriação com homens vindos de grupos distantes evitaria os riscos genéticos da endogamia. A biologia evolutiva explicaria, por sua vez, o interesse das mulheres por homens mais velhos da seguinte maneira: “porque sobreviveram por tanto tempo”, os homens maduros “são obviamente capazes de longevidade e podem portar genes que promovam uma vida mais longa” (Barash; Lipton, 2017, p. 118).

⁴⁵ Os autores sugerem que “parte do fascínio dos homens pelos seios femininos deve-se a que estes órgãos bilaterais e protuberantes dão uma boa oportunidade de avaliar a simetria” (Barash; Lipton, 2017, p. 122).

Além da busca por homens de alta qualidade e da troca direta de sexo por benefícios, as fêmeas também escolheriam como parceiros os machos dispostos a conceder proteção e recursos aos filhotes da referida fêmea, tanto pelo interesse direto da fêmea em resguardar seus filhos, quanto pela avaliação de que aquele homem seria um pai provedor e protetor.

As mulheres, por serem em média fisicamente mais frágeis que os homens, tenderiam a escolher parceiros fortes fisicamente, por serem capazes de protegê-las e de proteger seus filhos, além de afastar outros homens. Os “homens geralmente são maiores que as mulheres, em média de 10% a 15% mais altos e mais pesados⁴⁶”, sendo que “o sexo maior evoluiu para ser maior devido às recompensas associadas com o sucesso na competição com outros membros do mesmo sexo” (Barash; Lipton, 2017, p. 214). Os homens fortes e altos exerceriam, portanto, maior atração e seriam mais demandados:

Várias mulheres estão familiarizadas com a tática de escolher passar a noite com o homem de físico mais imponente em um bar ou boate, e assim conseguir uma espécie de imunidade social para elas...Pelo menos no que diz respeito a serem incomodadas por *outros* homens! (Barash; Lipton, 2017, p. 155).

Haveria, ademais, uma tendência natural de que as cópulas extrapar somente ocorram na ausência de um dos parceiros e de forma rápida e escondida (Barash; Lipton, 2017, p. 215). Entre primatas não humanos, observam que, por um lado, “a fêmea copula muito apressadamente atrás de uma pedra, uma árvore ou um arbusto, enquanto seu consorte está temporariamente distraído ou não tem ciência do que está acontecendo” e, por outro lado, “o macho extrapar costuma cobrir o pênis ereto com a mão, como que para esconder do macho traído a prova” (Barash; Lipton, 2017, p. 163).

E por que todo esse segredo em torno das cópulas com outros parceiros, já que a reprodução com muitos parceiros seria algo biologicamente natural?

No mundo animal, raramente teria sido documentado que o “macho ultrajado” ataque a fêmea e a castigue fisicamente “por sua infidelidade” (Barash; Lipton, 2017, p. 163). Pelo contrário, muitos machos de primatas não humanos, após observarem a parceira copular com outro macho, “rapidamente montam e copulam com a parceira”, o que poderia ser uma indicação de que, na competição espermática, o último macho poderia levar vantagem na

⁴⁶ “Em média, ela é menor do que o homem, menos pesada e seu esqueleto mais frágil, a bacia mais larga, adaptada às funções da gestação e do parto; seu tecido conjuntivo fixa as gorduras e suas formas são mais arredondadas do que as do homem; a atitude geral — morfologia, pele, sistema piloso etc. — é nitidamente diferente nos dois sexos. Sua força muscular é muito menor, mais ou menos dois terços da do homem; sua capacidade respiratória é inferior, os pulmões, a traqueia e a laringe são menores; a diferença da laringe acarreta também a da voz” (Beauvoir, 2009, p. 64).

procriação ou também que os machos ficam excitados ao se darem conta de que uma fêmea copulou e, portanto, deve estar fértil (Barash; Lipton, 2017, p. 67).

A explicação para o segredo em torno das cópulas com outros parceiros residiria no medo da perda da assistência parental. Segundo Barash e Lipton (2017, p. 164), “criar filhos sendo solteiro é difícil, seja entre animais ou seres humanos”, sendo que geralmente “as fêmeas fazem o grosso do investimento parental”, de modo que haveria risco maior de que “as fêmeas sejam abandonadas por seus parceiros e passem a ser mães solteiras do que de os machos passarem a ser pais solteiros”. Asseveram ser “improvável que os machos invistam tempo e energia” para “cuidar dos filhos dos outros”, o que justificaria o sigilo, a rapidez e a furtividade das cópulas extrapar (Barash; Lipton, 2017, p. 164).

Com relação à resistência das fêmeas para com o comportamento não monogâmico dos machos, a razão principal seria devido ao medo do parceiro dedicar “tempo e esforço à prole da amante, dando-lhe benefícios que são deduzidos de sua parceira ‘oficial’ e seus descendentes”, além do risco de “deixar a parceira” caso encontre uma fêmea mais desejável (Barash; Lipton, 2017, p. 178).

Desse modo, concluem que a estratégia ideal para as mulheres seria manter relações sexuais com vários homens “geneticamente promissores e ganhar outros benefícios de indivíduos ricos e de inclinação paternal”, assegurando a competição espermática dissimulada ou “poliandria críptica”, em que mulheres “ludibriam cada homem a pensar que ele é o pai” (Barash; Lipton, 2017, p. 262).

Em síntese, a premissa fundamental da visão de mundo apresentada é de que a seleção natural seria um jogo de soma zero em que se um ganha, o outro perde. Desse modo, a evolução da espécie humana fez com que homens e mulheres desenvolvessem estratégias bélicas para alcançar, ainda que de forma conflituosa, os objetivos finais de sobreviver e se reproduzir.

1.2 Determinismo, conservadorismo e alguns paradoxos

Conforme exposto até agora, a visão naturalista de Barash e Lipton (2017) defende que os comportamentos humanos, inclusive os sentimentos amorosos, derivam de leis da natureza, de processos psicofísicos e de estímulos ou causas biológicas. A premissa é de que a ação humana é explicada em termos de causas, disposições, estados mentais e hábitos que não derivam de um sujeito livre e autônomo, mas sim de um agente que de certa forma se assemelha a um rato de laboratório, ainda que com estados mentais mais complexos do que os dos roedores,

pois seres humanos possuem um cérebro altamente desenvolvido.

No entanto, as leis da natureza, da evolução e da seleção natural seriam as causas profundas que explicariam os comportamentos e os relacionamentos dos seres humanos:

por que o sexo – em especial, talvez, o sexo com uma pessoa nova – é recompensador? A resposta, para biólogos da evolução, é também óbvia: uma coisa é recompensadora se serve aos interesses biológicos dos indivíduos envolvidos. Essas satisfações aproximadas como “recompensa” são a forma evolutiva de conseguir que as criaturas façam certas coisas. Ou, mais precisamente, aqueles que acham essas atividades recompensadoras e que, portanto, se envolvem nelas têm mais descendentes com inclinações semelhantes. Daí, encontramos animais que procuram comida quando estão com fome, descansam quando estão cansados, aquecem-se quando sentem frio...e procuram sexo quando estão excitados (Barash; Lipton, 2017, p. 41-42).

Algumas visões neurocientíficas e das ciências empíricas, que defendem não existir livre arbítrio, foram mobilizadas e empregadas por ideólogos conservadores, a fim de justificar, por exemplo, a superioridade de uma raça, a relação entre tipos de crânio e de formação facial com a índole de criminosos ou a suposta antinaturalidade de práticas homossexuais.

No entanto, as pesquisas biológicas por vezes apresentam desafios para posições e argumentos conservadores. A monogamia constitui excelente exemplo nesse sentido. Torna-se bastante problemático para os conservadores lidar com o fato, por exemplo, de que, segundo a biologia, quanto maior a quantidade e variedade de sêmen em uma mulher, melhor para a humanidade. Além disso, o sexo livre entre múltiplos parceiros (tanto homens quanto mulheres) está longe de ser parte da pauta defendida por autores conservadores.

Outro paradoxo derivado dos argumentos biologicistas indica que “um homem é menos capaz de satisfazer sexualmente muitas mulheres do que uma mulher de satisfazer muitos homens” (Barash; Lipton, 2017, p. 226). Trata-se de uma questão incômoda para visões tradicionais, pois indica que a mulher fértil deveria ter dezenas de parceiros sexuais em um único dia caso queira contribuir para a adequada seleção natural e propagação da espécie humana. Além disso, a mulher seria capaz de reter o sêmen dos homens de forma viável para a reprodução por cerca de três dias, o que faria a competição espermática com acúmulo de quantidades elevadas de sêmen na vagina vantajoso para as mulheres e para a humanidade, do ponto de vista evolutivo.

Barash e Lipton (2017, p. 23) ponderam que “pressões sociais prescrevem que ter múltiplos parceiros sexuais” é sinal de ser um “‘verdadeiro homem’, enquanto ser uma ‘verdadeira mulher’ - isto é, virtuosa - há muito vem sendo equiparado com a fidelidade monógama”, o que indica que nem sempre os argumentos de ordem biológica encaixam

perfeitamente em visões hegemônicas e tradicionais. O celibato, por exemplo, seria um verdadeiro crime contra a natureza humana e o destino da espécie, segundo o biologicismo aqui apresentado.

E o que seria o orgasmo, segundo o ponto de vista da biologia evolutiva? Barash e Lipton (2017, p. 265), ao considerar que a concepção pode ocorrer tanto com como sem o orgasmo feminino, explicam a existência do orgasmo como “sinal interno pelo qual o corpo de uma mulher recompensa seu cérebro por um trabalho bem-feito”, isto é, uma forma de a natureza biológica comunicar “que o parceiro sexual atual é especialmente adequado”.

Alguns argumentos naturalistas, como o que explica o orgasmo, desobjetivizam o ser humano e acabam com a liberdade e com as escolhas deliberadas. Por outro lado, abrem espaço para se questionar a lógica de certas repressões sexuais, em especial contra as mulheres. Barash e Lipton (2017) entendem que o ser humano é somente mais um entre os animais, com comportamento próximo ao dos primatas (chipanzés, gorilas e bonobos), devido à elevada semelhança genética. No entanto, os seres humanos são, por vezes, comparados a ratos de laboratório:

Entre os ratos, os machos acasalam com uma fêmea com a maior rapidez possível depois que ela terminou de copular com outro macho. Entre os primatas não-humanos, os machos rapidamente montam e copulam com uma parceira fêmea que recentemente copulou com outro macho. Isso implica que os machos são sexualmente estimulados por indicações de que uma fêmea copulou recentemente. E isso, por sua vez, não deve causar estranheza: os seres humanos, em especial os homens, também ficam muito excitados com essas indicações. Daí as atrações da pornografia pesada e do voyerismo, que foram atribuídas aos homens que em geral têm um baixo limiar para o estímulo (uma vez que seu investimento em esperma é mínimo) (Barash; Lipton, 2017, p. 67).

O amor não passa de um epifenômeno de origem psicofísica, enquanto o sexo nada mais é do que uma necessidade de reproduzir os próprios genes e de propagar a espécie humana: “o sucesso na reprodução é a moeda fundamental do sucesso evolutivo” (Barash; Lipton, 2017, p. 25). A monogamia, assim sendo, configura uma prática antinatural. E como a sociedade ocidental se tornou monogâmica? Quais os problemas que tal conformação cultural acarreta para a natureza dos seres humanos?

Em primeiro lugar, Barash e Lipton (2017) afirmam que alguns indivíduos são conservadores e, portanto, não gostam de se arriscar na competição e na luta por parceiros: quando encontram alguém, se acomodam a uma vida doméstica monogâmica confortável. Em segundo lugar, afirmam que a monogamia seria resultado do objetivo antinatural da civilização ocidental moderna no sentido de garantir maior “igualdade entre os homens”, uma vez que a

monogamia seria “um grande nivelador reprodutivo (para os homens)” evitando que os ricos, aptos e poderosos fiquem com quase todas as mulheres (Barash; Lipton, 2017, p. 209). Assim, os autores asseveram que:

Até Bill Gates é legalmente obrigado a ser monógamo... [...] embora homens poderosos costumem ser inclinados a procurar por pareamentos adicionais (mesmo que brevemente) e – devido à natureza da psicologia sexual feminina – geralmente sejam capazes de encontrar parceiras dispostas. É fácil, também, imaginar abelhas-rainhas como Elizabeth Taylor, Madonna ou Oprah Winfrey em demanda – e no comando – como mulheres poliândricas...a não ser pelas restrições legais. A questão é que, embora a ideologia social e as restrições legais não possam mudar a natureza humana, elas podem impor, e de fato o fazem, o igualitarismo em várias formas: todos devem ser iguais perante a lei, dignos igualmente da vida, da liberdade e da busca pela felicidade, e tendo o direito – ou preso – à monogamia (Barash; Lipton, 2017, p. 210).

Como o sentido último da existência humana seria o sucesso na reprodução e na manutenção do material genético, competimos todos entre todos e, em especial, os machos competem de forma violenta e agressiva com os outros machos. A civilização teria buscado minimizar tal realidade natural por meio da proteção artificial dos mais fracos e da busca por maior igualdade entre os homens. Como resultado, a sociedade inventou a monogamia.

Outra consequência da premissa da competição natural da vida é no sentido de que não haveria qualquer recompensa e, portanto, qualquer estímulo para criar filhos biológicos de outras pessoas:

Afinal, nunca se ouviu falar, e na verdade é quase inimaginável, de adultos que dispensam cuidados paternos aleatoriamente, sem levar em consideração o relacionamento genético. Tente imaginar uma sociedade – animal ou humana – em que perfeitos estranhos cuidam dos jovens, essencialmente ao acaso. Um arranjo desses nunca foi encontrado em nenhum ser vivo (Barash; Lipton, 2017, p. 77).

Segundo esse paradigma, a única razão para se investir tempo e recursos na criação de filhos seria para propagar o próprio material genético. Como consequência, a reação “natural” ao adultério seria a deserção, o divórcio e a “violência conjugal”, de modo que cerca de “um terço das mortes de cônjuges nos Estados Unidos se deve à infidelidade da mulher⁴⁷” (Barash; Lipton, 2017, p. 90). Concluem, de forma questionável, que “pode ser que alguns dos comportamentos humanos mais repulsivos – maus-tratos conjugais, espancamento de esposas, até homicídio – tenham origem pelo menos em parte em uma propensão biológica” (Barash;

⁴⁷ E, mesmo com esse elevado risco de morte, a infidelidade feminina e a promiscuidade masculina seriam “praticamente universais” segundo Barash e Lipton (2017, p. 90).

Lipton, 2017, p. 268).

Outro paradoxo polêmico derivado da visão naturalista dos autores pode ser encontrado na explicação que apresentam para o estupro ou para o sexo sem consentimento. Segundo Barash e Lipton (2017, p. 87), o estupro é comum entre os animais, inclusive entre os primatas. Com base nesse tipo de comportamento dos animais, afirmam que haveria “um corpo crescente de evidências de que o estupro humano também tende a ser uma tática reprodutiva de prováveis ‘fracassados’” (Barash; Lipton, 2017, p. 88).

E como concebem a escolha individual e a responsabilidade por atos e comportamentos como o estupro?

Essa é uma ladeira difícil e escorregadia, por vários motivos. Primeiro, o livre-arbítrio entre os animais (para não falar das pessoas!) é um tema muito contestado. Os cientistas em geral evitam-no, preferindo lidar com o que os animais realmente *fazem*, em vez de se eles têm ou não alguma opção a esse respeito. Segundo, embora ser vítima de estupro pareça um caso extremo de privação da própria autonomia, pode-se argumentar que todas as decisões que toma um animal – ou uma pessoa, a propósito - são feitas sob coação: se um pássaro canoro macho sai em busca de CEP [cópula extrapar] “porque” ele tem uma tendência genética a se comportar dessa forma (porque o pai dele agia assim, o que contribuiu para ele ser concebido), estaria ele realmente agindo de acordo com a própria vontade? E se uma fêmea de melro copula com um macho vizinho a fim de ter acesso a seu suprimento de comida, ou uma fêmea de andorinha-de-bando faz o mesmo para ter acesso aos genes de um determinado macho, não seria ela também vítima de um tipo de coerção? (Barash; Lipton, 2017, p. 87).

Que espaço haveria para a escolha e a liberdade nessa visão de mundo biologicista? A coerção da natureza impede a responsabilidade e a ética?

Barash e Lipton (2017, p. 280) recuam e respondem, sem desenvolver a argumentação na obra, que o cérebro humano “dá às pessoas a capacidade, talvez única no mundo vivo, de refletir sobre suas inclinações e decidir, se preferir, agir contrariamente a elas”. A nossa humanidade se afirmaria, portanto, por meio da capacidade de dizermos “não” para inclinações biológicas profundas, em especial quando essa negativa se deve ao nosso cérebro, que nos indicaria quando agir conforme à predisposição natural poderia ser problemático para nós ou para os outros. No entanto, os autores não aprofundam a discussão sobre a ética ou a liberdade humana na referida obra. Fica a questão: que subjetividade humana é essa implicada no cérebro que é capaz de dizer não aos impulsos da natureza e às leis da seleção natural?

A seguir, veremos algumas críticas que poderiam ser endereçadas à visão evolucionista apresentada, de modo a ponderar eventuais limites e simplificações dessa leitura biologicista.

1.3 Críticas à visão naturalista e evolucionista da não monogamia

Filósofos como Jean-Paul Sartre, que defenderam de forma radical e expressiva a liberdade e a responsabilidade humana, considerariam extremamente limitado explicar a vontade e a ação como resultantes diretos de fatos fisiológicos ou de estados mentais: “o estado de consciência é um mero ídolo da psicologia positiva” (Sartre, 2005, p. 547). A visão de Barash e Lipton tenderia a menosprezar a deliberação, a reflexão, a escolha, a liberdade e a responsabilidade humanas em prol de leis naturais e processos fisiológicos que explicariam os pensamentos e os comportamentos humanos.

Ainda que fundamentados parcialmente em pesquisas de cunho biológico de meados do século XX, Reich e Alzon (1975) criticam argumentos derivados do evolucionismo cientificista, pois são mobilizados para defender que a poligamia e a promiscuidade sexual seriam formas primitivas de afeto, em comparação com a monogamia como forma civilizada e superior. Essa premissa, no entanto, estaria repleta de preconceitos moralizadores dos próprios pesquisadores que, em última instância, buscariam defender o casamento monogâmico indissolúvel como algo biológico e fruto da lei natural (Reich; Alzon, 1975). Afirmam que, ainda que cegonhas e pombos sejam geralmente usados como exemplo natural de monogamia, esquece-se de que a promiscuidade sexual seria a regra entre os animais⁴⁸.

Reich e Alzon (1975) defendem que a família, o casamento e a monogamia não são fenômenos naturais, mas, sim, instituições sociais. Como exemplo, citam a abolição da monogamia em 1650, na Dieta de Nuremberg, que permitiu que cada homem contraísse matrimônio com até duas mulheres, no contexto histórico do fim da guerra dos 30 anos⁴⁹. A certidão de casamento, portanto, seria mera licença social para legalização das relações sexuais. Para os autores, a expressão de afeto, de amor e de cuidado não deveria depender de registro civil ou qualquer documento oficial compulsório.

No que diz respeito à comparação constante que Barash e Lipton perfazem entre os animais e os seres humanos, em especial os primatas, Engels (2019, p. 52) afirma que:

⁴⁸ Por um lado, o homem é proclamado ser superior. Paradoxalmente, é comparado ao pombo e a cegonha (Reich; Alzon, 1975).

⁴⁹ “Tendo a população da Europa central sido dizimada pela Guerra dos Trinta Anos, a Dieta de Nuremberga promulgou, em 14 de Fevereiro de 1650, um decreto que abolia a monogamia: ‘*Dado que as necessidades do Sacro Império Romano exigem que a população dizimada pela guerra, pela doença e pela fome seja substituída... cada homem fica com o direito, durante os próximos dez anos, de casar com duas mulheres.*’” (Reich; Alzon, 1975, p. 26).

A transição para a humanidade seria simplesmente inexplicável a partir de relações como as que vivem hoje os macacos antropóides; esses macacos dão, antes, a impressão de ramos colaterais extraviados que caminham para sua gradativa extinção e, em todo caso, encontram-se em declínio. Só isso já basta para rejeitar qualquer conclusão tirada do paralelismo entre as formas de família dos macacos e as do humano primitivo. [...] E, de fato, qual é a forma mais antiga e mais original da família que encontramos e que podemos provar inegavelmente na história e ainda hoje estudar aqui e ali? O casamento grupal, a forma em que grupos inteiros de homens e grupos inteiros de mulheres se possuem mutuamente e que deixa pouco espaço para o ciúme.

Sartre (2005, p. 686-687) entende, por sua vez, que a “incessante perseguição da causa, desta regressão ao infinito que se costuma descrever como constitutiva da investigação racional”, acaba por “considerar o homem como sendo analisável e redutível a dados primordiais, a desejos (ou “tendências”) determinados, suportados pelo sujeito tal como as propriedades o são por um objeto”. No entanto, a genética e a fisiologia não seriam capazes de explicar a complexidade da existência humana, em especial a liberdade de escolher-se a si mesmo o tempo todo no mundo. O ser humano é um “absoluto não substancial” capaz de unificar-se no mundo para além de seus modos: “segundo Spinoza, não se deve tentar reconstruir a substância ou seus atributos pela soma de seus modos” (Sartre. 2005, p. 687).

Beauvoir (2009, p. 65), ainda que reconheça diferenças na constituição do corpo biológico de homens e mulheres, “este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra”, de modo que a autora recusa a ideia de que os corpos e a biologia representariam qualquer “destino imutável” para as mulheres. Barash e Lipton (2017) parecem, nesse sentido, definir uma hierarquia dos sexos de modo a explicar, desde nossas origens aos dias atuais, condutas de homens e de mulheres, que legitimariam uma posição subordinada de fêmeas frente a machos, geralmente com base em uma suposta naturalidade biológica e evolucionista.

Pode-se igualmente criticar Barash e Lipton (2017) ao considerarmos que o corpo não é “sexuado” em nenhum sentido significativo antes de sua determinação em um discurso por meio do qual o corpo é investido de uma ideia de sexo natural ou essencial. Segundo Butler (2018), o corpo só ganharia seu significado de corpo sexuado por meio do discurso e em um contexto de relações de poder. A sexualidade seria uma organização historicamente específica do poder, do discurso, dos corpos e da afetividade. Como tal, a sexualidade produz o sexo como um conceito artificial que efetivamente amplia e mascara as relações de poder responsáveis por sua gênese (Butler, 2018, p. 137-138). As supostas constatações biológicas e científicas de Barash e Lipton seriam, portanto, discursos de poder que buscam disciplinar e docilizar os

corpos e os afetos humanos, com uma pretensa base de naturalidade, normalidade e objetividade.

Nesse sentido, criam e definem uma ordem do possível e do real, que encobre interesses ocultos de classe e de privilégios de minorias opressoras:

o possível precisa ser enunciado, decretado por uma instância que cria, determina, julga, institui a ordem do possível, que nunca é factual, natural, ontológica, evidente, ao contrário: o possível é uma categoria política de opressão, uma vez que o âmbito do possível é sempre determinado pelo poder (Vidarte, 2019, p. 101).

Brigitte Vasallo (2022, p. 48), nesse mesmo sentido, afirma que o argumento da naturalidade das ações e das relações humanas “é apenas uma maneira eficiente de tornar invisíveis as estruturas sociais e de poder”, reforçando, assim, o *status quo* e as formas hegemônicas de dominação. Seria necessário desconstruir o desejo, a paixão, os sentimentos e as emoções como algo natural. Em realidade, aquilo que desejamos é ensinado e imposto: aprendemos, por meio de interações sociais e da educação, o que é o amor, o desejo e a paixão. Esse processo social de construção do desejo e das sexualidades monogâmicas ocorre por meio de “decisões muitas vezes inconscientes que tomamos e são dadas pela construção social do que é correto, do que se é obrigado a fazer com esse desejo, do que é incorreto e do que é impossível” (Vasallo, 2022, p. 177).

Ou seja, aprendemos culturalmente o que é o desejo e o que é desejável, bem como o que não devemos desejar. Portanto, o desejo não é algo irresistível e arrebatador que nos atravessa de repente, derivado de nossos instintos naturais e de nossos processos fisiológicos. No entanto, segundo Vasallo (2022, p. 177), basta ir ao cinema para compreender como essa ideia do desejo avassalador e totalizante “se instalou em nós como uma verdade imutável”. A autora conclui que não há dúvida de que sentimos desejo. Contudo, o fato de sentir desejo não significa que o desejo não seja uma construção social. “Também sentimos medo de zumbis ou de nos imaginar em um cemitério à noite e sabemos que esse medo foi construído” (Vasallo, 2022, p. 177-178).

Nesse mesmo sentido, Fernandes (2022, p. 194) assevera que a interpretação do amor e da não monogamia como algo natural deve ser resinificada como parte de um “ideal individualista” e de uma visão de pessoa individual que entende o sexo como expressão de desejos e afetos do “eu”. Segundo Fernandes (2022), o amor somente pode ser compreendido como parte de complexas relações e interações sociais inseridas em contextos históricos localizados.

Para Judith Butler (2018, p. 160) “é a exceção, o estranho, que nos dá a indicação de

como se constitui o mundo corriqueiro e presumido dos significados sexuais”, de modo que “somente a partir de uma posição conscientemente desnaturalizada que podemos ver como a aparência de naturalidade é ela própria constituída”. Nesse sentido, afirma que:

a categoria de sexo não é nem invariável nem natural, mas sim um uso especificamente político da categoria da natureza, o qual serve aos propósitos da sexualidade reprodutora. Em outras palavras, não há razão para dividir os corpos humanos em sexos masculino e feminino, exceto que uma tal divisão é adequada às necessidades econômicas da heterossexualidade, emprestando um lustro naturalista à sua instituição. Consequentemente, não há, para Wittig, distinção entre sexo e gênero; a própria categoria de “sexo” traz marcas de gênero, é politicamente investida, naturalizada mas não natural (Butler, 2018, p. 164).

Moschkovich (2022, p. 20) aponta nessa mesma direção ao asseverar que as discussões de gênero devem ser compreendidas não somente como “uma recusa em escolher ou dizer se algo é determinado pelo corpo ‘biológico’ supostamente puro, ou pela cultura”, mas também “uma recusa aos próprios termos desse jogo” que tenta opor natureza e cultura. O mundo seria inteiramente mediado pela linguagem e pelo simbólico, inclusive na escolha e no uso de termos supostamente neutros e objetivos como macho e fêmea. As ideias de sexuação e de diferença sexual ou genital, portanto, seriam expressão de construções de gênero como parte de um “sistema simbólico”, que recusa a possibilidade de uma “natureza pura, desidentificada ou abstraída da linguagem” (Moschkovich, 2022, p. 25).

Por sua vez, a afirmação de Barash e Lipton de que a monogamia poderia expressar alguma forma de garantia social para com o cuidado dos filhos é criticada por Geni Núñez (2023, p. 82), pois “a monogamia não tem garantido um melhor cuidado para as crianças humanas, da mesma forma que os modos coletivos de cuidado não são, necessariamente, exemplos de descuido”. Acrescenta que, nesse particular, nos povos indígenas e quilombolas, em que as crianças são cuidadas por toda a comunidade, haveria melhor distribuição do trabalho e menor precarização derivada do abandono paterno e da sobrecarga materna (Núñez, 2023, p. 82).

Noguera (2022, p. 44), por sua vez, entende que, ainda que controversas e reducionistas, as visões das ciências naturais “indicam que há algo no amor que depende menos da nossa razão do que imaginávamos”, de modo que, para além de “um ideal romântico, há também um corpo – e seus naturais instintos – cujo funcionamento às vezes ignoramos”. Desse modo o amor possuiria também “uma faceta animal, determinada por um instinto de sobrevivência”, que permitiria criar os descendentes, “manter a espécie viva, fazer com que seus envolvidos tenham um compromisso maior com a vida e, consequentemente, que as comunidades estejam mais

protegidas” (Noguera, 2022, p. 47).

Segundo Noguera (p. 48-49) o amor, por um lado, não seria simplesmente “um engodo da biologia”, mas haveria algo no amor que seria “inerente à nossa natureza e está presente em todos nós”. Por outro lado, o amor “vive em potência dentro de cada um”, ainda que não seja “fruto só de nossos planejamentos e pretensões”, uma vez que é preciso levar em consideração o papel da cultura sobre o amor (Noguera, 2022, p. 49).

Conforme apresentado, Barash e Lipton representam uma concepção biologicista do mundo que entende os afetos em termos de processos psicofísicos de ordem empírica, determinados pela genética e pela evolução biológica. Tal leitura do amor coloca a não monogamia em uma posição complexa e paradoxal, pois seria uma prática natural, mas moralmente inferior à monogamia.

Ainda que não tenha fundamento biológico, Barash e Lipton (2017, p. 159-160) defendem a monogamia e o casamento, pois asseveram que a relação entre divórcio e infidelidade é direta – a infidelidade é a maior causa citada como motivo de divórcio – e avaliam que um “indivíduo bem casado” somente é adúltero quando há “certa vulnerabilidade no par”, isto é, quando “algo está errado” ou há “problemas no casamento”. Ou seja, os autores atribuem valor positivo ao casamento monogâmico. Por um lado, defendem a naturalidade biológica da não monogamia, mas, por outro lado, apresentam o juízo moral de que o bom e o correto para relacionamentos humanos seria o casamento monogâmico.

Complementam, nesse sentido, que ainda que a monogamia não seja natural na espécie humana, “parece ser moralmente correta, pois seria ‘um laço perfeito, um compromisso meio a meio em que os machos desfrutam igual peso’”, isto é, “uma situação de recompensa mútua” (Barash e Lipton, 2017, p. 159-160). Traçam a seguinte analogia: não é natural para o ser humano viver bem e com saúde por muitos anos, tal como não é natural a monogamia. No entanto, na sociedade contemporânea pode-se viver muito tempo a mais do que provavelmente viveríamos em estado de natureza. Acrescentam que parcerias monogâmicas são atrativas na idade adulta “depois que os peitos caem, a próstata se enfraquece e as dentaduras passam a ser obrigatórias” (Barash; Lipton, 2017, p. 287). Desse modo, mesmo que a monogamia seja uma imposição social antinatural, seria uma forma de relacionamento benéfica para o ser humano por favorecer o desenvolvimento civilizacional:

Nenhum outro padrão conjugal – poliginia, poliandria, casamento em grupo, casamento “aberto” – provou-se de melhor funcionamento. Todavia, a monogamia não funciona perfeitamente, e em toda a história as pessoas têm se deliciado e se atormentado, revigorado e agonizado, pela monogamia e os desvios dela. Na balança, talvez a monogamia seja como a descrição de

Winston Churchill da democracia: o pior sistema possível, a não ser quando consideramos as alternativas (Barash; Lipton, 2017, p. 284).

Apresentamos no presente capítulo uma concepção biologicista e evolutiva da não monogamia com alguns de seus problemas, em especial devido ao determinismo da visão biológica, em que pouco ou nenhum espaço é deixado para a liberdade do sujeito. Por fim, foram apresentadas críticas, problemas e alguns paradoxos do pensamento que Barash e Lipton expresso em *O Mito da Monogamia* acarreta para as discussões da ética dos amores livres.

No capítulo seguinte, apresentaremos algumas das visões políticas sobre a não monogamia, que entendem que nosso comportamento não é determinado por uma natureza biológica, mas, sim, por estruturas sociais e por regimes de poder.

CAPÍTULO 2 Algumas visões políticas sobre a não monogamia

Enquanto no capítulo anterior discutimos uma visão sobre o sexo, o amor e a monogamia à luz da biologia e das ciências empíricas, partiremos para a apresentação e discussão de visões sobre o amor e o sistema monogâmico que denominaremos políticas. São perspectivas críticas às ordens hegemônicas e aos sistemas de dominação social, entre os quais a monogamia e o patriarcado estão inseridos. Nesse contexto, as não monogamias emergem como alternativas de resistência e luta, em busca de uma possível emancipação e transformação dos afetos humanos.

2.1 As críticas ao sistema monogâmico

Em geral, as visões aqui denominadas “políticas” recorrem à tradição do pensamento crítico (Kant, Hegel, Marx, teoria crítica da Escola de Frankfurt, Foucault e feminismo), à sociologia e à história, a fim de compreender como o amor monogâmico e heterossexual é fruto de uma construção social historicamente localizada, que reproduz um sistema de exploração e dominação. Desse modo, o amor é compreendido com base em fundamentos e em premissas ideológicas derivadas de um contexto de colonialismo, patriarcado e capitalismo. Enquanto no sistema capitalista teríamos a exploração por parte dos detentores dos meios de produção para com os operários e as classes menos privilegiadas, na família monogâmica, por sua vez, o homem seria o burguês, enquanto a mulher representaria o proletário.

Em *A Origem da Família, do Estado e da Propriedade Privada*, a monogamia é apresentada por Friedrich Engels como resultante do processo histórico de conformação da civilização contemporânea, após períodos de “selvageria” e de “barbárie”. Com relação às origens da família monogâmica na Atenas da Grécia antiga, o autor assevera o seguinte:

As meninas aprendiam apenas a fiar, a tecer e a costurar, quando muito a ler e a escrever alguma coisa. Elas viviam praticamente trancafiadas e andavam em público somente em companhia de outras mulheres. Habitavam um cômodo isolado da casa, situado no andar superior ou nos fundos, cujo acesso não era fácil para os homens, principalmente os estranhos; ali elas se recolhiam quando havia visita masculina. As mulheres não saíam a não ser em companhia de uma escrava; em casa, eram mantidas sob vigilância rigorosa; Aristófanes fala de cães molossos para intimidar os adúlteros e, para vigiar as mulheres [...]. Em Eurípides, a mulher é chamada de *oikurema*, coisa destinada a prover a casa (o

gênero da palavra é neutro), e, excetuando a atividade de procriação, para os atenienses ela não passava da principal serva doméstica. O homem tinha seus exercícios de ginástica, seus negócios públicos, dos quais a mulher estava excluída; além disso, muitas vezes tinha ainda escravas à disposição e, nos tempos áureos de Atenas, uma prostituição ampla e no mínimo favorecida pelo Estado. Foi exatamente com base nessa prostituição que se desenvolveram os únicos caracteres femininos gregos que, por seu espírito e bom gosto artístico, se destacaram [...]. Porém, apesar de toda clausura e vigilância, as mulheres gregas tinham ocasiões de sobra para enganar seus esposos. Estes, que se teriam envergonhado de dar qualquer demonstração de amor pelas esposas, divertiam-se com todo tipo de folguedos amorosos com heteras; mas o aviltamento das mulheres se voltou contra os próprios homens, aviltando-os também, a ponto de se afundarem na atividade repulsiva da pederastia [...]. Essa foi a origem da monogamia, na medida em que conseguimos acompanhá-la no povo mais civilizado e mais desenvolvido da Antiguidade (Engels, 2019, p. 83-84).

A monogamia, portanto, foi resultado de condições econômicas e sociais históricas que expressavam a “vitória da propriedade privada”, o domínio dos homens, e a busca de garantir a legitimidade dos filhos, que “estavam destinados a ser herdeiros” (Engels, 2019, p. 84). Acrescenta o seguinte sobre o surgimento do casamento:

Assim, o casamento monogâmico de modo algum entra na história como a reconciliação entre homem e mulher, muito menos como sua forma suprema. Pelo contrário. Ele entra em cena como a subjugação de um sexo pelo outro, como proclamação de um conflito entre os sexos, desconhecido em toda a história pregressa. [...] E hoje posso acrescentar: o primeiro antagonismo de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre homem e mulher no casamento monogâmico, e a primeira opressão de classe coincide com a do sexo feminino pelo sexo masculino (Engels, 2019, p. 84-85).

Ao estudar os relacionamentos afetivos em perspectiva histórica, Engels (2019, p. 91) afirma que as classes são fator explicativo fundamental, pois enquanto o casamento burguês “descamba para a mais crassa prostituição – às vezes das duas partes, mas mais comumente da mulher”, uma vez que “só se diferencia das cortesãs habituais por não alugar seu corpo por empreitada como a trabalhadora assalariada, mas por vendê-lo de uma vez por todas como escrava”; o casamento proletário, “seja oficialmente autorizado ou não”, seria o único lugar em que “o amor sexual só se torna e só pode se tornar regra”. Explica que a lógica da monogamia tradicional burguesa não se aplica às relações afetivas do proletariado, pois:

foram eliminados todos os fundamentos da monogamia clássica. Está ausente a propriedade, para cuja preservação e transmissão por herança foram criadas a monogamia e a dominação masculina, e, em consequência, está ausente também toda a motivação para impor a dominação masculina. E não só: faltam

também os meios; o direito burguês, que protege essa dominação, existe somente para quem tem posses e para sua interação com os proletários; isso custa dinheiro e, em virtude da pobreza, não se aplica à relação entre o trabalhador e sua mulher (Engels, 2019, p. 91).

Assim sendo, assevera que “a família do proletário não é mais a família monogâmica em sentido estrito, mesmo que haja da parte de ambos o amor mais apaixonado e a fidelidade mais firme” (Engels, 2019, p. 92). Prescreve que com a “iminente revolução social” que transformará os meios de produção em “propriedade social”, as causas econômicas da monogamia, isto é, a preocupação com obtenção de filhos legítimo e a transmissão da herança, irão desaparecer no socialismo (Engels, 2019, p. 96). Com base nessa previsão, o autor marxista nos coloca o seguinte questionamento:

Ora, dado que a monogamia surgiu por causas econômicas, será que ela desaparecerá quando essas causas desaparecerem? Com uma boa dose de razão, podemos responder: ela não só não desaparecerá, como só então se realizará plenamente. Pois, com a transformação dos meios de produção em propriedade social, desaparecerá também o trabalho assalariado, o proletariado e, portanto, a necessidade de que certa quantidade – estatisticamente calculável – de mulheres se entregue por dinheiro. A prostituição desaparecerá e a monogamia, em vez de sucumbir, finalmente se tornará realidade também para os homens. [...] Desse modo, acabará o temor das “consequências”, que hoje é o fator social mais importante – tanto moral como econômico – que impede uma moça de se entregar sem ressalvas ao homem que ama. Não seria isso motivo suficiente para o surgimento gradativo de uma relação sexual mais desinibida e, desse modo, também de uma opinião pública menos severa a respeito da honra virginal e da desonra da mulher? [...] Nesse ponto, entra em ação um novo fator, que, na época em que surgiu a monogamia, existia, quando muito, embrionariamente: o amor sexual individual (Engels, 2019, p. 96-97).

E o que seria esse amor sexual individual? Em primeiro lugar, diferencia-se do amor sexual (*eros*) dos antigos gregos, pois depende da reciprocidade dos amantes, de modo que a mulher estaria “em pé de igualdade com o homem, ao passo que, no caso do *eros* antigo, nem sempre ela é consultada” (Engels, 2019, p. 98). Em segundo lugar, o amor sexual individual é intenso e possui elevada duração, de modo que a separação entre os amantes seria um enorme infortúnio. Por fim, a relação sexual passa a ser avaliada como moralmente correta não com base na monogamia ou no matrimônio, “mas se teve origem no amor correspondido ou não” (Engels, 2019, p. 98). A consequência do amor sexual no bojo do advento da sociedade socialista seria, portanto, o seguinte:

Ora, dado que o amor sexual é exclusivo por natureza – embora hoje em dia

essa exclusividade só se realize plenamente na mulher –, o casamento fundado no amor sexual é, por natureza, monogâmico. [...] Ora, se ainda forem suprimidas as considerações econômicas, em virtude das quais as mulheres aceitam a costumeira infidelidade dos homens – por preocupação com sua existência e sobretudo com o futuro dos descendentes –, a igualdade alcançada pela mulher terá, como mostram todas as experiências realizadas até agora, um efeito infinitamente maior no sentido de tornar os homens realmente monogâmicos do que no sentido de tornar as mulheres poliândricas. [...] Se apenas o casamento fundado no amor for moral, então também será apenas nele que persistirá o amor (Engels, 2019, p. 103-104).

No posfácio à edição brasileira de *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Marília Moschkovich (2018, p. 229) assevera que tanto o feminismo quanto a não monogamia devem a Engels e ao marxismo “boa parte de suas possibilidades de questionamento”, em especial no sentido de “pensar a Monogamia (enquanto estrutura, em maiúscula) e a não-monogamia (enquanto prática de resistência, em minúscula)” como indissociável “de uma crítica estrutural anticapitalista anarquista, comunista ou socialista”. Sobre a não monogamia contemporânea, afirma que:

esses grupos se opõem politicamente, no campo da não-monogamia, àqueles que preferem manter a estrutura intacta e acreditar que se trata apenas de escolhas individuais, feitas com base em sentimentos espontâneos, ainda que com contornos culturais. Diante dessas novas e necessárias sínteses, podemos afirmar que se trata de uma luta (tanto no caso do feminismo quanto no caso da não-monogamia e do movimento LGBT⁵⁰) que tensiona e transforma relações sociais rumo a uma construção revolucionária (Moschkovich, 2019, p. 229).

Geni Núñez (2023, p. 41) pondera, nesse mesmo sentido, que vivemos em um sistema econômico em que a “instituição familiar é uma das únicas nas quais o trabalho de limpeza, de cuidado das crianças, de feitura de alimentos não é remunerado às mulheres, que devem fazê-lo ‘por amor’”, de modo que o sistema capitalista é sustentado pela sobrecarga e a exploração do trabalho das mulheres. Conforme avaliação da autora, o amor pode configurar a expressão de dominação e de poder patriarcal com uma roupagem romântica de amor verdadeiro. A

⁵⁰ Pesquisas de campo de Antonio Pilão (2017, p. 101-102) sobre a eventual presença da pauta não monogâmica em grupos de discussão da internet indicam que, “diferentemente do movimento feminista cujas formulações recentes sobre relacionamentos não-monogâmicos são mais diversificadas e profundas, nos grupos virtuais LGBT por mim pesquisados trata-se de uma discussão marginal que apenas ganha maior destaque em grupos de bissexuais e de transgêneros”. O que uniria todas as militâncias virtuais investigadas, inclusive a não monogâmica, seria a percepção da “condição masculina como opressora *a priori*”, reconhecendo os “homens cis como os grandes responsáveis pelos males que assolam as relações afetivas e sexuais”, tendo por resultado a “condição problemática da cismasculinidade”, de modo que “relacionar-se com eles e construir uma militância a seu lado parecem se tornar grandes desafios” (Pilão, 2017, p. 134).

monogamia, nessa perspectiva, é fruto de um sistema hegemônico de exploração e de subjugação, em que a exclusividade no relacionamento expressa relações de propriedade e de controle de corpos.

Assim, alguns autores da não monogamia política mobilizam e desenvolvem conceitos de contexto social, cultura, norma, linguagem, poder, estrutura, ideologia e construção histórica para explicar o sistema capitalista patriarcal em que o amor está inserido para, então, refletir sobre possibilidades de desconstrução e deslocamento dos regimes e das normas de opressão monogâmica.

O sistema patriarcal ocidental eurocêntrico reafirmaria a razão e a ciência como expressões de ideias e de pensamentos objetivos e superiores. Haveria, assim, uma ciência e uma técnica que pretendem, sob um discurso de suposta neutralidade e objetividade, conformar regimes de verdade sobre as emoções e os sentimentos humanos, em geral, e sobre o amor e o sexo, em particular. De acordo com Fernandes (2022, p. 35-36):

as emoções são tratadas como se fossem parte da subjetividade do indivíduo, em que somente ele teria ou sentiria certas emoções, que são reduzidas a opiniões e valores particulares. Nessa perspectiva, as emoções são do “eu” de uma maneira que os pensamentos não são, em razão de os pensamentos serem objetivos, enquanto os sentimentos são subjetivos, não são completamente comunicáveis e são exclusivamente do sujeito. Desse modo, as emoções representam privacidade ou inviolabilidade individual. Entende-se que elas não podem ser verdadeiras ou absolutamente conhecidas, exceto por meio da autorrevelação, isto é, através de uma decisão por parte do indivíduo que experimenta a emoção de comunicá-la.

Fernandes (2022, p. 37) critica qualquer tentativa psicológica ou biológica de explicar as emoções, pois seriam expressão de uma “etnopsicologia euroamericana” que entende que, ainda que possa haver sentimentos que afetem indivíduos, a expressão e a manifestação das emoções humanas seria regulada por normas sociais definidas em contextos histórico-culturais. O amor deveria ser, portanto, compreendido como uma construção cultural e, jamais, como expressão natural e íntima de sentimentos ou de emoções:

as emoções não são transferíveis de um indivíduo ou de um grupo ao outro, em termos substancialistas, muito menos estão dispostas em processos fisiológicos, incrustadas no interior do corpo humano. Na verdade, as emoções são relações, isso porque elas se transformam de acordo com o público e o contexto. As emoções se inserem, portanto, em uma gama de ritualidades e se opõem, a todo tempo, às tentativas de encaixes engessados biologizantes, que as descrevem independentemente dos sujeitos sociais. Portanto, as emoções, em geral, devem ser compreendidas como tributárias das relações sociais e do contexto cultural

em que emergem (Fernandes, 2022, p. 50).

E como poderíamos caracterizar as formas de relacionamento humano? Haveria, segundo Vasallo (2022, p. 84), uma “abundância relacional” no mundo contemporâneo em que “todos os amores são substituíveis”, em que “as pessoas com maior êxito social se envolvem com outras iguais”, ou seja, um sistema mercadológico que conecta beleza com beleza e glamour com glamour. Nesse contexto, o relacionamento amoroso seria parte de um sistema efêmero e “objetificante”, que fabrica e reproduz amores em série: um “supermercado dos afetos” em que se compra um novo amor como alguém que “compra outra euforia pelos próximos cinco anos” (Vasallo, 2022, p. 173).

No que diz respeito às formas de relacionamento, segundo a autora, a diferenciação entre monogamia e poligamia derivaria de um pensamento evolucionista e racista de base biológica, ou seja, de uma suposta “linha evolutiva da barbárie à civilização que pressupõe que ‘o Ocidente’ está na vanguarda da civilização, enquanto o restante do mundo está a caminho dessa mesma civilização, que é a única e a melhor” (Vasallo, 2022, p. 95). Essa visão evolucionista entende que o passado humano poligâmico seria um tempo de promiscuidade sexual, onde estaria localizada a superada poligamia de nossos ancestrais. Haveria a ideia de que a monogamia seria mais evoluída, mais civilizada e mais justa do que a poligamia, de modo que o progresso humano seria no sentido de emular a monogamia de sociedades colonialistas eurocentradas para o restante das sociedades humanas. O tabu do incesto teria sido a fonte e o gatilho dessa suposta evolução, “uma vez que levou os homens a reprimir seus desejos sexuais descontrolados” e a estabelecer a família monogâmica como “o único tipo de família civilizada” (Vasallo, 2022, p. 95-96).

Vasallo (2022, p. 96-97) critica as abordagens que colocam ênfase no número de pessoas envolvidas nos relacionamentos, sem compreender como os vínculos são estruturados interna e externamente: “se são duas pessoas, é monogamia; se são mais, é poligamia”. Ademais, problematiza as visões que geralmente entendem que os relacionamentos múltiplos são geralmente de um homem com várias mulheres, tendo sido necessário inclusive criar neologismos como poliandria (uma mulher casada com vários homens) e poliginia (um homem casado com várias mulheres).

Segundo pondera Núñez (2023, p. 61), “em alguns contextos, a poligamia é uma monogamia com mais gente, ou seja, mantém a mesma estrutura de poder centralizada no homem cis, a mesma coerção dos corpos das mulheres”. A poligamia aqui problematizada, seja

como poliandria, seja como poliginia, parte do pressuposto de que somente um indivíduo poderia ter vários parceiros. Distingue-se, portanto, da ideia de uniões consensuais entre múltiplas pessoas, em que o gênero dos envolvidos pouco importa, e em que não há um eixo central fundamentado em um indivíduo, isto é, um homem e várias mulheres ou uma mulher e vários homens.

Além das críticas à diferenciação entre monogamia e poligamia, visões políticas sobre as não monogamias tendem a ser refratárias ao amor romântico. Entendem que esse tipo de amor é resultado de uma estrutura social opressora, que produz e reproduz o “amor-chapação”, idealizado e operado por meio de um “maquinário de construção de significados pop”, que pode ser identificado em músicas, filmes, romances e peças de teatro “como a máxima expressão de felicidade terrena” (Vasallo, 2022, p. 171).

Segundo Vasallo (2022, p. 169), o amor romântico nos ensina a conceber “amores como quem sobe num foguete em direção à Lua sem nem sequer usar roupa de astronauta”, pois se, ao cruzarmos com uma pessoa, gostarmos dela e formos correspondidos, temos imediatamente o amor à primeira vista: “3, 2, 1, ignição”. Seria o que a autora denomina *New Relationship Energy* (NRE) ou Energia da Nova Relação. Conforme Vasallo (2022, p. 170), a NRE é uma energia que não deve ser administrada, mas, sim, problematizada “urgentemente, porque é a armadilha básica do amor romântico”, uma vez que “essa euforia do começo da relação está destinada a criar um apego emocional que é muito difícil de desmontar” e que, inclusive, seria responsável por muitos feminicídios⁵¹.

Fernandes (2022, p. 15), por sua vez, entende que “o amor, como outros sentimentos, tem um caráter situacional”, de modo que “as maneiras pelas quais os sujeitos se posicionam em uma relação partem de certos ‘códigos’, situando-os e posicionando-os em um contexto histórico particular”. Sendo assim, o amor deve ser compreendido como uma representação social, uma emoção de ordem contextual, “e não como uma dimensão intrínseca ao eu” (Fernandes, 2022, p. 15).

O amor não teria, portanto, uma essência, uma natureza ou uma característica substancial eterna. Cada localização ou cada manifestação do amor obedeceria a particularidades históricas e culturais, que transcendem a subjetividade e a individualidade. O

⁵¹ Núñez (2023, p. 95) observa que os feminicídios são fruto tanto do amor monogâmico derivado de uma estrutura machista em que a posse e controle da mulher é fundamental, mas também são fruto do que denomina “heterocisnorma”, pois, segundo a autora, “não vemos homens homossexuais, por exemplo, sendo os autores principais dessa violência, mas os heterossexuais”.

amor seria, portanto, significado e atravessado por relações sociais, culturais e de poder, isto é, não existiria um amor “fora das interações sociais e do acaso da vida cotidiana” (Fernandes, 2022, p. 15).

O desejo e a atração sexual, por sua vez, também são compreendidos por alguns autores do pensamento crítico como resultado de construções sociais. Para Brigitte Vasallo (2022, p. 110), por exemplo, a construção do desejo “se liga por completo a certos padrões de beleza” que são oriundos de centros de poder e dominação, além de ser expressão do consumismo capitalista em que a estética do belo se torna um produto a ser vendido no mercado dos afetos.

Por outro lado, os regimes de poder operam o apagamento e o desaparecimento do sexo recreativo, do sexo litúrgico, bem como de práticas homossexuais, em grupo ou em público. São naturalizadas regras sociais que valorizam e incentivam a genitalidade, a privacidade e a utilidade para a reprodução e o consumo e, por consequência, outros desejos sexuais são desacreditados e associados à culpa, à vergonha, à patologia, ao anormal e ao nojo.

Nesse sentido, o desejo sexual, entendido como construção social e ideológica, estaria condicionado por normas e regras de poder que advogam um suposto sentido de naturalidade e de reprodução biológica, que pode ser constatado na busca por parceiros ou parceiras com suposta beleza estética:

A sexualidade deve ser a única atividade humana tão estranhamente vinculada a qualidades que nada têm a ver com ela. Se queremos comer bem, buscamos alguém que saiba cozinhar; se queremos dançar bem, procuramos alguém que saiba dançar. No entanto, para ter relações sexuais, buscamos alguém considerado belo de acordo com os cânones do momento. A essa atração condicionada pela beleza chamamos de desejo, e ele tem menos a ver com sexo do que com sua função reprodutora. Além disso, atribuem-se de forma inconsciente qualidades morais positivas à pessoa considerada socialmente bela (Vasallo, 2022, p. 110).

Segundo a autora, a ideia de que o sexo é mais interessante com alguém novo derivaria igualmente de uma norma social opressora: “esses relatos de primeiras noites espetaculares são mais condicionados pelo cinema do que pelo corpo” (Vasallo, 2022, p. 174). Por outro lado, o tédio sexual nos relacionamentos de longo prazo estaria baseado em outra premissa ideológica, que erroneamente explica a sexualidade em termos de descarga fisiológica procriadora:

Se o sexo é uma experiência em busca de prazer, você pode experimentar muito mais e expandir ainda mais os limites dessa experiência em um contexto de confiança e conhecimento recíproco, no qual pode realmente se entregar ao prazer. Se ficamos entediadas, é porque a emoção máxima do

sexo é a inquietação da novidade. Confundimos essa inquietação com prazer por tê-lo visto ser penalizado por séculos. Nós o substituímos por uma dor de barriga. Chamamos de “borboletas no estômago” (Vasallo, 2022, p. 174).

Núñez (2023, p. 56) problematiza a centralidade do sexo para as relações amorosas: “Não são também relações amorosas outras tantas que podemos ter sem essa centralidade sexual e romântica?” Ou seja, a autora questiona por que, em geral, apenas as relações com vínculo sexual são consideradas como relações amorosas? As relações de amizade e de amor seriam artificialmente diferenciadas em torno da presença ou da ausência do ato sexual e do erotismo. Núñez defende que o amor necessitaria ser resinificado a partir da desconstrução dessa importância socialmente atribuída ao sexo.

Tal como as emoções e o amor, a monogamia também deve ser repensada. Trata-se de um sistema de poder e de opressão relacional, mas que não está limitado às relações sexuais e afetivas, pois a monogamia seria um sistema “que atravessa todas as nossas construções e articulações grupais”, tendo como “principais características: essencialização identitária, hierarquia do núcleo reprodutor dessa identidade (unida no modelo eurocêntrico contemporâneo por meio da mitificação romântica), exclusão e confrontação como formas autodefinitórias” (Vasallo, 2022, p. 127).

Segundo Núñez (2023, p. 81), a monogamia não é inata nem natural, mas, sim, forma de “elaboração e construção psicossocial, situada em um tempo e um espaço”, isto é, uma “construção geopolítica, amparada por uma série de instituições e regimes sociais.” Nessa mesma direção, Fernandes (2022, p. 14) afirma que “a colonização implicou, em quase todo o globo, a alteração de milênios de conhecimento sobre a sexualidade, que foi sendo, gradualmente, substituído pela noção de desrespeito, pelo pudor excessivo, pelas proibições e pelo preconceito”. Desse modo, o casamento monogâmico assumiu uma legitimidade e uma suposta decência, fundamentando a família burguesa. No entanto, o casamento monogâmico expressaria a dominação econômica e ideológica de homens brancos heterossexuais. Desse modo, acrescenta Fernandes (2022, p. 14-15) que:

Só recentemente, nas sociedades ocidentais, ocorreu a vinculação entre amor, sexo e conjugalidade, em que o casamento deixou de ser um problema patrimonial e passou a ser olhado como um provável corolário do amor erótico ou sexual em uma versão romântica, tendo como incumbência-mor a lógica de fidelidade, entendida como exclusividade afetiva e sexual entre homens e mulheres, cuja premissa básica é a atração sexual e o amor/desejo mútuo entre os enamorados. Neste formato de relação, os parceiros são escolhidos por meio de anseios individuais e procura-se concretizar a relação em um arranjo

monogâmico. Quer dizer, concebe-se a monogamia e o amor como sinônimos.

De acordo com Fernandes (2022, p. 42), o casamento monogâmico é “uma instituição na qual um homem e uma mulher decidem por consentimento mútuo — o que é novo historicamente — fundar uma família baseada na razão do amor e não na paixão sexual”. Assim sendo, quem ama de verdade não deveria sentir atração sexual, desejo ou amor por mais ninguém. O casamento monogâmico adota um percurso afetivo clássico e padronizado, que pode ser assim resumido:

depois de se apaixonar, namora-se, noiva-se e, por fim, estabelece-se o pacto monogâmico central, que é o casamento, a instituição que sela e comprova, verdadeiramente, o amor entre os enamorados. Essa instituição pressupõe a obrigatoriedade de fidelidade e eternidade que, quando combinadas, produzem a noção normativa de exclusividade afetivo-sexual (Fernandes, 2022, p. 44).

Somos ensinados que a monogamia é normal e natural – ainda que biólogos evolucionistas questionem a naturalidade da monogamia, como vimos no capítulo anterior. Desse modo, o casamento heterossexual monogâmico assume a posição hegemônica de única forma de relacionamento afetivo moralmente correto e psicologicamente saudável:

O ideal da monogamia para toda a vida como a meta a ser alcançada nos relacionamentos está tão arraigado na nossa cultura que é praticamente invisível: nós operamos dentro desse molde sem sequer nos perguntarmos se realmente acreditamos nele. Ele está sob nossos pés o tempo todo; é a base de nossas premissas, valores, desejos, mitos e expectativas (Hardy; Easton, 2019, p. 21).

De acordo com Brigitte Vasallo (2022, p. 18), a monogamia pode ser compreendida como “um sistema de controle de afetos marcado pelo neoliberalismo”. Nesse sentido, assevera que:

A monogamia não é uma prática: é um sistema, uma forma de pensamento. É uma superestrutura que determina aquilo que chamamos de ‘vida privada’, as práticas sexo-afetivas, as relações amorosas. O sistema monogâmico dita quando, como, para quem e de que maneira amar e desejar, assim como quais circunstâncias são motivo para sentir tristeza, em quais deveríamos sentir raiva, o que nos machuca e o que não nos machuca. O sistema monogâmico é uma engrenagem que distribui privilégios a partir dos vínculos afetivos e um sistema de organização desses vínculos. [...] O sistema monogâmico fomenta uma estrutura hierárquica que coloca no topo da escala os laços reprodutivos – o casal heterossexual, [...] seguido pela consanguineidade e, em terceiro, por vínculos afetivos não consanguíneos (Vasallo, 2022, p. 38).

Na visão de Brigitte Vasallo (2022, p. 56), o imaginário monogâmico vende a promessa de que “se você ama de verdade (...), não vai querer mais ninguém: a exclusividade se torna uma marca de autenticidade”. Desse modo, na monogamia, desejar alguém novo necessariamente implicaria ou deixar de desejar a quem se desejava anteriormente ou, pelo menos, moderar e diminuir esse desejo anterior:

ter vários relacionamentos simultâneos, ou desejar várias pessoas, é algo extremamente penalizado por todo esse imaginário que, imediatamente, aplica a essas relações as ideias de abuso, descuido, indiferença, falta de amor, negligência e banalidade. Na prática, infelizmente, em inúmeras ocasiões é verdade: a multiplicidade implica abuso, descuido, indiferença, falta de amor, negligência e banalidade. Porém, isso não é uma consequência da multiplicidade, mas da maneira como nela nos situamos, como a usamos em favor do capitalismo sanguíneo dos afetos. No entanto, não precisa necessariamente ser assim, nem sempre é (Vasallo, 2022, p. 57).

Ou seja, Vasallo (2022, p. 206) pondera que relações não monogâmicas também podem gerar falta de cuidado com o outro: “o hedonismo não monogâmico é pensado exclusivamente na primeira pessoa: uma busca por prazer estritamente pessoal e intransferível”. Porém, os afetos não monogâmicos podem subverter a lógica estrutural do capitalismo. Nesse sentido, a autora propõe repensar e dar novo significado à fidelidade⁵², a fim de abandonar a noção de adultério e compreender fidelidade como lealdade nos vínculos amorosos, ou seja, como compromisso “de agir e de pensar sobre necessidades comuns [...] e com relação a uma série de compromissos acordados ou tácitos relativos ao cuidado à proteção mútua e recíproca” (Vasallo, 2022, p. 59). O pensamento ideológico monogâmico conforma, portanto, um núcleo de exploração que inventa diferenças naturais e pactos de fidelidade, que devem ser desconstruídos pelo pensamento crítico.

Vasallo (2022, p. 128) estabelece, ademais, uma aproximação entre o sistema binário sexo-gênero e a monogamia, uma vez que a construção de papéis de masculinidade e de feminilidade produz confrontação entre os sexos e, ao mesmo tempo, a busca compulsória da reprodução monogâmica. Segundo Fernandes (2022, p. 53), o gênero seria “uma repetição estilizada de performances, precedidas por um script histórico e culturalmente situado, pelo qual diferentes atores sociais atuam”. Ou seja, o gênero é uma construção política, responsável

⁵² Segundo Geni Núñez (2023, p. 40), “as palavras fidelidade, respeito e confiança são rapidamente preenchidas pelos valores monogâmicos, uma vez que não se questiona que possa haver fidelidade para além da exclusividade sexual.”

pela gestão de corpos, de modo que tentativas de fundamentar o gênero em bases naturais ou anatômicas precisam ser criticadas e desconstruídas. Defende, assim, ser preciso “desestabilizar a concepção comum e exclusiva de que gênero é natural, desarticulando-o do sexo biológico, e afirmar que essa diferença física é constitutiva da construção de gênero, não existindo corpo de mulheres e corpo de homens” (Fernandes, 2022, p. 53).

Acrescenta Fernandes (2022, p. 57) que a “noção de amor ocidental deve ser entendida como circunscrita às relações de gênero”, uma vez que “a maneira pela qual este sentimento é tratado em nosso universo leva a mulher, em maior grau, a sustentar relações abusivas, deixando-as expostas a constrangimentos de todo tipo”, além de violências derivadas das construções das figuras de masculino e feminino, com papéis sociais de virilidade e de passividade, que acabam por culminar na naturalização de abusos em nome de um suposto amor.

Segundo Marília Moschkovich (2022, p. 13), o “conceito de gênero foi elaborado na teoria feminista a partir da metade da década de 1970” e causou dificuldades para que os movimentos políticos pudessem operar uma separação analítica entre os elementos multidimensionais que conformam a estrutura do gênero. Assevera, nesse sentido, que:

não existe essa separação entre o “corpo biológico” e a “cultura”. O conceito de gênero veio para dizer não existe essa separação porque quando olhamos o corpo, sendo seres humanos, o olhamos sempre mediados pelo universo do simbólico. Não existe uma visão “pura” da realidade que não seja mediada pela linguagem – que é a ferramenta central da dimensão simbólica –, nem mesmo (e talvez principalmente) a ciência. [...] Necessariamente nossa compreensão do mundo será mediada por estruturas simbólicas (Moschkovich, 2022, p. 19).

A autora descreve como a matriz heterossexual do sistema simbólico de gênero opera em três dimensões: 1) a classificação genital, em que uma pessoa autorizada visualmente classifica, por ocasião do nascimento, as genitálias humanas de forma binária entre pênis-escroto ou vulva-vagina; 2) a imposição de identidades e expressões de gênero, em que se exige que a pessoa classificada pela genitália como vulva-vagina se comporte conforme a identidade de gênero mulher, em um sistema de cisnormatividade em que somente homem e mulher são admitidos como identidades possíveis; e 3) a circunscrição do desejo e das práticas sexuais, em que masculino e feminino devem desejar um ao outro e manter relações sexuais somente um com o outro (Moschkovich, 2022). A autora tece a seguinte comparação: a monogamia é a norma que “determina que só é possível estar com uma pessoa por vez, ao passo que a Matriz Heterossexual só admite que cada pessoa tenha um único gênero”, sendo a pessoa bissexual

uma impossibilidade, uma negativa e uma recusa tanto para o sistema monogâmico como para a matriz heterossexual (Moschkovich, 2022, p. 48-49). Conclui que “o sujeito revolucionário do gênero” – e poderíamos também talvez dizer da não monogamia – “é a travesti ou pessoa não-binária, também bissexual⁵³” (Moschkovich, 2022, p. 56).

Reich e Alzon (1975, p. 19-20) também criticam as desigualdades de gênero nos relacionamentos amorosos. Atribuem à dependência econômica da mulher o fato de as relações sexuais entre casados serem muito diferentes quando comparadas às relações entre duas pessoas livres e independentes. Acrescentam que, mesmo para a mulher economicamente independente, a ruptura de uma relação amorosa duradoura é um enorme problema, por causa da opinião pública, do direito institucionalizado e do julgamento de terceiros, além do que a opinião pública é mais severa com a mulher que se envolve em relações extraconjugais do que com o homem (Reich; Alzon, 1975, p. 22).

Haveria, ademais, uma crença majoritária e dominante de que a mulher deveria manter relações sexuais apenas com um homem, ser uma boa mãe monogâmica e, por fim, ser tolerante caso seu parceiro seja infiel. A mulher que mantém relações sexuais com mais de um homem ao mesmo tempo “simplesmente não se acomoda ao esquema ideológico da nossa sociedade” e, assim, rejeita a premissa de que “o homem tem o direito de ser infiel, a mulher não” (Reich; Alzon, 1975, p. 38).

Isso faz com que a ideia de promiscuidade sexual, por exemplo, seja por vezes entendida como virtude, mérito ou conquista para os homens e vício moralmente repudiado para as mulheres. Nesse sentido, Hardy e Easton (2019, p. 10) afirmam que:

Na maior parte do mundo, “promíscua” é uma palavra altamente ofensiva para descrever uma mulher cuja sexualidade é voraz, indiscriminada e infame. É interessante notar que os termos análogos, “garanhão” ou “pegador”, usados para descrever homens altamente sexuais, são em geral usados para indicar aprovação e inveja. Se fazemos perguntas a respeito da moral de um homem, provavelmente escutaremos sobre sua honestidade, lealdade, integridade e princípios elevados. Se o assunto é a moral de uma mulher, é mais provável recebermos informações sobre sua vida sexual. Para nós, isso é um problema.

⁵³ Em sua pesquisa de campo, Pilão (2017, p. 100) observa que “[a] incitação no meio não-monogâmico à bissexualidade parece sofrer menor resistência das mulheres, cuja prática é vista apenas como um ‘adereço’ da identidade de gênero, talvez até ressaltada positivamente, como um aprimoramento de sua condição feminina. Para os homens, a bissexualidade mesmo sendo estimulada, apresenta um caráter ambíguo e contraditório, de modo a representar o risco de rompimento com a identidade de gênero masculina”. Conclui, nesse sentido, que “[n]o caso masculino, a bissexualidade - apesar de também ser idealizada - representa um risco maior de perda da identidade de gênero, o que parece ser temido por alguns pesquisados. É possível afirmar que é menor o ‘temor da perda’ da identidade de gênero entre as mulheres, assim como é maior o desejo de que isso ocorra” (Pilão, 2017, p. 101).

Então, temos orgulho em reivindicar a palavra “promíscua” como um termo de aprovação, até mesmo de afeto. Para nós, promíscua é uma pessoa de qualquer gênero que celebra sua sexualidade de acordo com a proposta radical de que sexo é bom e que é benéfico sentir prazer.

Simone de Beauvoir (2009), defende a ideia de que a pessoa nasce com um sexo, isto é, nasce sexuada, de modo que ser sexuado e ser humano são condições coextensivas e simultâneas. O sexo, portanto, seria um atributo analítico do humano, pois não há ser humano que não seja sexuado⁵⁴. No entanto, o sexo não causaria necessariamente o gênero⁵⁵. Tampouco o gênero pode ser entendido como simples expressão ou reflexo do sexo. Assim, o sexo seria um fato, mas o gênero, por sua vez, seria algo adquirido. Enquanto o sexo não pode ser mudado, o gênero seria uma construção cultural variável do sexo: “uma miríade de possibilidades abertas de significados culturais ocasionados pelo corpo sexuado” (Butler, 2018, p. 163).

Judith Butler (2018, p. 107), por sua vez, discorda dessa ideia de Beauvoir de que haja um sexo como fato. A autora questiona, por exemplo, que os prazeres residam no pênis, na vagina e nos seios, pois “tais descrições correspondem a um corpo que já foi construído ou naturalizado como portador de traços específicos de gênero”. Sendo assim, algumas partes do corpo tornam-se focos de prazer por corresponderem a um ideal normativo de um corpo: “os prazeres são determinados pela estrutura melancólica do gênero pela qual alguns órgãos são amortecidos para o prazer e outros, vivificados” (Butler, 2018, p. 107-108). Nesse sentido, a filósofa questiona o seguinte:

Existe um corpo “físico” anterior ao corpo percebido? Questão de resposta impossível. Não só a junção de atributos sob a categoria do sexo é suspeita, mas também o é a própria discriminação das “características”. O fato de o pênis, de a vagina, de os seios e assim por diante serem denominados partes sexuais corresponde tanto a uma restrição do corpo erógeno a essas partes quanto a uma fragmentação do corpo como um todo (Butler, 2018, p. 166-167).

Assim sendo, o amor monogâmico hegemônico é criticado por seu foco na anatomia genital como fonte do desejo. Tal sistema de dominação consolida ideologias que são internalizadas como naturais ou como fatos. Deste modo, o sistema monogâmico internaliza a

⁵⁴ “Todo mundo concorda que há fêmeas na espécie humana; constituem hoje, como outrora, mais ou menos a metade da humanidade” (Beauvoir, 2009, p. 13).

⁵⁵ “[A]s ciências biológicas e sociais não acreditam mais na existência de entidades imutavelmente fixadas, que definiriam determinadas características como as da mulher, do judeu ou do negro; consideram o comportamento como uma reação secundária a uma *situação*” (Beauvoir, 2009, p. 14).

opressão e horizontaliza a hostilidade, conforme descrevem Hardy e Easton (2019, p. 68):

Quando nos julgamos pelos valores culturais impostos por uma força externa; quando as mulheres acreditam que devem ser pequenas e quietas; quando os gays acreditam que sua escolha sexual é uma neurose; ou quando acreditamos que seríamos pessoas melhores se fôssemos capazes de estar num relacionamento monogâmico, isso se caracteriza como opressão internalizada. Quando direcionamos esses julgamentos injustos a outras pessoas como nós, quando julgamos nossos amigos como muito vulgares ou muito livres, isso é chamado de hostilidade horizontal.

Desse modo, o amor monogâmico romântico internalizado nas sociedades contemporâneas, seja heterossexual, seja homossexual, precisa ser criticado e repensado:

Por ser originário de sociedades cristãs, sua concepção levou em consideração a relação entre um homem e uma mulher cisgêneros e heterossexuais. E, dentro dela, cada gênero ocupa papéis determinados. Não surpreendentemente, esses papéis trazem suas cargas históricas. Homens com carreira e autonomia financeira costumam ser retratados de maneira mais atrativa. Mulheres com quadris mais largos e aspecto jovial encarnam o ideal de fertilidade. Nesse sentido, é correto afirmar que ainda somos assombrados pela noção de que o amor romântico continua a visar ao acúmulo de patrimônio e à procriação. Entretanto, com a revolução sexual e os movimentos LGBTQI+ do século XX, isso veio se transformando. O ideário romântico passou a agregar também o afeto entre pessoas do mesmo sexo. Porém, manteve-se como uma relação baseada na monogamia, na qual um indivíduo se une com sua alma gêmea, que o completa (Noguera, 2022, p. 119-120).

Segundo Vasallo (2022, p. 76), o controle da sexualidade e dos corpos no sistema monogâmico ocorre por meio de métodos de propaganda e controle ideológico “que classificam como ‘boas’, ‘morais’, ‘saudáveis’ ou ‘naturais’ algumas práticas sexuais que restringem o próprio desejo ou a prática de outras possibilidades dentro mesmo do núcleo reprodutor privilegiado.” Neste mesmo diapasão, Núñez (2023, p. 59) critica a monogamia como expressão e fundamento de regimes de exclusão e de reforço do binarismo sexual:

Na bifobia, são comuns discursos como “você tem que escolher apenas um gênero” ou “decida se quer mulher ou homem!”, que partem dessa mesma mononormatividade⁵⁶ da monogamia, que, por sua vez, apaga outras possibilidades de existência que vão além do binário homem/mulher. É também daí que surge a imposição de escolha por rosa ou azul no gênero, nunca ambos em concomitância, potencialmente. Na mídia, vemos que, quando uma pessoa famosa se afirma bissexual e está em uma relação

⁵⁶ “A crença cultural de que a monogamia é normal e que todas as outras escolhas são definidas em relação à monogamia” (Hardy; Easton, 2020, p. 372).

monogâmica, rapidamente surgem comentários como “então significa que ele/a trai o/a companheiro/a!”.

Conclui-se que o “amor romântico monogâmico acabou por dominar o mundo ocidental porque corrobora com um projeto capitalista de acúmulo de capital e ampliação de patrimônio” (Noguera, 2022, p. 125). Esse sistema impositivo e opressor, no entanto, cria margens, que fazem parte do próprio sistema, mas que são capazes de criticar e resistir. As margens são povoadas por vidas dissidentes, que não conseguiram se adaptar plenamente ao sistema, isto é, à suposta normalidade. As margens confirmam e, ao mesmo tempo, confrontam o normal da normalidade.

As visões políticas sobre o amor aqui apresentadas aportam uma carga de pessimismo e peso existencial. As duras críticas contra o amor, em especial o amor monogâmico romântico, indicam a necessidade de repensar ilusões e ideologias conformadas por processos históricos e sistemas de dominação e de exclusão que atravessam a vida. Discursos de poder internalizam e escondem práticas de opressão, em particular no que diz respeito às relações afetivas monogâmicas. E quais seriam as propostas das visões políticas em relação ao amor na não monogamia?

A seguir, apresentaremos algumas das pautas de desconstrução e deslocamento do regime monogâmico de poder.

2.2 Crítica e resistência das não monogamias políticas

Conforme visto anteriormente, a monogamia deve ser compreendida e criticada por representar uma estrutura de poder e de dominação social. Diferentemente do determinismo naturalista e evolucionista apresentado no capítulo anterior, que busca explicar o mundo em termos de leis da natureza, os autores críticos compreendem as práticas sexuais e os relacionamentos afetivos com base em discursos, estruturas, sistemas e regimes de poder. Enquanto Barash e Lipton (2017) defendiam a suposta naturalidade da não monogamia, as visões políticas criticam qualquer pretensão de naturalidade nas formas humanas de relacionamento. E quais seriam as possibilidades de resistir às estruturas de dominação?

Por um lado, Judith Butler (2018, p. 179) afirma ser uma “fantasia impossível” a completa transcendência do poder. Por mais que os agentes se engajem em performances disruptivas e desconstrutivas, em problematizações e resistências, o poder voltará a se

reorganizar e a operar sob uma nova roupagem dominadora. Assim, serão recriadas práticas de exclusão e de opressão, em um novo formato de dominação. Nesse contexto, regimes de poder perpassam os corpos biológicos, as ideias e as práticas humanas.

Nos atravessamentos do poder político há a intersecção de processos biológicos e ideológicos, quem expressam o biopoder. Segundo Brigitte Vasallo (2022, p. 72), a biopolítica “não funciona apontando pistolas na testa ou impondo proibições quanto ao tipo de música”, mas “cada uma de nós exerce essa função inconscientemente e sem necessidade de nos sentirmos obrigadas”, de modo que esse seria o segredo do grande sucesso do biopoder.

Segundo Antonio Gramsci, a dominação é a imposição pela força. Entretanto, ainda mais interessante é a hegemonia. Essa consiste na imposição da agenda da classe dominante por meio de algo parecido ao que Foucault chamou de biopolítica. Não usa a força, mas todo um maquinário, como o sistema educacional, a instituição religiosa e os meios de comunicação, para convencer as classes dominadas de que essa forma de existência é natural e a única (Vasallo, 2022, p. 131).

A hegemonia seria um pacto entre as posições de poder dominante e aquelas que ocupam lugares subalternos. Esse pacto seria responsável por uma hegemonia temporária e por dinâmicas de consenso “que não fazem desaparecer as desigualdades, mas as tornam invisíveis, adiam sua resolução” (Vasallo, 2022, p. 133-134). As hegemonias, portanto, ao adiar a resolução das diferenças e das transformações sociais profundas, acabam por criar núcleos identitários de poder e de dominação, tais como o casal heterossexual, o homem cisgênero e o casal monogâmico. Assim, o conflito social é postergado em prol da pacificação hegemônica traduzida em termos de biopoder e de controle de corpos dóceis e submissos:

A participação dessa hegemonia é o que permite que tais estruturas de dominação sigam em marcha, o que faz com que a servidão seja voluntária, como diria Étienne de La Boétie. Isso impede muitas vezes que nos rebelemos mesmo diante de nosso próprio massacre. Ou, ainda, nos impede de entender o massacre como nosso. O sonho de participar dessa hegemonia, dessa promessa de desaparecimento das desigualdades, vem reforçado pelos mitos do amor romântico no caso do casal contemporâneo (Vasallo, 2022, p. 134).

Há pouco espaço de transformação profunda de hegemonias ou de regimes de poder quando nos colocamos em arranjos de servidão voluntária. Nossas lutas são capazes de gerar pequenas modificações, que logo serão transmutadas em novos arranjos hegemônicos de dominação e de exclusão derivados do biopoder e da biopolítica. No entanto, haveria um papel de resistência crítica a ser levado a cabo. Coletivamente, seria possível traçar as origens e as

genealogias das formas de opressão, a fim de melhor compreendê-las e criticá-las. É preciso permanecer em um lugar de crítica constante, pois a estrutura de biopoder é opressora, privilegia grupos dominantes e, frente às resistências, irá se reorganizar e reconstituir formas de opressão. Tais estruturas atravessam toda a vida humana, inclusive o amor e o sexo.

Michel Foucault (2014), no primeiro volume de sua *História da Sexualidade*, desenvolveu o conceito de dispositivo da sexualidade como a produção de formas legítimas e ilegítimas de exercício da sexualidade, de controle dos corpos, dos prazeres e das práticas sexuais. Segundo Vasallo (2022, p. 71), ainda que Foucault tenha dedicado “pouco espaço às mulheres”, o filósofo francês teria sido fundamental para a crítica e a desconstrução da sexualidade dominante e hegemônica. Acrescenta, contudo, que ainda “não tivemos um Foucault que rastreasse a monogamia como sistema, focasse a atenção nos processos que levaram o núcleo reprodutivo ao centro da vida social como a única forma possível de relação e como forma superior de vínculo”, o que indicaria a falta de filósofos que tenham se debruçado sobre a não monogamia, tal como Foucault se dedicou à genealogia da sexualidade (Vasallo, 2022, p. 101).

A fim de que uma genealogia do sistema monogâmico possa ser concebida, seria preciso partir de duas premissas básicas: 1) a monogamia como sistema, não como prática; 2) o tempo como constelação, não como linha:

a monogamia é um sistema de hierarquização que promove relações reprodutivas, a primeira premissa refere-se ao sexo não procriativo, e a segunda versa sobre a existência de comunidades articuladas por laços não sanguíneos e, portanto, não transmissores de herança genética nem de capital social. O primeiro fio se pergunta: em quais momentos históricos houve formas socialmente aceitas de práticas sexuais não reprodutivas? Em quais momentos essas práticas foram penalizadas? Quais condições históricas existem em tempos de repressão? O segundo fio se questiona sobre a existência de comunidades não sanguíneas que funcionem como núcleos da vida: ou seja, “famílias” sem vínculos sanguíneos e sem a reprodução como objetivo. Existiram essas comunidades? Quando e quais condições de vida levaram à sua existência? Quando foram penalizadas essas comunidades? (Vasallo, 2022, p. 102-103).

A genealogia do sistema monogâmico não deveria criar “a falsa sensação de que sempre houve gays, lésbicas e pessoas trans em todo o mundo, uma ideia não só incorreta, como problemática, na medida em que é colonial”, uma vez que o surgimento de termos como “heterossexual” e “homossexual” teria sido “resultado de uma classificação médica e da construção de uma normalidade e de uma anormalidade” (Vasallo, 2022, p. 105-106).

Ao tratar da construção do movimento bissexual, Moschkovich (2022, p. 11-12) aponta, por exemplo, para a necessidade de um pensamento crítico desestabilizador e subversivo que possa “desmanualizar” nossa visão sobre sexualidade, sobre gênero e, em última instância, sobre o mundo em que vivemos”. A genealogia da não monogamia seria uma proposta de “desmanualização” das formas de relacionamento, em geral, e do amor romântico tradicional, em particular.

Evidenciaria, nesse sentido, como o amor romântico – supostamente natural e espontâneo – deriva de um “sistema invisível no qual o jogo do amor é jogado” (Vasallo, 2022, p. 31-32). A monogamia, portanto, “organiza as relações em grupos identitários, hierárquicos e em confronto, por meio de estruturas binárias com polos reciprocamente excludentes” (Vasallo, 2022, p. 50). Assim sendo, a autora afirma que estamos inseridos em uma biopolítica dos afetos reforçada pela monogamia, que busca garantir a exclusividade sexual e, desta forma, as hierarquias, a parentalidade, a filiação e a confrontação.

A exclusividade sexual e afetiva está, por conseguinte, inscrita em uma “forma de pensamento hierárquica, em que a aspiração máxima é pertencer à elite, às cúpulas” (Vasallo, 2022, p. 51). Observa-se no sistema de exclusividade monogâmico uma mercantilização dos corpos e dos afetos, pois:

exclusivas são as coisas mais caras (quanto mais caras, mais exclusivas), as mais escassas (e, na lógica do mercado, são mais caras por serem as mais escassas). Exclusividade refere-se ao “eu sim” e “você não”. Inclusive ao “eu sim” porque “você não”. Eu estou porque você não está: meu lugar exclui você automaticamente (Vasallo, 2022, p. 52).

No sistema monogâmico, quando alguém está ao alcance de todo mundo ou de qualquer um, deixa de ter valor. A exclusividade nos afetos estaria, desse modo, associada às ideias de supremacia, poder, valor e competitividade, sendo que a competição seria “o mecanismo básico de todos os processos e estruturas que ocorrem no mundo capitalista” (Vasallo, 2022, p. 54-55).

Segundo Hardy e Easton (2019, p. 44), na monogamia tradicional, a prevalência da crença na “economia da escassez” prescreve que “nossa capacidade para o amor, a intimidade e a conexão são finitas, que nunca há o suficiente para todo mundo e que, se você dá algo a uma pessoa, precisa tirar algo de outra”, de modo que, por haver “uma quantidade limitada de amor no mundo”, nós necessariamente “temos que lutar para conseguir algo, às vezes em competição acirrada”, o que resultaria em atitudes “possessivas em relação a pessoas, coisas e ideias”.

Essa realidade competitiva dos afetos produz uma estrutura social piramidal e

hierárquica, em que uma ampla base compete entre si, “gerando perturbações, ruídos, disputa, mas trata-se de um confronto na horizontal, nunca afetando o próprio funcionamento da estrutura, a própria existência da estrutura” (Vasallo, 2022, p. 55). E o que pode ser articulado frente a essa estrutura monogâmica?

Para além da genealogia do sistema monogâmico, Brigitte Vasallo (2022) propõe, ademais, a construção de um ativismo afetivo com o objetivo de desativar o sistema monogâmico, como parte de um projeto de resistência, revolução, dissidência e luta política. Vasallo (2022, p. 73) assevera ser preciso articular a resistência ao sistema monogâmico por meio de alianças políticas de movimentos não monogâmicos e por meio da luta, da militância e da crítica, tendo por objetivo desconstruir a monogamia e desmontar o sistema piramidal de dominação afetiva:

É inútil reivindicar um topo mais amplo para incluir mais amores; enquanto houver uma pirâmide, o resultado será monogâmico. Com duas, cinco ou vinte pessoas envolvidas. Por outro lado, é inútil pretender desconstruir a monogamia sem dismantelar a competição em todos os âmbitos. Devemos mudar o paradigma relacional em sua totalidade, porque a maneira como nos situamos em algumas relações treina nosso corpo para reproduzir constantemente essas mesmas sensações em situações semelhantes. Não é possível competir no local de trabalho e ser colaborativo no âmbito amoroso: o corpo não nos deixa, o sistema não nos permite entrar e sair sem mais nem menos. É necessário dismantelá-lo, cancelar o pacto com o sistema. Caso contrário, nos gabaremos quanto quisermos por não termos ciúme, por não nos sentirmos ameaçadas nem termos qualquer problema com as amantes de nossas amantes (meta-amores), mas será apenas isso, ilusões arrogantes e momentâneas possivelmente ligadas à nossa posição (também momentânea) de poder (Vasallo, 2022, p. 68).

E como implementar, em nossa prática cotidiana, essa transformação do paradigma relacional monogâmico? A autora propõe, em primeiro lugar, o fortalecimento das redes afetivas como formas de destruir a hierarquia, a exclusão e o confronto que sustentam o sistema piramidal monogâmico. Vasallo (2022, p. 203) defende, ademais, o “terror poliamoroso” como “um autêntico movimento terrorista” com a finalidade de fazer do “nosso corpo e de nossos afetos uma ameaça aos próprios fundamentos das relações capitalistas, do sistema sexo-gênero monogâmico, dos privilégios raciais e de classe”. Segundo Vasallo (2022, p. 204), o “terrorismo poliamoroso” teria as seguintes premissas:

Se mexem com uma, mexem com todas.
Se caluniam uma, caluniam todas.
Se enganam uma, enganam todas.

Se mentem para uma, mentem para todas.
Se abandonam uma, abandonam todas.

Conforme o exposto, a visão política sobre o amor não monogâmico endereça profundas críticas ao amor. Defende a desconstrução e o deslocamento de estruturas de dominação, por meio da crítica e da resistência pensadas coletivamente. A luta proposta contra a monogamia, contudo, parece não estar relacionada à construção de um mundo de harmonia, paz, amores livres e deleites não monogâmicos. Trata-se, pelo contrário, de um movimento de crítica permanente do biopoder e de seus atravessamentos. Haveria certa analogia com lutas e resistências no âmbito de estudos críticos contemporâneos que problematizaram o sexo e o gênero:

Do mesmo modo que abrimos o leque do sistema binário sexo-gênero a partir de obras de teóricas como Gayle Rubin, precisamos abrir o leque do desejo dentro do sistema monogâmico. Antes de entender as etapas do sistema binário sexo-gênero, a questão funcionava da seguinte maneira: detectava-se um feto sem pênis (porque o pênis define sua existência ou sua ausência) e, assim, toda a vida sexo-afetiva dessa pessoa estaria determinada, desde as cores preferidas até o acasalamento com uma pessoa com pênis e a reprodução. Ao abrir o leque do sistema binário sexo-gênero, já compreendemos que o binarismo sexual é em si uma construção, que existem vários passos que são tomados como um fato, como inevitáveis, e que qualquer movimento em algum deles gera um desvio social, uma esquisitice que deve ser corrigida. De fato, proponho que aquilo que até agora chamávamos de sistema sexo-gênero deva ser renomeado como sistema sexo-gênero monogâmico (Vasallo, 2022, p. 176-177).

Há alguns autores que, ainda que possam compartilhar certas críticas políticas contra a monogamia, nutrem maior esperança com relação às possibilidades de reconstrução e refundação dos afetos amorosos não monogâmicos, por vezes como expressão de um trabalho artístico ou artesanal.

Nesse sentido, Noguera (2022, p. 188) assevera que “o amor é uma arte político-afetiva”, ou seja, “amar é um ato político, e, como todo fazer político, o amor enfrenta desafios”. Os atos políticos são geralmente coletivos e sociais, distintos das ações éticas de cunho pessoal. Noguera (2022, p. 193) entende que amar seria um fenômeno político, pois envolve elementos da arte da política, tais como o poder, a negociação e a gestão de espaços comuns. Pergunta o filósofo: “Onde entra o amor? Ora, o amor envolve o poder de fazer a gestão da admiração, do desejo e das inseguranças que rondam os afetos que compõem um relacionamento” (Noguera, 2022, p. 193).

Fernandes (2022, p. 15), por sua vez, defende que o amor, a monogamia, a fidelidade, os ciúmes e a exclusividade devem ser compreendidos “como uma gramática cultural, extremamente contextual e situada nas visões de mundo das sociedades ocidentais modernas”, ou seja, como manifestações de padrões culturais e de “processos de aprendizagem que são resultados de fatores históricos”. Nesse sentido, indica haver um embate entre dois modelos possíveis de concepção das sociedades humanas:

Holismo pode ser compreendido como a valorização do todo sobre as partes, em que as dimensões do meio social se expressam no indivíduo, certificando seu pertencimento e um lugar. São universos nos quais os valores dos grupos são superiores aos interesses privados e pessoais. Numa “sociedade holista”, as pessoas estão ligadas por algo externo a elas, esquecem-se de si próprias e os valores repousam na sociedade como um todo. Já num universo simbólico individualista, o indivíduo é o valor central, é o fim último, um bem supremo e a totalidade deve ser modificada para se adequar aos anseios individuais (Fernandes, 2022, p. 40).

O amor necessita, segundo Fernandes (2022, p. 49), ser desmistificado “como algo mágico, de ordem sobrenatural”, pois os sentimentos e as emoções seriam nada mais que construções culturais e simbólicas “com reflexos sociais e políticos”, ou seja, “não são naturais ou espontâneos”:

Por isso, em palestras e conversas, ao ser questionado sobre o que é o amor, respondo que essa não é a pergunta mais correta a ser feita, sugiro a formulação de outra indagação: “O amor é?”. Essa sugestão se justifica na impossibilidade de delimitar e fundamentar o amor como “coisa”, com algum lugar determinado e comum à natureza humana. Então, tenho dúvidas quando vejo certas proposições que buscam definir o que é o amor como um sentimento dado a priori, parte constitutiva de uma essência humana.

E como se manifesta esse amor concebido como construção cultural? De acordo com Fernandes (2022, p. 50), “as sociedades levam os indivíduos a expressarem obrigatoriamente os seus sentimentos, sendo os sentimentos explorados dentro das tramas/dinâmicas sociais presentes na sociedade”. Desse modo, os afetos manifestam-se de acordo com uma gramática do grupo social em que os indivíduos estão inseridos, isto é, em contextos de cultos, rituais, usos do vocabulário e construção e reconhecimento de valores.

Prossegue Fernandes (2022, p. 80) com o argumento de que, nas sociedades contemporâneas, o amor é entendido, em uma perspectiva neoliberal, como expressão de intimismo, ou seja, o amor está fundamentado na vontade e no esforço individual. As interpretações neoliberais do amor estariam intermediadas por uma linguagem terapêutica

típica das “ciências psi” e por manuais de comunicação relacional, em que haveria tratamento do amor fundamentado no consumo e na busca de racionalização. Em contraposição, o estudo das práticas sociais e culturais indica que devemos compreender os sentimentos amorosos no âmbito do coletivo, pois seriam os contextos e as regras dos grupos sociais que explicariam os sentimentos e as emoções humanas.

Assim sendo, Fernandes (2022, p. 83) critica as análises tradicionais sobre o amor que abordam as emoções como fenômenos universais, “a partir da experiência de mundo euroamericano”, com “uma postura eurocêntrica e hegemônica que, falando de transformações de uma localização particular, tratam-nas como globais”. São leituras do amor com base em um universalismo abstrato que pretenderiam, a partir de uma visão de um local em particular, alcançar uma projeção universal e global sobre todos os contextos sociais (Fernandes, 2022, p. 83). Tais visões universalistas representariam a vitória da modernidade “euroamericana” por sobre todas as demais culturas e sociedades, o que justificaria a narrativa evolucionista e teleológica, em que a sociedade da euroamérica representaria a “linha de chegada da história a ser atingida pelas outras sociedades” (Fernandes, 2022, p. 84).

Seria preciso, segundo o autor, criticar o colonialismo do amor monogâmico universal e promover ações e pensamentos decoloniais, a fim de dissolver “bases epistemológicas centradas na Europa e nos EUA”, de modo a “considerar as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternizados pelos traços cotidianos do colonialismo, estando mais aberto a histórias locais e aos diversos contextos de produção epistemológica de onde se produzem as resistências” (Fernandes, 2022, p. 84-85). Ou seja, o amor precisa ser criticado, problematizado e compreendido tendo em conta as “nuances raciais, geográficas, econômicas e socioculturais que envolvem a intimidade e as dinâmicas afetivas” e indicam as marcas e os resquícios cotidianos do colonialismo (Fernandes, 2022, p. 85). E como essa resistência ao amor universalista monogâmico e colonial poderia ser articulada em termos concretos?

Os arranjos não monogâmicos representariam uma possibilidade de crítica e de resistência⁵⁷, por meio da desnaturalização do amor e do “deslizamento de fronteiras”, “com variadas aproximações e distanciamentos”, em uma fluidez de momentos e contextos, mas tendo por princípios: “a autonomia afetiva, a consensualidade entre os parceiros por meio da

⁵⁷ Pilão (2017, p. 51) afirma que o “poliamor se constitui como uma série de discursos críticos à monogamia”, em que “[p]ara alguns, a crítica se concentra apenas na obrigatoriedade da monogamia”, enquanto, [p]ara outros, a monogamia é vista como um mal a ser combatido”. As críticas refletem a busca por igualdade entre formas de relacionamento, por um lado, e a crença na superioridade do poliamor frente à monogamia, por outro lado.

honestidade e da franqueza e a descolonização do corpo e do afeto” (Fernandes, 2022, p. 120). Em síntese, a não monogamia seria uma possibilidade de resistência desde que se mantenha como um “não modelo” de relacionamento. A não monogamia deve ser dinâmica e aberta e, além disso, deve rejeitar as padronizações e as regras, pois são formas de controlar e de normatizar o comportamento. Como seria a vivência desse “não modelo” de relacionamento amoroso?

Em seu estudo de campo e em suas entrevistas com pessoas negras adeptas da não monogamia, Rhuann Fernandes (2022, p. 160) identificou que:

para os não-monogâmicos negros, somente “tornar-se negro”, reivindicar o “amor afrocentrado” e contrariar o relacionamento interracial, ou seja, a “palmitagem”, não é o bastante para interrogar a colonialidade das emoções. Esses indivíduos entendem que a noção de amor hegemônica tem como base a monogamia implantada violentamente pelos europeus. Esse arranjo limita, de maneira geral, a possibilidade de escolhas das pessoas por conta de sua institucionalização. Sendo assim, para eles, as pessoas negras que se dizem monogâmicas podem nunca ter questionado certas “construções históricas”, estando alheias às violências da exclusividade ou, por acreditarem no mito do amor romântico, não saberem sentir-se amadas e darem amor de outra forma. Por isso, defendem que para descolonizar os afetos e a si próprios é fundamental suprimir a monogamia.

No que diz respeito à motivação que teria levado os entrevistados a se identificarem a si próprios como não monogâmicos, Fernandes (2022, p. 163) elenca três princípios motivadores: “amar mais de uma pessoa; ter amizades plurais e o trauma de passar por certas violências afetivas e não querer vivenciá-las”. Os sentimentos que derivaram desses princípios comuns eram de medo dos julgamentos alheios, culpa, crença de ser ou de estar errado. Também acreditavam que formas alternativas de relacionamento não dariam certo. No entanto, “tomavam uma atitude de coragem para procurar por pessoas e grupos que sentem e pensam como eles para ‘trocar’ por meio de diálogos” experiências e construir juntos novas possibilidades relacionais (Fernandes, 2022, p. 164-165).

Segundo os entrevistados, a passagem para a não monogamia demandou muita leitura de materiais, diálogos e troca de ideias com outros não monogâmicos. No entanto, “apenas ‘ler’ não é suficiente, é necessário se abrir para viver a não monogamia, pois, conforme os interlocutores, só se aprende efetivamente na prática” (Fernandes, 2022, p. 165).

Em síntese, o processo de identificação e reconstrução como não monogâmico dos entrevistados por Rhuann Fernandes poderia ser expresso nas seguintes etapas:

a) “desaprender a monogamia”, isto é, na transição para não-monogamia iniciar o desmanche dos valores aprendidos na trajetória afetivo-sexual, como por exemplo, a crença de que o amor só é verdadeiro quando é exclusivo; b) “desaprender para aprender”, que implica transformação e reconstrução de si — entendido como algo permanente, já que as vivências são atravessadas diariamente pelo “sistema monogâmico” — a busca pelo o autoconhecimento e por mecanismos para lidar com os próprios dilemas em torno do apego, culpa, ciúmes, inseguranças e medos; c) lidar com as consequências e o status quo de assumirem-se enquanto não-monogâmicos para amigos e familiares, enfrentando incessantes julgamentos baseados em estereótipos, tais como os de descompromissados, promíscuos ou desapegados (Fernandes, 2022, p. 166).

Outra questão trazida pelas pessoas entrevistadas por Fernandes (2022, p. 189) seria a necessidade de conceber “modelos alternativos de família, de criação de filhos e de envelhecimento e de mudança dos papéis de gênero, desnaturalizando o ideal de maternidade presente no senso comum”. Para tanto, fortalecem redes comunitárias de afeto, isto é, aldeias em que todo mundo cuida de todo mundo: filhos podem ser criados juntos, despesas compartilhadas, bem como dores e amores. A construção de uma família ampla e comunitária, repensada politicamente, com cuidado compartilhado, conformaria parte do projeto político da não monogamia (Fernandes, 2022, p. 192).

Com base na vivência das pessoas negras entrevistadas, Rhuann Fernandes (2022, p. 195) indica um percurso possível de resistências e de lutas políticas no âmbito da não monogamia:

identifiquei um movimento interessante em nossa história: a intimidade negra no Brasil tem a ver, em um primeiro momento, com os movimentos de sujeitos negros que contrariam à consciência ocidental do negro, opondo-se ao que foi forjado sobre eles e estimulando pautas políticas para que os negros “se amem entre si mesmos”. O contrário disso é entendido como uma forma de compactuar com uma política de branqueamento e com a ideologia de democracia racial [...]. O movimento político desses sujeitos e os seus efeitos trouxeram para a esfera pública o debate em torno do amor como ferramenta política e emancipatória, quando praticado monorracialmente [...]. Todavia [...] essa perspectiva recebe duras críticas por parte dos não-monogâmicos negros estudados, visto que, para eles, propor relações amorosas entre negros é importante, mas é insuficiente para “descolonização do eu”, já que essas pessoas continuam se inserindo em um arranjo colonial ocidental: a monogamia. Em vista disso, para os não-monogâmicos negros do grupo Afrodengo, os monogâmicos negros reivindicam uma forma de amar empobrecedora, individualista e isolacionista [...]. Assim, por mais que as pessoas negras tenham contribuído para a transformação da intimidade e do amor no Brasil, para esses não-monogâmicos, essa transformação é limitada, pois não se produziu uma crítica contundente à base eurocêntrica de

relacionamento amoroso: a monogamia e os seus valores morais.

Em síntese, encontramos na pesquisa de Fernandes (2022) sobre os não monogâmicos negros brasileiros uma pauta, por um lado, de crítica, luta e desconstrução, mas também, por outro lado, de transformação coletiva da intimidade e das formas de amar⁵⁸.

A obra de Geni Núñez (2023, p. 18) indica, por sua vez, a necessidade de que o amor e a monogamia sejam compreendidos à luz do objetivo político de luta pela descolonização, isto é, de luta contracolonial: a geração e a promoção da desordem e do caos, do estranho e do inquietante, “tanto do ponto de vista histórico e macropolítico quanto em relação às nuances cotidianas e interpessoais”. Nesse contexto, a autora propõe articular, como forma de resistência e de transformação, uma luta contra a “monocultura dos afetos” (Núñez, 2023, p. 25).

Em primeiro lugar é preciso criticar as estruturas de poder monogâmico e patriarcal, que se estendem às questões da paternidade e da família tradicional. Nesse sentido, Núñez (2023, p. 100) problematiza, por um lado, a crença dominante que assevera que o pai “só exerceria a paternidade enquanto estivesse em um vínculo romântico com a mãe” e, por outro lado, a falta de reciprocidade, pois não ouvimos “homens cis preocupados achando que se terminarem a relação seus filhos não terão mais mãe”. Para evitar os filhos sem pai, o sistema monogâmico opressor defende a manutenção do casamento e da relação amorosa “a qualquer custo, pois as pessoas nela envolvidas [...] pressentem que, terminado o vínculo romântico com a mãe, provavelmente não haverá trabalho parental por parte desses homens cis” (Núñez, 2023, p. 101).

Assim, o fim dos relacionamentos monogâmicos é considerado um fracasso e, jamais, uma libertação ou emancipação. Além disso, famílias formuladas fora do padrão tradicional monogâmico são consideradas desestruturadas, patológicas, desviantes. Somente o casal monogâmico é saudável e feliz, de modo que a família monogâmica seria socialmente defendida como a base e o fundamento do estado, pois seria o núcleo apto para a criação e a educação das crianças.

Outra crítica contracolonial ao amor deve dirigir-se a seu suposto valor supremo e universal. Conforme Geni Núñez (2023, p. 27), “por vezes somos ensinados/as/es a associar opressão, racismo e demais violências a algo relacionado ao ódio, ao mal”, mas “precisamos

⁵⁸ Pilão (2017, p. 95-96) identificou em autoras feministas e negras posicionamento crítico contrário à não monogamia, pois “ignora a real situação dos corpos, dispostos em hierarquias que os dividem em dominantes e dominados”, de modo que conformaria “um discurso considerado utópico, ingênuo e abstrato, que diz respeito à situação do homem branco, escolarizado e com boa posição econômica” e que, “[p]ortanto, não seria possível para mulheres negras, pobres, gordas e deficientes aspirarem a liberdade não-monogâmica”.

reconhecer que é justamente em nome do bem, da família e do amor que a maior parte das violências se perpetua”. Acrescenta que “não é suficiente dizer que determinada estrutura é saudável porque se diz referente ao amor, à caridade, ao respeito, à confiança ou à fidelidade”, pois é preciso desconfiar daquilo “que nos ensinaram que era justo e correto porque era em nome do amor e do bem” (Núñez, 2023, p. 28). Desse modo, indica a necessidade de repensar valores tradicionalmente associados ao bem, ao justo e ao ético. O amor, por exemplo, foi usado como justificativa para a catequização e a evangelização de populações indígenas no Brasil, pois, segundo os colonizadores, estariam levando aos povos desvirtuados das terras brasileiras o amor cristão, a verdade e a bondade⁵⁹.

Ressalta, ademais, a importância de repensarmos o sexo como um dever matrimonial do casal, ideia igualmente imposta pela visão colonial cristã:

essa premissa acaba por borrar as fronteiras do consentimento, uma vez que não bastaria que apenas uma das pessoas não quisesse a prática sexual; a Bíblia só admite que o sexo não ocorra quando for por “mútuo consentimento”. Diante disso, no confessional, o trabalho dos padres direcionava-se a incutir, especialmente nas mulheres, a ideia do sexo como um dever. Até hoje vemos essa reverberação, quando a sociedade dominante culpabiliza mulheres pela “traição” praticada pelo marido, em falas como “se tivesse em casa não procuraria na rua” e afins (Núñez, 2023, p. 42).

A autora defende, nessa mesma direção, a importância de superar as ideias impostas pelo colonialismo de que as práticas sexuais devam ser objeto de culpa, remorso, vergonha e arrependimento, isto é, condutas imorais e pecados condenáveis pela vida eterna (Núñez, 2023, p. 43). As relações amorosas e sexuais múltiplas e a nudez⁶⁰, praticadas pelos povos indígenas americanos e por populações africanas, foram especialmente vigiadas, coagidas, controladas e criminalizadas pelos colonizadores.

Com relação à monogamia no Brasil, Geni Núñez (2023, p. 27) registra que os primeiros missionários jesuítas que chegaram ao país “ficaram obcecados com erradicar as não monogamias indígenas”, pois a adesão à monogamia seria fundamental para o projeto civilizatório cristão e colonial. Segundo a autora, a monogamia estaria fundamentada na “não concomitância de relações românticas como critério de fidelidade” (Núñez, 2023, p. 30). Essa

⁵⁹ No entanto, o “padre José de Anchieta, em suas cartas, comenta que nunca havia presenciado nenhum indígena assassinando ou agredindo companheiras por adultério” (Núñez, 2023, p. 36).

⁶⁰ Segundo Geni Núñez (2023, p. 44), a nudez contemporânea ainda é um problema, pois há um desejo de privatização da nudez, “afinal, hoje, estar nua para o esposo não se apresenta como um problema”, de modo que a “ofensa está posta na quebra da exclusividade dessa nudez e em seu ‘perigo’ para a segurança monogâmica”.

visão colonialista nos levaria até hoje à falsa conclusão de que a “não monogamia é coisa da moda”, inviabilizando as resistências indígenas que há alguns séculos lutam para manter vivos seus modos de vida” (Núñez, 2023, p. 34). Ou seja, a autora entende que seria problemático afirmar que não monogamia seria uma moda, uma vez que as resistências à imposição da monogamia operam no Brasil desde 1500.

Nesse particular, Núñez (2023, p. 49) emprega o termo “caravela epistêmica” para se referir a “descoberta” da não monogamia como algo novo, quando, em realidade, os ocupantes dessa caravela epistêmica estão descobrindo algo – a não monogamia – que já existia desde antes de 1500. Complementa que, nesse sentido, “recente é a monogamia” (Núñez, 2023, p. 48). Contudo, a caravela epistêmica realiza o apagamento de práticas indígenas e ancestrais de não monogamia.

Alerta que, mesmo entre comunidades sexo-gênero dissidentes, haveria setores conservadores, que afirmam, por exemplo: “eu sou homossexual, mas não sou como eles, eu defendo a família e os bons costumes” (Núñez, 2023, p. 60). Conclui que, no exercício de luta pela descolonização, é preciso “não mais atribuir uma essência anterior às estruturas organizadas em nome de deus, família, em nome do bem, porque é justamente a crença nisso que nos faz tentar repeti-las” (Núñez, 2023, p. 60).

O cuidado de si e do outro deve ser concebido, nesse contexto, como expressão da interdependência entre as pessoas e do exercício da coletividade, a fim de que, “em vez de o cuidado se dar apenas em mão única”, possa circular “equilibrando o vínculo em um ecossistema em que somos cuidadas/os/es ao mesmo tempo que cuidamos” (Núñez, 2023, p. 115-116). Nessa coletividade de cuidados mútuos, é possível ter “amparo e suporte para elaborarmos nossos tensionamentos”, bem como sermos acolhidos ao “receber escuta, receber suporte da rede de apoio para se fortalecer, [...] ter companhias para rir de si mesmo, para se distrair da angústia, para voltar a ela de outra forma e assim por diante” (Núñez, 2023, p. 150).

Desse modo, ao repensar a ideia de comprometimento como sinônimo de constância, contrato, inflexibilidade e proibição da concomitância de vínculos afetivos, abre-se a possibilidade de conceber um comprometimento afetivo que possa “incentivar a autonomia, o trabalho coletivo redistribuído, o suporte e amparo na vida” (Núñez, 2023, p. 117). Trata-se de uma luta em diversas frentes, em que “a não monogamia precisa se aliar à luta anticolonialista, à antimisoginia, à anti-heterocisnorma, entre tantas outras, sobretudo à anticolonial” (Núñez, 2023, p. 71).

A luta proposta por Núñez (2023, p. 62-63) inclui problematizar e repensar toda a terminologia contemporânea das relações não monogâmicas:

as expressões *amor livre*, *não monogamia consensual* e *relação aberta* são exemplos de uma adjetivação que, em muitos casos, não me parece ser o melhor caminho. Se dizemos amor livre e responsabilidade afetiva, temos de nos perguntar qual amor não seria livre e qual responsabilidade não seria afetiva. Quanto à expressão *não monogamia consensual*, que algumas pessoas pesquisadoras utilizam, novamente pergunto: qual não monogamia é forçada? [...] Imagine se alguém dissesse que é a favor apenas da “homossexualidade consensual”. Não soaria estranho?

Geni Núñez (2023, p. 25), ao introduzir o conceito de monocultura dos afetos, critica a falta de sustentabilidade ecológica da exclusividade sexual como única forma válida e reconhecida de demonstrar verdadeiro amor e respeito. Esclarece a autora que afetos não possuem o sentido de carinho ou vínculo afetivo-sexual, mas o sentido de afetação, ou seja, algo que nos afeta, seja positiva, seja negativamente. A monocultura dos afetos seria uma forma de simplificar, dominar e padronizar a produção dos amores humanos. Nesse cenário, é preciso resistir à monocultura dos afetos e ao amor romântico, que prescrevem que se alguém diz que ama outra pessoa, deverá amar para sempre e, desse modo, viver um final feliz. Qualquer mudança no percurso do amor romântico seria traição, engano, falta de responsabilidade. São feitas, assim, “promessas sobre o impossível e o eterno (o amanhã que ainda não se viveu)”, o que resulta em “decepção, porque a vida nunca segue em linha reta” (Núñez, 2023, p. 134). Defende, por fim, que haveria possibilidade de coletivamente construirmos uma nova afetividade de forma artesanal.

Como vimos, autores como Noguera (2022), Fernandes (2022) e Núñez (2023) indicam haver algum espaço para a construção política de relacionamentos amorosos não monogâmicos. Conforme as discussões apresentadas, o amor e a monogamia são parte integrante, sobretudo, da política e, portanto, demandam crítica, desconstrução e resistência, seja a política compreendida como sistema de dominação e opressão, seja a política entendida como forma de resistência e de luta contra o colonialismo, contra o patriarcado, contra o sistema monogâmico e contra os regimes de poder.

Assim sendo, o sujeito político é principalmente um sujeito coletivo, ainda que pareça haver algum espaço residual para que os indivíduos se engajem nas lutas, resistências e empreendimentos de construção de novas formas afetivas e relacionais. A crítica e a tomada de consciência indicam caminhos para a recusa ou a transformação da monogamia.

Veremos, a seguir, algumas possíveis críticas e limitações das leituras políticas apresentadas sobre os amores monogâmico e não monogâmico.

2.3 As críticas da crítica

Uma primeira possível limitação da não monogamia política pode ser atribuída ao determinismo, ao fatalismo e à pouca ou nenhuma possibilidade de liberdade. Ou seja, haveria certo pessimismo e fatalismo que indicaria estarmos fadados a alguma forma de subjugação, de dominação e de biopoder. Tal tese pode ser identificada na crença, por exemplo, de que os seres humanos parecem estar “vinculados pelo desejo heterossexual obrigatório e dependentes em termos de monogamia, já que não seria possível nenhuma outra forma de subsistência”, pois o sistema monogâmico estabelece uma “categórica divisão do trabalho” que torna “impossível sobreviver fora da heterossexualidade monogâmica” (Vasallo, 2022, p. 118). Ou seja, a sexualidade estaria sequestrada e “as tentativas subsequentes de ‘liberá-la’, seja por meio das ideias de amor livre, de grupos como a Geração Beat, de práticas poliamorosas ou de swingers, estarão marcadas pelo sistema monogâmico e por sua estrutura de pensamento” (Vasallo, 2022, p. 118).

Haveria, nesse cenário, pouca esperança de mudança ou de transformação, pois somos capazes de no máximo realizar deslocamentos ou pequenos abalos nas estruturas por meio de resistências políticas coletivamente organizadas. Tais possibilidades de desconstrução não se confundiriam com as tentativas “machistas e heterocentradas de modificar costumes sexuais” típicas dos pensamentos progressistas, “que penalizam algumas sexualidades enquanto promovem outras” (Vasallo, 2022, p.118-119).

Em segundo lugar, parece haver algumas noções em comum entre as concepções dos determinismos naturalistas, conforme visto no capítulo primeiro, quanto de determinismos políticos. Ambas as visões estão fundamentadas em fontes estáveis e primordiais de regras, normas e fundamentos que conformam sistemas regulares de ordenação da realidade. No determinismo biologicista temos as leis naturais e evolutivas, por um lado, e nos determinismos culturais temos as em estruturas heterossexuais e monogâmicas de dominação, por outro lado. Além disso, em ambas as perspectivas de mundo, o sujeito é heterônomo e ilusório, pois são os condicionamentos da natureza ou da cultura que explicam os comportamentos humanos.

Vasallo (2022, p. 139) expressa essa aproximação heurística entre os determinismos

naturalistas e estruturalistas ao afirmar que a “reprodução figura no centro da construção monogâmica, e todo o sistema é constituído para garantir não apenas a reprodução, mas também a filiação, algo como a reprodução nominativa: a reprodução e a transmissão do eu ou do que é meu.” Ao abordar a *New Relationship Energy* (NRE), afirma, por exemplo, que “os artigos dedicados à NRE buscam as causas fisiológicas da euforia: seja a seleção natural, a sobrevivência, o instinto de reprodução ou os hormônios”, de modo que a “estrutura biológica monopoliza toda a atenção, enquanto a estrutura social é negligenciada” (Vasallo, 2022, p. 173). Ou seja, estruturas biológicas e estruturas sociais são ambas possibilidades de interpretação e de explicação do mundo com base em regras e sistemas, sendo que as subjetividades possuem pouca autonomia nessas perspectivas.

Nesse sentido, Beauvoir (2009, p. 67) mobiliza reflexões de Merleau-Ponty e defende que o homem e a mulher não são espécies naturais, mas ideias históricas, de modo que a “mulher não é uma realidade imóvel, e sim um vir a ser; é no seu vir a ser que se deveria confrontá-la com o homem, isto é, que se deveria definir suas possibilidades”. Ao compartilhar ideias e perspectivas de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty no sentido de que o corpo não é uma coisa, mas uma situação, o corpo biológico ou o sujeito cultural se transformam em consciência livre, responsável pela tomada de posse do mundo e pelo esboço de projetos de vida existenciais.

Há também outras possibilidades de críticas aplicáveis a alguns dos aspectos das propostas de não monogamia como alternativa política. Há ressalvas, por exemplo, de que a não monogamia seria apenas uma desculpa para que homens heteros cisgêneros e machistas possam pegar muitas mulheres sem qualquer consequência⁶¹. Nesse sentido, alguns formulam a crítica de que a não monogamia é uma agenda patriarcal de “esquerdomachos”. Com relação ao tema, Núñez (2023, p. 91) coloca a seguinte questão: “se alguém beija ou se relaciona sexualmente com uma, nenhuma ou várias pessoas, por que isso incomoda terceiros?” A autora propõe a seguinte reflexão:

A distorção da moralidade monogâmica nos ensina a acreditar que a pior coisa que alguém pode fazer contra nós é beijar ou se relacionar sexualmente com outra pessoa, que a maior “violência” que poderemos sofrer será quando uma pessoa com quem nos relacionamos amar e se apaixonar por outra pessoa, e isso nos dificulta perceber o que realmente é violência. Nesse sentido, um homem não é machista porque se relacionou consensualmente com outras

⁶¹ Em sua pesquisa antropológica entre praticantes do poliamor, Pilão (2017, p. 26) relata que “homens pesquisados afirmam que são tratados como ‘malucos’, ‘infantis’, ‘que não sabem amar’, ‘que nunca amaram de verdade’, ‘que não têm caráter’, ‘pilantras que sacaneiam mulheres’, ‘cornos mansos’, ‘tarados’, ‘galinhas’ etc”.

peçoas; é machista porque homens cis são acostumados a abandonar suas companheiras quando elas adoecem, por exemplo. Da mesma forma como são acostumados a não participar do trabalho do cuidado das crianças, da limpeza doméstica, da feitura do alimento. Quando pararmos de acreditar que a pior coisa a ser feita contra nós é alguém ter direito à própria sexualidade, conseguiremos perceber o que, de fato, é privilégio cis-hétero masculino (Núñez, 2023, p. 92-93).

Com base nessa reflexão, conclui que “tentar controlar a sexualidade dos homens cis para buscar uma equiparação com as mulheres é nivelar a igualdade por baixo, pelo cerceamento” (Núñez, 2023, p. 98). Desse modo, a autora defende a busca de uma equidade em que todos possam ter direito à própria sexualidade, ou seja, de uma luta pelo direito a que todas as pessoas possam vivenciar a sexualidade plenamente e de forma saudável.

Outra crítica endereçada com frequência contra as não monogamias seria de que a suposta promiscuidade de relacionamentos livres promove e propaga infecções sexualmente transmissíveis (ISTs). Com base nessa associação entre não monogamia e promiscuidade sexual, pessoas sexo-gênero dissidentes e não monogâmicas são estigmatizadas como disseminadoras de doenças, de modo a reforçar a crença de que quem ousar desobedecer determinações da monogamia compulsória será punido, inclusive por meio de doenças (Núñez, 2023, p. 86).

Como resposta a essa possível crítica, Geni Núñez assevera que uma pessoa pode ter uma vida sexual ativa com várias outras e que, se essa pessoa for consciente e “utilizar o máximo de métodos de prevenção que puder, colabora muito mais para sua saúde e para a saúde coletiva do que aquela que se relaciona com apenas uma baseada no questionável método da ‘confiança’” (Núñez, 2023, p. 90). Assim, ainda que a questão das ISTs possa estar acompanhada por culpa, vergonha e estigma, trata-se de preconceito a ser criticado e superado, pois as ISTs devem ser abordadas como “uma realidade que atinge milhões de pessoas, que, quanto menos expostas ao moralismo e mais abertas à discussão sobre métodos de redução de danos e tratamento”, tanto mais poderão ficar “conscientes de seu papel no cuidado de si e no cuidado do outro” (Núñez, 2023, p. 90).

Outro problema associado às não monogamias diz respeito a como lidar com os ciúmes, que continuariam a existir entre os não monogâmicos. Ainda que a lógica de deslocamento das estruturas monogâmicas possa prescrever a superação dos ciúmes, Fernandes (2022, p. 170) identificou que entre os praticantes da não monogamia o sentimento de ciúme era um dos principais incômodos a serem enfrentados. Uma primeira resposta possível contra o ciúme seria

a compersão⁶², isto é, o sentimento oposto ao ciúme em que o indivíduo sentiria “alegria ao ver que o seu parceiro está feliz com seus afetos e/ou em projetos que possam não incluí-lo” (Fernandes, 2022, p. 170). A compersão demandaria autoconhecimento, autocuidado e maturidade. No entanto, mesmo em relacionamentos não monogâmicos, a compersão ainda parece conformar mais um ideal do que uma realidade⁶³.

As não monogamias também são criticadas como sendo um termo parcialmente vazio e uma novidade somente para as mulheres, pois os homens sempre teriam sido, na prática, não monogâmicos. Segundo Fernandes (2022, p. 135), há certa confusão nessa crítica, pois as práticas corriqueiras da monogamia, em especial por parte homens, incluem a “necessidade de mentir para estar com um amante, a famosa infidelidade”. Além disso, essa ideia de que os homens sempre foram não monogâmicos pretende reduzir o significado do ato “de se relacionar com duas pessoas ou mais, em que uma pessoa não monogâmica não é levada a sério, a não ser para relações superficiais sendo vista como desapegada e sem comprometimento” (Fernandes, 2022, p. 135). Nesse sentido, ao analisar posicionamentos críticos aos praticantes do poliamor, Antonio Pilão (2017, p. 229) identificou haver “uma forte tensão trazida pelos movimentos LGBT e feminista para os grupos não-monogâmicos que leva em certos casos a um rigoroso monitoramento sobre o comportamento masculino a fim de evitar assédios e opressões”.

Ademais, os praticantes da não monogamia, por terem maior abertura para tratar da diversidade de práticas sexuais e amorosas, são avaliados sob um “olhar equivocado de que suas relações são meramente superficiais e focadas no sexo” (Fernandes, 2022, p. 136). No entanto, identificou em sua pesquisa de campo que “meus interlocutores criticam o ‘amor romântico’, por ele fazer parte de um projeto monogâmico, mas a ideia de se relacionar por se relacionar, entendida como “aventureira”, seria algo utilitário e por isso é criticada igualmente” (Fernandes, 2022, p. 199).

Um outro problema que poderia ser formulado com relação às não monogamias diz respeito ao papel que minorias privilegiadas podem ter com relação a seus próprios privilégios em um mundo estruturado que reproduz práticas que acabam justamente por privilegiar tais minorias. Trata-se do dilema do bom burguês: é possível que os detentores de privilégios tomem

⁶² “Um sentimento feliz ou mesmo erótico que surge ao ver o prazer que seu amado sente com outra pessoa. Para muitas pessoas, se satisfazer com a compersão ajuda a reduzir a sensação de ciúme” (Hardy, Easton, 2020, p. 370).

⁶³ Pilão (2017, p. 227) relacionou os principais desafios observados entre participantes do poliamais, quais sejam: “encontrar parceiros que aceitem renunciar à exclusividade afetivo-sexual; enfrentar preconceitos e tornar pública a opção pelo poliamor; transformar sentimentos tidos como monogâmicos, como ciúme, posse e competitividade, por outros considerados poliamoristas, como compersão e cooperação”.

consciência, emancipem-se e ingressem nas fileiras revolucionárias e não monogâmicas? Nesse mesmo sentido, Vidarte (2019, p. 28) apresenta o seguinte questionamento: “como ser bixa e renunciar aos meus interesses de classe prévios, herdados, familiares, em que fui criado e em que sempre me senti muito à vontade?”.

Além do problema de como seria possível abandonar posições e lugares de privilégio quando se foi inserido pelo sistema nesses lugares, há também a questão e o problema de como lidar com as identidades. O que significa ser não mono⁶⁴? Como definir-se em termos identitários e como definir alguém? Quem define quem: o sujeito que se escolhe a si mesmo ou a estrutura social que nos define, que cria nossas identidades e as identidades dos outros?

Em uma tentativa de lidar com essa questão, Vidarte (2019, p. 55) afirma o seguinte sobre a identidade homossexual:

O que é ser bixa? Continuo sem responder. E não precisa. Algo que se assentou já irrevogavelmente é o fato de que não há identidade além da identidade política, da identidade estratégica, e que ninguém mais anda buscando essências homossexuais na medicina, na embriologia, na genética, na biologia, na paleontologia, na etologia, na psicologia, em nada. (...) Não existe mais identidade além da que se opõe à homofobia e à transfobia.

Fernandes (2002, p. 159) identificou em sua pesquisa realizada com a rede afetiva *Afrodengo – Amores Livres* algumas limitações com relação às identidades não monogâmicas e apontou riscos de criação de novas normatizações identitárias no âmbito de espaços que, inicialmente, seriam de acolhimento em favor de novas afetividades. O autor afirma que alguns integrantes do grupo, a fim de se apresentarem como “verdadeiramente não-monogâmicos”, identificavam-se como anarquistas relacionais e, por isso, não reproduziriam quaisquer hierarquias em suas relações amorosas:

Esse posicionamento os colocam em um patamar mais elevado de desconstrução. Então, discursar sobre esse tema publicamente faz com que sejam bem avaliados pelos demais não-monogâmicos. Assim, percebo que eles seguem uma espécie de “agenda de pautas” da não-monogamia, ao menos no grupo, que vem sendo cimentada e generalizada, a qual serve para classificar quem é mais ou menos não-monogâmico. [...] Aqueles que não cumprem as pautas dessa agenda sentem-se mal e angustiados, pois as defendem, mas não conseguem efetivá-las concretamente em suas relações afetivas-sexuais. Assim, ficam se culpando e se cobrando, perguntando-se se são capazes de pôr em prática este arranjo (Fernandes, 2022, p. 159).

⁶⁴ Trata-se de termo utilizado por praticantes da não monogamia para identificação em contextos sociais.

Fernandes (2022, p. 154) explica que a premissa que fundamenta a identidade de anarquista relacional deriva da crítica ao casamento monogâmico como projeto máximo e sublime da vida adulta, de modo que “as demais relações são secundarizadas e observadas como passíveis de serem descartadas quando comparadas ao relacionamento amoroso”. Os anarquistas relacionais criticam o sistema monogâmico dominante, em geral, e a hierarquia afetiva, em particular. No que diz respeito às não monogâmias, anarquistas relacionais apontam a existência de hierarquias relacionais que seriam estabelecidas conforme aos lugares que cada pessoa ocupa na relação e ao tempo dedicado a cada envolvido, em especial em relacionamentos do tipo poliamor:

Articula-se a ideia de “amor primário”, aquele que entra na vida do indivíduo primeiramente e, em razão disso, tem prioridades em termos de dedicação em comparação aos amores que chegaram depois. Mas também pode ocorrer o contrário: do companheiro ficar tão envolvido com a chegada de um novo parceiro devido aos estímulos constantes surgidos por um ideal de ineditismo e novidade e, simplesmente, afastar-se aos poucos de sua relação primária (antiga), agindo indiferente e priorizando-se o novo amor. [...] Assim, por mais que nesse modelo seja possível dar amor a mais de uma pessoa, podendo formar trisais ou quadrisais, mantém-se uma eleição afetiva em relação a quem chegou primeiro ou chegou depois (Fernandes, 2022, p. 155).

A anarquia relacional busca abolir núcleos afetivos centrais, extinguir a comparação entre relacionamentos e a classificação das conexões em termos de profundidade. Segundo Fernandes (2022, p. 156), a anarquia relacional almeja não reproduzir “violências para pessoas que não fazem parte do núcleo do casal, como por exemplo, a sensação que pode ser descartada a qualquer momento, o preterimento, o ver-se como secundária(o) e sem importância e a desconsideração dos sentimentos”. Além disso, anarquistas relacionais também teriam o objetivo de evitar a separação em segmentos de “quem é amizade, quem é amor e quem é família, evitando-se rótulos normativos que determinam lugares a serem ocupados” (Fernandes, 2022, p. 156).

Brigitte Vasallo (2022, p. 91), por sua vez, apresenta duas críticas à busca de grupos não monogâmicos e poliamoristas de se distanciarem, em termos identitários, da poligamia, quais sejam: 1) “a islamofobia poliamorosa”⁶⁵, fundamentada em uma suposta e falsa igualdade de

⁶⁵ “Brigitte Vasallo, ativista catalã, acusa o pensamento poliamorista de reproduzir o colonialismo ao construir uma oposição entre o poliamor ‘branco’ ‘igualitário’ e a poligamia mulçumana, considerada uma imposição às mulheres. A militante define esse posicionamento como ‘monstruoso’ e diz sentir vergonha por ele expressar racismo e islamofobia. Seu argumento é o de que o poliamor não estaria atuando como deveria, combatendo

gênero pretendida pela comunidade não monogâmica do poliamor, e 2) “porque existem semelhanças óbvias” entre poliamor e poligamia: “e temos tanto medo da diferença quanto pânico das semelhanças”. A autora assevera que em relatos acadêmicos e em posicionamentos identitários de não monogâmicos há uma insistência em “dizer que existem duas maneiras diferentes e até opostas de codificar as relações de amor: monogamia e poligamia, entendida basicamente como o casamento de um homem com várias mulheres (poliginia)” (Vasallo, 2022, p. 91). Assim, desfere a seguinte crítica:

comunidades poliamorosas eurocêtricas reforçam essas leis com seu discurso supremacista, marcado unicamente pela cor da pele e pelos sobrenomes. Praticantes do poliamor exigem o reconhecimento de seus relacionamentos como relações amorosas entre pessoas livres, mas negam às pessoas muçulmanas a agência para decidir da mesma maneira sobre seus afetos e suas estruturas amorosas e familiares (Vasallo, 2022, p. 154).

Nesse mesmo sentido, Geni Núñez (2023, p. 31) reforça de certo modo o argumento de Vasallo (2022) ao problematizar que:

No senso comum, monogamia e poligamia são dois termos costumeiramente definidos como algo relacionado à quantidade: enquanto monogamia seria ter apenas uma relação afetivo-sexual por vez, poligamia seria ter múltiplas relações ao mesmo tempo. Essa compreensão é um dos maiores equívocos desse tema, e [...] definir esse debate nesses termos esvazia o que cada palavra realmente significa.

Para Núñez (2023, p. 56), o termo poligamia denuncia o moralismo dos pesquisadores, que o utilizam em uma acepção problemática e com uma carga de julgamento negativo. O argumento contra a poligamia está fundamentado, por um lado, no elogio da exclusividade sexual como virtude (“eu sou mulher de um homem só”, “sou homem de uma mulher só”) e, por outro lado, na “vilanização da, também suposta, promiscuidade não monogâmica” (Núñez, 2023, p. 58). Assim, a autora apresenta os seguintes questionamentos:

ainda que alguém não mono, de fato, se relacione sexualmente com várias pessoas, por que isso incomoda tanto? É como se, em si, se relacionar com apenas uma pessoa fosse melhor do que se relacionar com várias, em uma ênfase que positiva o um e demoniza o múltiplo [...]. Ninguém diz que uma pessoa que tem três tias ou dois irmãos não os poderá amar verdadeiramente, que só seria real o afeto se houvesse apenas um tio ou um irmão. Então, por que estranhar a possibilidade de que a concomitância não seja,

opressões, mas reproduzindo privilégios e operando como uma mera ‘fantasia sexista’” (Pilão, 2017, p. 215).

necessariamente, algo violento? Esses exemplos também podem ser úteis para pensarmos a questão da “falta de tempo” – se conseguimos amar dois irmãos, três primos, por que outros tipos de amor não seriam possíveis? Só é impensável ter duas relações afetivo-sexuais para quem centraliza a vida nesse formato de relação (Núñez, 2023, p. 58-59).

Por fim e em preparação para os nossos dois próximos capítulos, podemos resumir que parece haver pouco espaço para a liberdade humana nas visões políticas apresentadas. Seja por haver um sistema dominante de poder, em que as estruturas sociais condicionam o agir humano, seja por haver certo entendimento de sentimentos amorosos como resultado de práticas inseridas em sistemas hegemônicos.

No entanto, se há uma possibilidade de resistência, quem é esse que resiste? Seria a própria estrutura de poder que nos permite ou mesmo que nos obriga a resistir? Há alguma escolha possível que permita resistir por meio de práticas dissidentes sem repetir práticas dominantes sob nova roupagem? Em síntese: aquele que perpetua a estrutura ou aquele que busca desconstruir a estrutura são ambos, ao fim e ao cabo, igualmente determinados e condicionados em seus comportamentos pelas próprias estruturas?

Essas serão algumas das questões que trataremos, no capítulo quarto, em torno das discussões sobre liberdade e ética do amor. Enquanto isso, buscaremos apresentar, no capítulo seguinte, duas reflexões sobre o amor que nos permitem reavaliar a rigidez dos determinismos naturalista ou estruturalista, de modo a que possamos conformar e adentrar espaços de maior abertura para a ética e a liberdade.

CAPÍTULO 3 O amor livre em Russell e Sartre

O amor, expresso em termos de possíveis leituras não monogâmicas, foi apresentado até agora em torno de duas perspectivas. As correntes de pensamento e ideias discutidas até agora concebem o amor não monogâmico em termos naturais e biológicos, por um lado, e em termos críticos e políticos, por outro lado.

Ambas as leituras apresentam possibilidades de compreensão da não monogamia como forma de relacionamento alternativo na contemporaneidade, sendo que buscamos identificar e extrair premissas e princípios filosóficos que fundamentam essas possibilidades de conceber os relacionamentos sexuais e amorosos, bem como limitações das duas perspectivas.

A seguir, adentraremos especificamente nas discussões éticas e filosóficas sobre os relacionamentos amorosos, com base em leituras que permitam abrir maior espaço para a liberdade, a subjetividade e a responsabilidade nos relacionamentos não monogâmicos. Veremos como os amores livres podem ser pensados e articulados a partir das obras de Bertrand Russell e de Jean Paul Sartre.

3.1 A ética sexual de Bertrand Russell

O filósofo Bertrand Russell (1872-1970) é conhecido principalmente por obras nos campos da lógica, da filosofia, da matemática e da epistemologia. Foi agraciado, em 1950, com o prêmio Nobel de literatura. Russell foi também importante no campo da ética, especificamente, do que denominou ética sexual. Em sua obra *Casamento e moral*, publicada originalmente em 1929, o filósofo britânico buscou apresentar os processos históricos e culturais que teriam resultado na conformação social e familiar da família monogâmica de inícios do século XX.

Desafiou-se, nesse sentido, a analisar quais seriam os fundamentos morais e éticos do modelo de casamento monogâmico tradicional. Além de analisar as origens e as práticas da monogamia ao longo da história, apresentou propostas concretas para mudanças nos relacionamentos afetivos, de modo a assegurar condições mais favoráveis para a felicidade humana, no que diz respeito à qualidade e à liberdade das relações sexuais e amorosas.

Russell examinou o desenvolvimento da sexualidade humana com base em dois fatores principais: 1) o sistema econômico; e 2) o sistema familiar e sexual (Russell, 2015, p. 1).

Enquanto o pensamento marxista teria privilegiado o fator econômico, a psicanálise freudiana, segundo o autor, teria enfatizado sobretudo as conformações sociais e familiares. De modo a conjugar fatores econômicos e sociais, o filósofo propõe compreender a sexualidade humana com base em três camadas, quais sejam: 1) a camada da lei; 2) a camada da opinião pública; e 3) a camada do espaço individual (Russell, 2015, p. 2).

A camada mais externa da sexualidade humana seria conformada por “instituições concretas personificadas na lei como, por exemplo, a monogamia, em alguns países, e a poligamia, em outros” (Russell, 2015, p. 2). A lei faz com que determinados comportamentos sexuais sejam recompensados e outros sejam punidos. Além disso, essa camada externa da lei também teria por objetivo fundamental a proteção de direitos comuns da humanidade na esfera sexual, especialmente direitos das mulheres e das crianças contra práticas de violência e de exploração sexual.

A camada intermediária da sexualidade humana seria constituída, por sua vez, pela opinião pública. Mesmo sem possuir a força legal e normativa da camada externa e institucional da lei, a opinião pública seria capaz de exercer forte influência sobre as práticas e os comportamentos sexuais. Quando “tudo o que um homem faz é conhecido de seus vizinhos, tem ele poderosos motivos para evitar tudo aquilo que o consenso geral condena” (Russell, 1974, p. 90). A camada da opinião pública estaria, portanto, fundamentada em práticas e relações sociais derivadas de regras morais sociais e coletivas, expressas sobretudo na educação, nos costumes e nas crenças morais e religiosas.

Por fim, a terceira camada da sexualidade humana seria conformada pelas escolhas e pelas preferências individuais, isto é, pela própria liberdade de ação dos sujeitos éticos. Essa camada interna e individual está fundamentada na premissa de que há um sujeito racional capaz de analisar, deliberar, decidir e agir livremente, ainda que tal liberdade não seja total. A ação humana deve ser considerada também à luz das camadas da lei e da opinião pública, que exercem influência sobre as ações humanas e, com isso, interferem no livre-arbítrio. Essas duas camadas externas (lei e opinião pública), deste modo, influenciam a camada interna das escolhas individuais, mas sem determinar as ações humanas. Somos, em última instância, livres e responsáveis por nossas ações, ainda que com certas limitações.

A fim de melhor compreender a sexualidade humana e a ética sexual, Russell defende que não devemos ficar presos no dilema que opõe radicalmente natureza e cultura ou determinismo e liberdade. Seria preciso considerar que elementos distintos incidem sobre as

escolhas humanas, tais como os instintos sexuais, os fatores econômicos, a influência religiosa e o contexto social e cultural em que estamos inseridos. Destarte, deveríamos compreender o comportamento sexual dos seres humanos tendo por fundamento filosófico algo de liberdade e racionalidade, mas sem a pretensão de total livre-arbítrio. E como Russell apresenta e articula os pressupostos de sua ética?

O ato sexual, segundo o autor, deve ser compreendido em parte como derivado do desejo e do instinto, mas também em parte resultante da cultura, do ensino e da aprendizagem social (Russell, 2015, p. 11). Assim sendo, o ato sexual, em si, não é um comportamento meramente derivado de um repertório instintivo e biológico, pois as práticas sexuais também precisam ser compreendidas de modo historicamente situado, como fruto da cultura e da educação. Além disso, o ato sexual possuiria um componente de escolha, de liberdade e de responsabilidade, que se manifesta, sobretudo, nas preferências e no consentimento.

Por outro lado, quando há excesso de satisfação sexual, surge a sensação de esgotamento e de nojo: o que Russell denomina cansaço sexual. Haveria dois mecanismos de defesa contra o cansaço sexual. Em primeiro lugar, a defesa da natureza contra o cansaço sexual seria o cortejo e a sedução, isto é, a exigência de que, antes de cada relação sexual, haja suficiente estímulo do desejo (Russell, 2015, p. 29). Como o cortejo requer tempo e nem sempre é exitoso, evita-se o cansaço sexual na natureza devido ao enorme trabalho que a corte e a sedução demandam. Já a defesa construída socialmente contra o cansaço sexual seria a monogamia. A variedade de parceiros e o estímulo da novidade seriam fundamentais para que a pessoa incorra no excesso sexual. Desse modo, as relações monogâmicas, por serem monótonas e tediosas, não produzem o mesmo nível de cansaço sexual que as relações sexuais livres seriam capazes de produzir.

A fim de compreender como o casamento monogâmico dos anos 1920 foi constituído, o filósofo britânico traça uma breve história da sexualidade ocidental. Em primeiro lugar, Russell (2015, p. 13) assevera que homens e mulheres solteiros, ainda nos primórdios da humanidade, levavam todos “uma vida de amor livre total”. Acrescenta que “[m]ais cedo ou mais tarde a moça enjoa da variedade e se casa” (Russell, 2015, p. 13). Ou seja, a monogamia e o casamento seriam, inicialmente, uma escolha das mulheres frente à variedade e ao cansaço sexual.

Essa não é, contudo, a única explicação histórica de Russell para o surgimento das sociedades monogâmicas. O filósofo afirma ter havido um temor crescente nas sociedades

patriarcais com relação à liberdade sexual e à multiplicidade de parceiros, pois a sexualidade livre poderia comprometer a legitimidade biológica da paternidade. Enquanto havia liberdade sexual nos primórdios da humanidade, era “possível comprovar a linhagem apenas pelo lado materno e, portanto, somente a linha materna [era] reconhecida” (Engels, 2019, p. 58).

O medo da geração e criação de filhos ilegítimos teria gerado ciúmes, insegurança e temor com relação à transmissão de propriedades por meio da herança. Nesse contexto histórico de patriarcalismo proprietário, os homens estabeleceram regras morais relativas ao comportamento sexual das mulheres com o intuito de assegurar a linha sucessória e a filiação em torno do pai⁶⁶. Assim, o adultério feminino passou a ser “punido com a morte ou, pelo menos, com castigos rigorosos⁶⁷” (Russell, 2015, p. 104). Nesse sentido, o filósofo britânico complementa o seguinte sobre a busca pela garantia da paternidade:

O filho legítimo é uma continuação do ego do homem, e sua afeição pelo filho é uma forma de egoísmo. Por outro lado, se o filho é ilegítimo, o suposto pai é levado a cobrir de atenção uma criança com a qual ele não tem nenhuma ligação biológica. Por conseguinte, a descoberta da paternidade levou à submissão da mulher como único meio de assegurar sua virtude – uma submissão primeiro física e depois mental (Russell, 2015, p. 18).

Uma consequência histórica dessa submissão feminina teria sido a negação às mulheres do acesso ao conhecimento e à ciência, bem como da participação na vida econômica, de modo a mantê-las “artificialmente estúpidas e, por conseguinte, desinteressantes” (Russell, 2015, p. 18). Nesse sentido, os homens passaram a dominar os assuntos filosóficos mais elevados, tais como as discussões sobre o amor, o belo, o justo e o verdadeiro. Conforme identifica Russell (2015, p. 18), “os diálogos de Platão deixariam a impressão de que” somente os homens poderiam ser verdadeiros amantes e “objetos apropriados do verdadeiro amor”. A fim de assegurar o controle social sobre a sexualidade feminina e sobre a propriedade e legitimidade biológica dos filhos, as mulheres foram privadas de uma existência subjetiva independente e

⁶⁶ O “homem assumiu o comando também em casa, a mulher foi degradada, escravizada, tornou-se escrava do desejo do homem e mero instrumento de procriação” (Engels, 2019, p. 75)

⁶⁷ “A fim de assegurar a fidelidade da mulher e, portanto, a paternidade dos filhos/filhas, a mulher é submetida incondicionalmente ao poder do homem: quando ele a mata, está apenas exercendo seu direito” (Engels, 2019, p. 76). Nesse mesmo sentido, Beauvoir (2009, p. 89) afirma que com o “aparecimento da família patriarcal baseada na propriedade privada”, “a mulher é oprimida. O homem, reinando soberanamente, permite-se, entre outros, o capricho sexual: dorme com escravas ou hetairas, é polígamo. A partir do momento em que os costumes tornam a reciprocidade possível, a mulher vinga-se pela infidelidade: o casamento completa-se naturalmente com o adultério.”

livre, “submetendo-se primeiro ao pai e depois ao marido” (Russell, 2015, p. 20).

O cristianismo reforçou ainda mais o sistema de dominação patriarcal ao introduzir a noção de que o sexo deveria ser somente praticado para fins de procriação, de modo que o casamento monogâmico teria se confirmado como a ferramenta adequada para “evitar o pecado da fornicção” (Russell, 2015, p. 33). Como sacramento religioso e etapa fundamental da vida adulta, o casamento religioso e cristão monogâmico passa a ser eterno e indissolúvel, isto é, sem possibilidade de divórcio. Além disso, o casamento monogâmico adquiriu status de base e de fundamento da família, da sociedade e do estado, consequência igualmente identificada por Engels (2019). A igreja passou a combater os inimigos da monogamia e do casamento, tais como a beleza, a higiene e o banho, uma vez que “tudo que deixa o corpo mais atraente conduz ao pecado” (Russell, 2015, p. 36). Assim sendo, a sujeira e o odor foram exaltados como provas de virtude, ascetismo e castidade⁶⁸.

Com a consolidação do cristianismo na sociedade ocidental, o amor familiar passou a estar hierarquicamente submetido ao amor a Deus (amor *agape* ou *caritas*), que deveria ser o maior e mais sublime de todos os amores⁶⁹. Com o advento do protestantismo, passou-se, por um lado, a tolerar o divórcio em situações específicas. Por outro lado, o adultério no protestantismo foi condenado de forma ainda mais severa, repressora e violenta em comparação com o adultério no catolicismo.

Com o surgimento do amor romântico nas sociedades europeias ocidentais, começa a haver a defesa do amor como devoção e idolatria com relação ao objeto amado, geralmente a mulher amada. O romantismo, em seu início, defendia a admiração espiritual e anímica, sem qualquer intimidade física e carnal. O corpo e as manifestações de erotismo e de luxúria eram odiados e repudiados no início do amor romântico, pois expressavam a depravação sexual e o pecado frente a uma mulher idolatrada e sublime (Russell, 2015, p. 53). O ser amado, em especial a mulher amada, passou a ocupar no romantismo o papel sagrado que era anteriormente ocupado por Deus durante o período do amor cristão medieval.

Com o advento da revolução francesa, certas ideias e práticas de emancipação, em especial das mulheres, começaram a ganhar força na perspectiva do amor romântico. O divórcio⁷⁰ passou a ser permitido em um estado laico, ainda que somente em casos excepcionais

⁶⁸ Os “piolhos eram chamados de pérolas de Deus” (Russell, 2015, p. 37).

⁶⁹ O amor *eros* tinha pouca ou nenhuma importância para o casamento monogâmico cristão. As relações sexuais dentro do matrimônio, quando ocorriam, “tendiam a ser selvagens e brutais” (Russell, 2015, p. 38).

⁷⁰ No Brasil o direito ao divórcio somente foi plenamente reconhecido na Constituição de 1988, ainda que o

e moralmente justificados (Russell, 2015, p. 61). Nesse contexto, houve o fortalecimento do amor como expressão de certa liberdade, acompanhado da consumação do ato sexual e, com isso, do amor como expressão da escolha do parceiro afetivo, de modo que “tomou corpo a ideia de que o casamento deve ser o resultado do amor romântico” (Russell, 2015, p. 58).

Houve, como consequência, forte oposição à ideia de que o casamento deveria ser decidido pela conveniência dos pais ou dos parentes, de acordo com interesses familiares e econômicos, em especial de garantia de transmissão de propriedades familiares e privilégios de classe. Os casamentos arranjados, em confronto com as escolhas individuais, passam a ser fonte de conflito entre pais e filhos e o mote principal dos romances, tais como *Romeu e Julieta* de William Shakespeare.

No entanto, as relações sexuais entre homens e mulheres seguiram marcadas pela tensão e pela formalidade entre os amantes, em especial devido à subjugação feminina. Nesse contexto, a luta pela emancipação das mulheres começa a ganhar força, no campo intelectual e filosófico, com a publicação de obras como *A Vindication of the Rights of Women* (1792), de Mary Wollstonecraft, e *Subjection of Women* (1869), de John Stuart Mill. No entanto, o desejo erótico feminino, em termos de práticas sexuais concretas seguia ignorado, desconhecido ou reprimido. O orgasmo feminino, por exemplo, era tratado como patologia.

Nas sociedades burguesas e industriais da era vitoriana, as mulheres passaram, cada vez mais, a trabalhar e a ter fonte de renda e, com isso, exigir direitos políticos, bem como a propriedade de bens e de seus próprios corpos. Ademais, a partir da revolução industrial, “[o]s jovens reivindicaram o direito de se casar segundo sua própria vontade, não de acordo com a ordem dos pais.” (Russell, 2015, p. 137). O amor torna-se, portanto, critério relevante para a escolha individual do cônjuge no casamento monogâmico.

Além disso, o costume de filhos casados morarem com os pais, sob o domínio da família ampliada, gradualmente perdeu força, em prol da conformação de um núcleo familiar monogâmico composto pelo casal e seus filhos. No entanto, muitas mulheres da era vitoriana ainda viviam em uma “prisão mental”, derivada sobretudo da noção de que “a relação sexual era desagradável para a grande maioria das mulheres, sendo suportada no casamento apenas por obrigação” (Russell, 2015, p. 64).

Somente a partir do século XX, as mulheres teriam conquistado maior igualdade e

adultério tenha permanecido como crime no Código Penal brasileiro até 2005 (Núñez, 2023, p. 32 e p. 35).

liberdade moral, ética e sexual ao exigirem “que aquilo que é permitido aos homens também seja permitido a elas” (Russell, 2015, p. 65). Com a criação dos métodos contraceptivos, as relações sexuais sem filhos tornam-se opção viável e segura, “permitindo assim que as mulheres, se forem solteiras, não corram o risco de ter filhos, e, se forem casadas, só tenham filhos de seus maridos, sem que, em nenhum dos casos, sintam a necessidade de ser castas” (Russell, 2015, p. 234).

A paternidade, ademais, teria se tornado uma escolha também para os homens, a partir da introdução dos métodos de controle da natalidade: “hoje em dia, com os contraceptivos, não é comum que o homem tenha um filho como um simples acidente em sua busca pelo prazer” (Russell, 2015, p. 156). Assim, os contraceptivos teriam representado enorme ganho de liberdade tanto para mulheres como para os homens, pois representariam a possibilidade de desvincular o prazer sexual da reprodução biológica.

Após esse breve recorrido histórico, Russell conclui que, ainda assim, haveria uma moralidade sexual estrita e cruel em seu tempo, isto é, nas primeiras décadas do século XX, o que fazia com que a sexualidade humana não fosse ainda plena e livremente exercida pelos indivíduos. Ou seja, a moral tradicional, derivada de normas sociais e culturais de base histórica, ainda limitava a livre escolha e deliberação ética dos indivíduos, bem como o usufruto saudável e consensual das práticas sexuais.

As crianças, por exemplo, eram privadas de todo conhecimento sexual devido a educação tradicional e moralista e, com isso, eram mantidas na absoluta ignorância quanto aos temas da sexualidade. Assim sendo, desde a infância, os seres humanos evitavam o contato com a nudez uns dos outros; ouviam que não deveriam tocar nos próprios órgãos genitais; eram enganados sobre como de fato se dava a concepção, por meio de narrativas falsas, mas socialmente aceitas e difundidas para crianças, como a história da cegonha (Russell, 2015, p. 76). O sexo ainda era, portanto, ensinado e apresentado como algo vergonhoso e sujo, repulsivo, que deveria ser falado em meia voz, às escondidas.

A consequência dessa formação cultural e educacional conservadora era a sexualidade moralista e pouco saudável dos anos 1920, quando o filósofo escreveu *Casamento e Moral*. Desse modo, haveria, na avaliação de Russell (2015, p. 77), uma “crueldade disfarçada de decência” na moralidade sexual de seu tempo. Tanto as crianças quanto os adultos padeciam da sensação de culpa desnecessária com relação à sexualidade, o que criava sofrimento e dificuldades. A fim de lidar com a questão, Russell propõe a construção de uma ética sexual

em que os indivíduos pudessem buscar a maior felicidade possível.

Segundo o filósofo, se o sexo for tratado como qualquer outro assunto da vida humana, não haverá a ideia de obscenidade ou de decência, pois ambas as noções dependem da crença moralista e infundada de que os assuntos sexuais são uma parte negativa da vida. Falar clara e abertamente sobre sexo, desde a infância, reduziria a curiosidade e as obsessões sexuais, além de eliminar as ideias moralistas de obscenidade e de decência. Segundo Russell (2015, p. 224), quanto maior a proibição sexual, maior é o desejo em torno do proibido e, como consequência, surgem comportamentos sexuais desarrazoados. Portanto, o filósofo britânico advoga a liberdade sexual como fundamento e premissa ética, a fim de evitar obsessões exageradas e moralizantes em torno do sexo.

A fim de compreender a ética sexual do filósofo, é preciso ressaltar que Russell diferencia as relações sexuais das demais relações afetivas amorosas. O sexo figuraria na base da pirâmide dos afetos humanos, devido a seus aspectos biológicos e instintivos. O amor, por sua vez, ocuparia o topo piramidal. Enquanto o sexo sem amor seria uma simples descarga fisiológica, o sexo com amor envolveria afetos superiores e sublimes. Russell (2015) entende, portanto, que o sexo seria hierarquicamente inferior ao amor, uma vez que o sexo seria majoritariamente biológico e animal, enquanto o amor seria principalmente psicológico e humano.

Em síntese, Russell defende, ainda assim, que o sexo deve ser considerado como uma experiência humana natural e positiva e que, portanto, deve ser tratado de forma livre e ética, sem repressões moralistas. O sexo, como ato fisiológico, desenvolve-se ao caminhar rumo à prática sexual acompanhada do amor. Assim sendo, conclui que o sexo com amor tem maior valor humano e ético e, com isso, traria maior satisfação e felicidade individuais e coletivas, além de uma sensação de completude e de conformidade devido ao sentido vital e existencial do amor. As relações sexuais, portanto, desenvolvem seu potencial ético quando acompanhadas do componente afetivo, ainda que relacionamentos estritamente sexuais não devam ser condenados nem moralmente reprimidos.

Bertrand Russell (2015, p. 145) diferencia e estabelece também uma hierarquia entre o amor (superior) e a paixão (inferior), uma vez que a paixão, ainda que poderosa e arrebatadora, estaria fundamentada em uma atração sexual simples e passageira, isto é, uma “paixão sexual mais vulgar”. Pondera, no entanto, que ainda que haja um sentimento de forte inclinação para agir de forma desarrazoada durante o desejo passional, tal inclinação não deveria ser, em

princípio, irresistível, violenta e arrebatadora a ponto de não deixar espaço para o exercício da vontade, da escolha e da liberdade. Ou seja, Russell reconhece a força das paixões, mas acredita ser possível exercer a liberdade mesmo em contexto de forte enamoramento.

Com relação ao ciúme, Russell entende ser uma forma de paixão destrutiva e intensa, que pode ser expressa por meio de cólera, ódio, crueldade, ansiedade, tristeza, vergonha e competitividade. Trata-se de desejo egoísta de que todos os demais façam sexo somente conosco e que nos amem somente a nós e a ninguém mais. O ciúme, em última instância, faz com que qualquer relação sexual ou amorosa com outra pessoa nos pareça repulsiva e condenável, em especial quando essa outra pessoa é nosso cônjuge monogâmico (Russell, 2015, p. 28).

O ciúme possui, ainda, um aspecto convencional e social, pois, segundo Russell (2015, p. 244), tal como o amor e o sexo, o ciúme pode padecer de uma educação inadequada: “nove entre dez pessoas que tiveram uma educação tradicional nos primeiros anos de vida tornam-se até certo ponto incapazes de ter uma postura apropriada e saudável com relação ao casamento e ao sexo em geral.” O ciúme, contudo, seria passível de ser superado por meio de escolhas éticas e da maior liberdade sexual e afetiva.

Russell (2015, p. 237) conclui que a “doutrina de que existe algo de pecaminoso no sexo causou um dano incalculável à personalidade do indivíduo – um dano que começa na infância e se estende por toda vida”. Ademais, trata-se de um dano totalmente desnecessário e cruel, que diminui a felicidade individual e humana. E como o filósofo propõe agirmos eticamente diante de tal constatação?

A solução ética alinhavada por Russell fundamenta-se na defesa do amor e do sexo como parte dos melhores prazeres humanos, isto é, como alicerces da vida feliz. O amor, em especial, é uma emoção que “move-se entre dois polos: de um lado, puro deleite na contemplação; de outro, bondade pura,” uma vez que o amor “é uma combinação indissolúvel de [...] deleite e desejo de que os outros sejam felizes” (Russell, 1974, p. 38-39). A ausência de amor, por outro lado, seria fonte de profunda dor e tristeza. Desconhecer o amor “representa uma enorme infelicidade para qualquer ser humano” (Russell, 2015, p. 58).

Nesse mesmo sentido de engrandecimento e alegria como sentidos existenciais, Bertrand Russell (1974, p. 37) entende que uma “vida virtuosa é uma vida inspirada pelo amor e guiada pelo conhecimento”. Assim sendo, Russell (2015) concebe o amor como sendo um sentimento e, ao mesmo tempo, uma força vital, que pode servir de guia ético para a vida feliz.

O amor não é racional, mas, ao lado do conhecimento, o amor seria um dos constituintes fundamentais da felicidade humana. Além disso, o amor é um sentimento colaborativo que nos permite, como seres humanos, escaparmos da solidão⁷¹.

Se por um lado o amor indica um percurso de fuga da solidão, por outro lado parece expressar um processo de fusão entre os amantes, que requer a diminuição do ego dos envolvidos⁷². Assim, o amor que une as subjetividades e dissolve os egos seria “a fonte dos mais intensos prazeres que a vida tem a oferecer” (Russell, 2015, p. 58). No amor, fundem-se paixão, criatividade, ternura e um desejo ardente de carinho e cuidado, o que resultaria em ganho social e rompimento das individualidades egóicas, por meio da união, fusão e da colaboração entre os amantes.

Na ética proposta por Russell, portanto, o amor tem valor inestimável e fundamental: “deve ser valorizado, não por que em si esteja seu maior valor, mas por ser essencial para todos os outros valores, e como fonte de prazer em si próprio” (Russell, 2004, p. 32). Ainda que possuidor de enorme valor para a felicidade humana, o amor não deveria ser santificado ou considerado sagrado, tal como ocorrido no caso do amor romântico⁷³. Ademais, perde seu valor quando é simplesmente possessivo ou egocêntrico:

o amor deve sentir que o ego da pessoa amada é tão importante quanto o próprio ego, e deve compreender os sentimentos e desejos do outro como se fossem os seus. Ou seja, deve haver uma ampliação instintiva, e não apenas consciente, do sentimento egocêntrico de modo a também incluir o outro (Russell, 2015, p. 97).

Conforme o filósofo, seria necessário desenvolver uma ética criteriosa e prudente para o amor, pois amar envolve ações individuais com consequências para outras pessoas. Além da responsabilidade individual, seria preciso considerar a responsabilidade para com os outros em contextos de relacionamentos amorosos. Nesse sentido, a ética deve ser especialmente prudente nos casos de relações amorosas com filhos envolvidos:

É preciso haver uma ética social ligada aos filhos que possa, onde houver conflito, superar as exigências do amor apaixonado. No entanto, uma ética

⁷¹ “A natureza não criou os seres humanos para que permaneçam sozinhos, já que só podem cumprir seu propósito biológico com a ajuda do outro” (Russell, 2015, p. 94).

⁷² O “amor pode romper a dura carapaça do ego, já que é uma forma de cooperação biológica onde são necessárias as emoções de cada um cumprir os objetivos instintivos do outro” (Russell, 2004, p. 33).

⁷³ O filósofo afirma que o amor “é aventureiro e sempre alerta e, embora esteja consciente do que é bom, isso não quer dizer que ignore o mal nem pretenda ser sagrado ou santo” (Russell, 2004, p. 31-32).

critérioria irá minimizar ao máximo esse conflito, não apenas porque o amor é bom em si mesmo, mas também porque, quando os pais se amam, ele é um alimento para os filhos. Um dos principais objetivos de uma ética social crítica deve ser garantir o mínimo de interferência com o amor que seja compatível com o interesse dos filhos (Russell, 2015, p. 98-99).

A ética proposta pelo filósofo britânico não convive bem com determinações desarrazoadas da lei e do dever. Segundo Russell (2015), qualquer ética que trate do sentimento amoroso deve ser extremamente prudente em estabelecer quaisquer leis e normas, de modo a não conformar uma moralidade restritiva ou uma visão policialesca da vida. Nesse sentido, conclui que o “amor só pode florescer na medida em que é livre e espontâneo; a ideia de que se trata de um dever tende a destruí-lo” (Russell, 2015, p. 109).

O autor concebe, portanto, a ética com o objetivo primordial de assegurar a maior felicidade humana possível. Ainda que a proposta de Russell seja denominada pelo próprio autor como sendo uma “ética sexual”, o filósofo trata igualmente do tema do amor em suas propostas e sugestões para construção dessa nova ética. Em sua empreitada, Russell (2015, p. 71) assume a ideia de progresso e considera que a tarefa de reformar a moral sexual, por meio da ética, é um projeto complexo, que deve levar em conta as circunstâncias histórico-sociais. Conclui, nesse sentido, ser impossível qualquer ética que se pretenda objetiva, quantificada, totalmente racional, científica, universal e atemporal.

Ainda que o filósofo britânico seja reconhecido por apreciar a lógica, a ciência e a racionalidade em suas investigações filosóficas, em seu empreendimento ético reformista assume a impossibilidade de exatidão e segurança. Os fundamentos da ética russelliana são, por um lado, a redução as crueldades desnecessárias da moralidade tradicional e, por outro lado, o aumento da felicidade humana. No que diz respeito ao reconhecimento e fortalecimento das escolhas e das responsabilidades individuais, Russell (2015) defende a introdução da educação sexual infantil livre e racional, sem tabus e sem obscenidades, como fundamento para o adequado desenvolvimento do binômio liberdade-responsabilidade. Isto é, entende que as repressões cruéis e desnecessárias para com a sexualidade humana devem ser eliminadas desde a infância, de modo a possibilitar que as gerações futuras sejam constituídas por indivíduos adultos com maior liberdade e capacidade de escolha e, ao mesmo tempo, maior consciência de suas responsabilidades nas relações sexuais e amorosas. O resultado esperado seria o aumento do bem-estar afetivo de todos os seres humanos.

Russell (2015) defende, ainda, a maior naturalização e normalização da nudez humana,

de modo que roupas e vestimentas fossem utilizadas somente para fins práticos e necessários, tais como a proteção contra o frio. Assim, a nudez deveria ser desvinculada de qualquer relação com o pudor ou com a decência. Ficar nu seria saudável e confortável em muitos contextos. A repressão da nudez deve-se a uma moralidade desnecessária, que associa nudez e sexo, nudez e obscenidade, nudez e pecado, nudez e erotismo.

Ademais, Russell (2015) defende que as funções de excreção humana, derivadas de necessidades fisiológicas básicas, devem ser compreendidas como naturais e normais e, portanto, como não tendo nada de repugnante, desde que tomadas as devidas precauções higiênicas. “Por natureza, o tema do sexo tem sido relacionado aos processos excretórios, e enquanto esses processos forem encarados com repugnância, é psicologicamente natural associar parte dessa repugnância ao sexo” (Russell, 2015, p. 83). Ou seja, sua ética sexual defende a dissociação de partes genitais e excretórias das noções de sujeira, vergonha, pecado ou culpa, de modo que os processos fisiológicos de urinar, defecar, flatular e eructar, por exemplo, sejam tratados com a devida higiene, mas sem qualquer carga de condenação ou repressão.

A conclusão da ética russelliana seria no sentido de que restringir e moralizar a vida sexual das pessoas, a nudez humana e os atos de excreção nada mais seria do que uma “crueldade injustificada” (Russell, 2015, p. 175). A moral tradicional reprime aspectos da vida humana de forma irracional, infundada e desnecessária, o que causa sofrimento, dor, tristeza e doenças. Assim sendo, a recomendação ética do filósofo britânico é em defesa da liberdade nas formas de relacionamento.

Com relação especificamente à poligamia como sistema relacional, seja como poliginia, seja como poliandria, Russell (2015, p. 4) não entende serem sistemas éticos ideais. Cabe recordar que os termos não monogamia ou poliamor, tais como utilizados na contemporaneidade, não eram conhecidos de Russell em final dos anos 1920, quando da escrita e publicação de *Casamento e Moral*. Ao tratar da forma de relacionamento que denomina de poligamia, o filósofo entende que haveria um problema ético a ser considerado, uma vez que na poligamia as relações sexuais e amorosas não são equitativas e justas para todos os envolvidos, pois somente um dos lados envolvidos possuiria plena liberdade, sejam os homens (poliginia), sejam as mulheres (poliandria).

No que diz respeito às responsabilidades éticas nos relacionamentos sexuais e amorosos, um fundamento básico reside na ausência de controle do desejo e das práticas sexuais nos

relacionamentos amorosos. Ou seja, o sexo deveria em princípio ser livre para todos. No entanto, o filósofo entende fundamental o exercício do controle do ciúme diante da liberdade sexual:

É verdade que, embora no sistema por mim recomendado os homens estejam livres do dever de fidelidade sexual ao cônjuge, em troca eles têm o dever de controlar o ciúme. A boa vida não pode ser vivida sem autocontrole: porém, é melhor controlar um sentimento restritivo e belicoso como o ciúme que um sentimento generoso e expansivo como o amor (Russell, 2015, p. 184).

O filósofo britânico acredita que, com o crescente advento da emancipação feminina, “a tendência das mulheres será preferir um modelo que permita a liberdade a ambos os sexos em vez de um modelo que imponha aos homens as restrições que até agora só elas têm sofrido” (Russell, 2015, p. 4-5)⁷⁴. Logo, defende a educação dos instintos e desejos sexuais humanos, em lugar de contrariá-los ou reprimi-los totalmente. Ou seja, propõe uma ética que possa contribuir para liberar o potencial alegrador das relações sexuais e dos sentimentos amorosos livres e, ao mesmo tempo, facilitar o controle das animosidades e tristezas derivadas do ciúme.

E como podemos conceber as ideias de autocontrole e de controle, em contraposição com a liberdade, no âmbito da ética russelliana? Segundo o filósofo, o autocontrole e o controle devem ser os mínimos possíveis em termos de impactos na liberdade das ações e das escolhas éticas. O “respeito pela personalidade e pela liberdade dos outros” faz com que o autocontrole seja necessário, mas deve ser “aplicado mais para deixarmos de interferir na liberdade dos outros do que para que reprimamos nossa própria liberdade” (Russell, 2015, p. 244).

Com relação às leis e às normas sociais de controle e de repressão das ações e dos comportamentos individuais, Russell (2015, p. 225) defende que o estupro e a violência sexual devem ser proibidos em todos os casos por serem absolutamente negativos para todos os envolvidos. Práticas sexuais como a prostituição, no entanto, devem ser somente desestimuladas, por muitas vezes causarem vulnerabilidades e sofrimento aos envolvidos, mas não devem ser proibidas legalmente. Assim, a ética russelliana prescreve o mínimo de proibições normativas, repressões e controles, deixando maior espaço para as escolhas éticas individuais e os exercícios de responsabilidade por meio do autocontrole nos relacionamentos amorosos e sexuais⁷⁵.

⁷⁴ Nesse mesmo sentido, Geni Núñez (2023, p. 97) afirma que “não é porque mulheres e pessoas sexo-gênero dissidentes sofrem maior cerceamento de sua sexualidade que a saída será tentar fazer com que a dos homens cis seja igualmente controlada.”

⁷⁵ Em consonância com as ideias russellianas, Hardy e Easton (2020, p. 17) defendem que “quando sexo, amor e intimidade forem realmente livres e vistos como forças positivas nas nossas vidas e no mundo, estaremos muito

A educação seria fundamental para guiar o sexo e o amor rumo a caminhos éticos, seja por meio da reeducação das gerações atuais, seja por meio da adequada preparação das gerações futuras. A proposta ética de Russell (2015, p. 237-245) não defende a simples frustração ou repressão dos instintos, como ocorre na moral tradicional, mas uma educação livre e ampla, em que instintos, razão e liberdade possam ser articulados.

À luz do exposto, pode-se concluir que Russell (2015, p. 58) defende a reforma dos sistemas sociais para que possam favorecer uma ética que possibilite aos seres humanos, por escolha própria, livre e individual, vivenciar a alegria do amor e do sexo. O caminho indicado por Russell é, portanto, o caminho da liberdade, ainda que influenciada pelo contexto histórico e pela natureza. Trata-se de uma ética da liberdade que deve ser ensinada, praticada e vivida pelos sujeitos, com o objetivo de possibilitar a faculdade de ser ainda mais feliz ao abdicar das crueldades injustificadas do moralismo.

Consideradas as reflexões de Russell sobre a ética sexual, apresentaremos, a seguir, as ideias de Sartre sobre as possibilidades de liberdade existencial no que diz respeito aos relacionamentos amorosos.

3.2 Sartre: existência, liberdade e amor

O filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980), tal como Bertrand Russell, também acredita na liberdade humana e na possibilidade de escolha individual, em especial no que diz respeito aos afetos e aos relacionamentos amorosos. Tal como Russell, foi igualmente agraciado com o prêmio Nobel, ainda que tenha se recusado a receber a premiação. Teve por companheira a filósofa Simone de Beauvoir (1908-1986), com quem vivenciou, de forma vanguardista, liberdades sexuais e afetivas.

As famosas premissas filosóficas de Sartre no sentido de que estamos condenados a sermos livres e de que nossa existência precede nossa essência significam, em termos afetivos, que somos livres para escolher, mas que também somos responsáveis por nossas escolhas. Assim sendo, nós nos constituímos como sujeitos no mundo. Não é o mundo que nos constitui ou nos determina.

mais capacitados a resolver questões relacionadas ao estupro, ao assédio sexual, à humilhação pública e à repressão.”

Com base principalmente no tratado filosófico *O Ser e o Nada*, publicado em 1943, apresentaremos a fundamentação da filosofia sartriana da liberdade e da responsabilidade, tendo por pano de fundo os relacionamentos amorosos. Uma primeira questão fundamental da filosofia e da ética que Sartre nos coloca diz respeito à nossa conduta frente ao mundo. O filósofo, nesse sentido, está interessado não com o que a vida fez conosco, mas, sim, com o que nós faremos com o que a vida fez conosco. Ou seja, Sartre não nega condicionantes históricos, culturais, estruturais e mesmo biológicos, que os denomina como situações. No entanto, o filósofo francês valoriza, por sobre as situações, a liberdade e a responsabilidade do sujeito, pois, a todo momento, o ser humano escolhe o que fazer com o que fizeram dele: “A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade” (Sartre, 2005, p. 68).

A fim de compreender a filosofia sartriana no contexto do pensamento denominado de existencialismo, é preciso compreender o conceito de fenômeno. Segundo Sartre, o fenômeno é a aparição que manifesta o existente, mas que não é nem um objeto real exterior – uma “pele superficial” que dissimula “a verdadeira natureza do objeto” – nem uma ideia ou essência interior, isto é, a “verdadeira natureza” ou “realidade secreta da coisa que podemos pressentir ou supor, mas jamais alcançar” (Sartre, 2005, p. 15). Nesse sentido, o fenômeno manifesta o ser dos existentes no mundo por meio do que esse existente aparenta. Desse modo, o aparecer do fenômeno pressupõe “alguém a quem aparecer”, isto é, o fenômeno somente aparece e se manifesta para as consciências humanas (Sartre, 2005, p. 16). Em síntese, o “fenômeno é o que se manifesta, e o ser manifesta-se a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão” (Sartre, 2005, p. 19).

O alguém a quem o fenômeno aparece e se manifesta é a consciência ou o que Sartre denomina de Para-si, em contraposição ao Em-si (as coisas da facticidade do mundo ou os existentes). A consciência ou o Para-si é sempre necessária e fundamenta-se a si mesma. Tal como no *cogito* cartesiano, a consciência deriva sua existência de uma “intuição apodítica: não posso duvidar que sou” (Sartre, 2005, p. 133). A consciência não está, portanto, sujeita a leis externas, regras e determinações naturais ou sociais do mundo, uma vez que a consciência manifesta a existência, isto é, “o ser cognoscente enquanto é e não enquanto é conhecido” (Sartre, 2005, p. 22).

Ademais, “a consciência pode conhecer e conhecer-se”, isto é, a consciência está em relação com a facticidade dos objetos existentes no mundo, que se manifestam como fenômenos,

mas também, ao mesmo tempo, a consciência está em relação com si própria, ou seja, é capaz de perceber-se a si mesma. Há na consciência a expressão de um espaço de liberdade e de criação que Sartre atribui ao nada⁷⁶.

No entanto, não é apenas esse espaço de liberdade da consciência que deriva do nada. O desejo igualmente tem seu fundamento no nada, em particular um tipo específico de nada que é a falta. A realidade humana seria, desse modo, a expressão de um ser ao qual falta alguma coisa, um ser ao qual o nada se presentifica e, por meio do desejo, nadifica-se na falta. “O desejo é falta de ser, acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja. Assim, revela a existência da falta no ser da realidade humana” (Sartre, 2005, p. 138)⁷⁷.

Além da liberdade e do desejo, o nada também se expressa por meio da ausência de valores universais intersubjetivos: “o valor, em seu ser, é a totalidade faltada rumo à qual um ser se faz ser”, de modo que o valor impregna a liberdade da consciência e, portanto, não pode ser universalmente estável e constante (Sartre, 2005, p. 145). Nenhuma regra de moralidade ou de ética universal pode indicar inequivocadamente às consciências subjetivas como devem agir corretamente em sua própria existência, de modo que “*nada* faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista” (Sartre, 2005, p. 145).

A presença do nada, da liberdade e do desejo como expressões de falta e ausência impedem, desse modo, a concepção de regras rígidas, necessárias e uniformes de conduta humana. O ser Para-si não pode ser guiado por máximas universalmente válidas ao estilo kantiano. As consciências estão lançadas “em um mundo, abandonadas em uma situação” em que a realidade humana se capta a si própria em sua vinda à existência como um ser faltante, isto é, como um ser incompleto e, por isso, imerso no nada e na liberdade (Sartre, 2005, p. 128).

Nesse sentido, a existência e a consciência livres e imersas no ser e no nada fundamentam o pensamento sartriano, em lugar das ideias de essência, substância e racionalidade universal:

O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida em que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência,

⁷⁶ O “nada se apresenta como aquilo pelo qual o mundo ganha seus contornos de mundo”, pois “o não-ser é como a plenitude do que não é, que o mundo se acha em suspenso” (Sartre, 2005, p. 60-61).

⁷⁷ “Epicuro está ao mesmo tempo certo e errado: por si mesmo, de fato, o desejo é um vazio. Mas nenhum projeto irrefletido tende simplesmente a suprimir esse desejo. Por si mesmo, o desejo tende a perpetuar-se; o homem se apega encarniçadamente a seus desejos” (Sartre, 2005, p. 154).

um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto (Sartre, 2005, p. 28).

A consciência possui a capacidade de constituir e criar ao se referir às coisas e ao dirigir-se às coisas, o que, de certo modo, faz com que a consciência seja, ao menos em parte, constituidora da realidade. Assim sendo, a consciência não está precedida por ou fundamentada em um ser significativo essencial e substancial⁷⁸. Assim sendo, a consciência é, em si mesma, originadora de significado por meio do seu existir no mundo como realidade humana, que ao se aperceber do nada que rodeia o ser, encontra-se na situação de liberdade, isto é, de plena possibilidade frente ao nada, frente ao ser e frente a si própria.

Sartre diferencia a consciência irrefletida e fundamental da consciência refletida ou voluntária. Enquanto a consciência irrefletida ou pré-reflexiva funciona de modo imediato e automático, a fim de que possamos agir conforme projetos de vida que escolhemos ao longo a vida, a consciência refletida é a escolha voluntária de seres conscientes, que deliberam e manifestam, em momentos particulares, algo que pode representar uma mudança parcial de rumos nos projetos de vida levados a cabo pela consciência irrefletida ou, até mesmo, uma mudança profunda, conversão radical ou brusca metamorfose de nossa existência (Sartre, 2005, p. 572).

Os seres humanos, como manifestações de consciências existenciais, são livres e, assim, necessariamente precisam escolher como agir e como se relacionar uns como os outros a todo tempo. A escolha é a manifestação de uma possibilidade da existência que a todo instante se presentifica nos seres humanos tanto como propriedade, poder, opção, dúvida e abertura (Sartre, 2005, p. 149). O não escolher, isto é, o não agir, também é uma escolha em que o sujeito opta pela inação. Do mesmo modo, a mentira é uma escolha da consciência por algo considerado como ausência de verdade, inclusive por meio do autoengano ou do que Sartre define como má-fé⁷⁹. As atitudes fatalistas de explicar ou de justificar as ações individuais com base no que a história, a cultura, o contexto, a biologia ou o poder nos levariam a escolher conformariam atitudes de má-fé, pois seriam formas de evadir da responsabilidade e nos transformar de sujeito em coisas⁸⁰.

⁷⁸ “A consciência é plenitude de existência”, isto é, “a consciência existe por si” (Sartre, 2005, p. 27).

⁷⁹ “Na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo”: “trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável” (Sartre, 2005, p. 94).

⁸⁰ Simone de Beauvoir (2009, p. 22) exemplifica a atitude de má-fé de algumas mulheres que buscam fugir da

Ao posicionar e reafirmar as atitudes de má-fé como escolhas livres e responsáveis da consciência, Sartre recusa qualquer definição psicanalítica de inconsciente e de divisão do aparelho psíquico (*id*, *ego* e *superego*): “o conceito de má-fé (...) deve substituir os de censura, repressão e inconsciente” (Sartre, 2005, p. 583). Assevera que a unidade da consciência, tal como se revela ao *cogito*, é demasiado profunda para que se possa admitir qualquer cisão. Da mesma forma que reconhecer a má-fé como escolha livre e responsável afasta certos pressupostos psicanalíticos⁸¹, tal assunção sartriana colide com os determinismos tanto de base naturalista como estruturalista, pois não há situações do mundo que sejam tão opressoras a ponto de constituírem fatalidades inescapáveis que nos desculpem de nossas escolhas, de nossa liberdade e de nossa responsabilidade individual.

Em oposição à má-fé, Sartre (2005, p. 105) apresenta as noções de sinceridade ou de franqueza como valores que resultam da máxima “é preciso ser o que se é”, ou seja, “é preciso que nos *façamos ser* o que somos”, em adequação do nosso ser conosco mesmos. A consciência encontra-se, destarte, em um estado de realidade humana de liberdade por ser um estado de permanente e constante opção: ser é, portanto, escolher-se. Escolher-se de forma sincera e franca é exercer a liberdade sem má-fé.

O agir e o fazer possuem enorme importância para o pensamento sartriano. Nesse sentido, o filósofo francês concorda parcialmente com autores behavioristas “ao considerar que o único estudo psicológico positivo devia ser o das condutas” ou dos comportamentos, pois a realidade humana não é primeiro para agir depois, mas “ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser”, de modo que “não encontramos qualquer algo *dado* na realidade humana no sentido em que o temperamento, o caráter, as paixões, os princípios da razão seriam elementos *dados*, adquiridos ou inatos” (Sartre, 2005, p. 586-587). Contudo, o filósofo francês diferencia-se dos behavioristas ao defender que comportamentos e ações humanas são autônomos, livres e responsáveis, sem fatores prévios que os condicionem ou os determinem. Nossas condutas

liberdade ao afirmar que “ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de se constituir em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida. O homem que constitui a mulher como um Outro encontrará, nela, profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de Outro”.

⁸¹ “Há, em todos os psicanalistas, uma recusa sistemática da ideia de escolha e da noção de valor que lhe é correlativa; é o que constitui a fraqueza intrínseca do sistema” (Beauvoir, 2009, p. 78).

expressam escolhas intencionais de fins que anunciamos a nós mesmos e que revelamos ao mundo a todo tempo por meio do binômio escolha-conduta.

Ao recuperar alguns dos fundamentos do pensamento de Kierkegaard e de Heidegger sobre a existência, o filósofo francês argumenta que o ser humano enfrenta angústia frente à liberdade como modo de captação do nada e de reação às múltiplas possibilidades de escolha, isto é, angústia como consciência de liberdade: “me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de possíveis” (Sartre, 2005, p. 75). A existência repleta de nada permite muitas possibilidades de escolha, inclusive nenhuma. Ademais, o nada se insinua entre causas e efeitos, entre estruturas de motivos e comportamentos. “Não é por que sou livre que meu ato escape à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade” (Sartre, 2005, p. 75). O ser livre, portanto, enfrenta a angústia da liberdade que tem por consequência a obrigação perpetuamente renovada de escolher-se e de refazer-se constantemente em meio à angústia ininterrupta, uma vez que o projeto existencial do ser humano requer constante renovação: “eu escolho a mim mesmo perpetuamente” (Sartre, 2005, p. 591).

Para que possamos compreender especificamente as consequências do pensamento do filósofo francês para os afetos humanos, é preciso, além de abordar a concepção sartriana sobre o eu e a consciência, entender como o outro pode ser compreendido. Segundo Sartre (2005, p. 300), o “outro é aquele que não é o que sou e que é o que eu não sou”. As consciências ou seres Para-si (*Pour-soi*) são capazes de conhecer e de reconhecer as alteridades, isto é, os outros. Já os objetos ou seres Em-si (*En-soi*) desconhecem a alteridade de outros seres Em-si ou mesmo de outros seres Para-si, pois existem como plena positividade: colocam-se a si mesmo somente como ser Em-si e, portanto, são incapazes de manter relação alguma com o outro (Sartre, 2005, p. 39). Nesse sentido, afirma que:

a aparição do outro na minha experiência manifesta-se pela presença de formas organizadas, tais como a mímica e a expressão, os atos e as condutas. Essas formas organizadas remetem a uma unidade organizadora que se situa, por princípio, fora de nossa experiência. [...] O outro, como unidade sintética de suas experiências e como vontade, tanto como paixão, vem organizar *minha* experiência. Não se trata da pura e simples ação de um númeno incognoscível sobre minha sensibilidade, mas da constituição, por um ser que não sou eu, de grupos conexos de fenômenos no campo de minha experiência (Sartre, 2005, p. 294-295).

É preciso acrescentar, ademais, que “o outro não é somente aquele que vejo, mas aquele

que me vê” (Sartre, 2005, p. 297). Ao mesmo tempo que o outro se presentifica para minha consciência como objeto, eu figuro como objeto para a consciência do outro. “Assim, o outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser *pelo qual* adquirei minha objetividade” (Sartre, 2005, p. 347). Desse modo, o outro é além do objeto, pois, quando sou visto pelo outro, eu me torno ser-objeto para o outro ao mesmo tempo em que o outro se constitui como um ser-sujeito em relação a mim. Em síntese, eu vejo o outro e o outro me vê: “a cada instante o outro me *olha*” (Sartre, 2005, p. 332) e, além disso, quando estou sob o olhar do outro, “experimento sua infinita liberdade” (Sartre, 2005, p. 347).

Nas relações humanas, Sartre (2005, p. 371) identifica duas atitudes primordiais nas interações entre o eu e o outro: a vergonha e o orgulho. Ao reconhecer o outro como sujeito que me faz ser um objeto, sinto vergonha. Por outro lado, ao afirmar minha liberdade frente ou outro-objeto, sinto orgulho ou vaidade:

Mas o orgulho – ou vaidade – é um sentimento sem equilíbrio e de má-fé: procuro, na vaidade, agir sobre o Outro enquanto sou objeto; pretendo usar esta beleza, força ou alma que ele me confere, enquanto me constitui como objeto, para imbuí-lo passivamente, de rebote, de um sentimento de admiração ou amor. Mas esse sentimento, como sanção de meu ser-objeto, exijo ao mesmo tempo que o Outro o experimento enquanto sujeito, isto é, como liberdade (Sartre, 2005, p. 371).

No reconhecimento de si e do outro como sujeito e como objeto, relações recíprocas e moventes, por vezes conflituosas, são estabelecidas entre o eu e o outro⁸². Os relacionamentos entre os seres humanos expressam encontros e confrontos entre liberdades autônomas e independentes, que se conhecem e reconhecem como tal:

olhar o olhar do outro é colocar-se a si mesmo em sua própria liberdade e tentar, do fundo desta liberdade, afrontar a liberdade do outro. Assim, o sentido do pretendido conflito será deixar às claras a luta de duas liberdades confrontadas enquanto liberdades. [...] Mas um olhar não pode ser olhado: desde que olho em direção ao olhar, este se desvanece e não vejo mais do que olhos. Neste instante, o outro torna-se um ser que eu possuo e que reconhece a minha liberdade (Sartre, 2005, p. 473).

Nesse sentido, Sartre (2005, p. 456-457) parte da premissa de que o amor é um empreendimento que envolve agir sobre a liberdade do outro, isto é, no amor temos um conjunto

⁸² “Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar” (Sartre, 2005, p. 454)

de projetos de relações entre o eu e o outro em que há o desejo do ser-para-si de capturar a consciência⁸³ e a liberdade do outro. Desse modo, haveria no amor o projeto de apropriação e de objetificação do outro.

Sartre reconhece, tal como nos indicou Bertrand Russell, o desejo de fusão do amante com o amado. Porém, esse movimento de fusão seria paradoxal para Sartre (2005, p. 708), uma vez que os amantes buscam, ao mesmo tempo, amar ao outro sem perder a própria liberdade e individualidade: “o sonho do amante é identificar-se com o objeto amado, preservando-lhe sua individualidade: que o outro seja eu, sem deixar de ser o outro”.

Com relação às emoções, em particular, Sartre entende que seriam formas de a consciência apreender ou conhecer o mundo. Ou seja, as emoções informam e conformam uma consciência que incorpora ou assimila o mundo, ainda que na forma de consciência imediata e pré-reflexiva, isto é, consciência que ainda não passou por um processo de deliberação racional. A emoção para Sartre é, assim, um modo de existência da consciência humana, isto é, uma das maneiras pelas quais a consciência compreende o seu ser no mundo. O sujeito possui, deste modo, responsabilidade e liberdade ao interagir com as emoções e como o amor.

Segundo Sartre (2005, p. 457), esse desejo de apropriação do outro no amor, no fundo, seria um “querer apropriar-me do outro”, mas não simplesmente como coisa ou como posse física de um corpo: é querer se apoderar da liberdade do outro como liberdade de uma consciência. O amante, assim, requer “que a liberdade do outro determine-se a si própria a converter-se em amor – e isso, não apenas no começo do romance, mas a cada instante – e que essa liberdade seja subjugada por ela mesmo, reverta-se sobre si própria [...] para querer seu cativo” (Sartre, 2005, p. 458).

O amor para Sartre é, fundamentalmente, querer ser amado pelo outro. E querer ser amado significa situar-se além de todo o sistema de valores, isto é, situar-se como condição de toda valorização e como fundamento objetivo de todos os valores. No entanto, para que o outro possa considerar-nos assim, é preciso, segundo Sartre, que o outro possa querer livremente, isto é, que seja livre para escolher seus valores. Por isso, a mera posse física, isto é, a posse do outro como coisa ou objeto é insuficiente no caso do amor, pois é preciso que o outro seja livre para querer ser possuído e para querer possuir a liberdade do outro. Nesse sentido, Sartre (2005, p. 458) esclarece que:

⁸³ Segundo Sartre (2005, p. 35), “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo”.

aquele que quer ser amado não deseja a servidão do amado. Não quer converter-se em objeto de uma paixão transbordante e mecânica. Não quer possuir um automatismo, e, se pretendemos humilhá-lo, basta descrever-lhe a paixão do amado como sendo o resultado de um determinismo psicológico: o amante sentir-se-á desvalorizado em seu amor e em seu ser. Se Tristão e Isolda ficam apaixonados por ingerir uma poção do amor, tornam-se menos interessantes; e chega até a ocorrer o fato de que a total servidão do ser amado venha a matar o amor do amante. A meta foi ultrapassada: o amante sente-se só, caso o amado tenha se transformado em autômato. Assim, o amante não deseja possuir o amado como se possui uma coisa; exige um tipo especial de apropriação. Quer possuir uma liberdade enquanto liberdade. [...] Quer ser amado por uma liberdade, e exige que tal liberdade, como liberdade, não seja mais livre. Quer, ao mesmo tempo, que a liberdade do Outro determine-se a si própria a converter-se em amor - e isso, não apenas no começo do romance, mas a cada instante - e que esta liberdade seja subjugada *por ela mesmo*, reverta-se sobre si própria, como na loucura, como no sonho, para querer seu cativo. E este cativo deve ser abdicação livre e, ao mesmo tempo, acorrentada em nossas mãos.

O eu-amante, portanto, deseja que o outro-amado, a cada instante, aceite perder-se de si próprio e encontrar-se no amante, em um círculo de livre autoaprisionamento. Nesse sentido, Sartre (2005, p. 458) nos coloca a seguinte questão: “Quem iria contentar-se com um amor que se desse como pura fidelidade juramentada? Quem iria satisfazer-se se lhe dissessem: ‘Eu te amo porque me comprometi livremente a te amar e não quero me desdizer; eu te amo por fidelidade a mim mesmo’?”.

Sartre entende que, de modo recíproco, o eu-amante requer do outro-amado uma livre decisão de amar que não seja mero juramento, que não seja uma escolha passada que se perpetua no presente e no futuro, mas que, sim, seja um deslizamento temporal de um livre compromisso de amor presente e em constante presentificação no desdobrar da existência e da relação amorosa.

Considerando que o amor deriva da livre consciência dos amantes, o instinto sexual, os hormônios e os fatores biológicos não explicariam o amor, uma vez que derivariam do corpo físico como mero acidente contingente vinculado à fisiologia. Ou seja, o instinto sexual e a biologia são situações que o mundo apresenta, por meio do corpo, mas que, de forma alguma, determinariam nossa afetividade e nossa liberdade de escolha. O desejo sexual, nesse contexto, expressa uma ação ou relação de apreensão primordial da sexualidade de um ser humano por parte de outro ser humano: “é desejando o Outro (...) ou captando seu desejo por mim que descubro seu ser-sexuado; e o desejo me revela, ao mesmo tempo, o meu ser-sexuado e o seu

ser-sexuado, o meu corpo como sexo e o seu corpo como sexo” (Sartre, 2005, p. 478).

Segundo o filósofo existencialista, haveria, no entanto, uma confusão entre instinto sexual e desejo sexual, pois:

O homem comum, por preguiça de espírito e conformismo, também não pode conceber para seu desejo outra meta que não seja a ejaculação. É o que permitiu conceber o desejo como um instinto cuja origem e cujo fim são estritamente fisiológicos, posto que, no homem, por exemplo, teria por causa a ereção e por termo final a ejaculação (Sartre, 2005, p. 479).

O desejo sexual não se dirige somente a uma soma de elementos fisiológicos: trata-se de uma forma de desvelar o corpo e a sexualidade do outro em que a subjetividade daquele que deseja é fundamental para que o desejo sexual se constitua e se realize, inclusive por meio da revelação dos corpos desejantes e desejados: “o desejo é uma consciência que se faz corpo para apropriar-se do corpo do outro” (Sartre, 2005, p. 484). Ou seja, o desejo sexual requer a participação e o engajamento ativo da consciência na relação de desejar o outro.

O filósofo francês reconhece haver uma estrutura biológica do corpo e, particularmente, do sexo e dos órgãos sexuais (pênis, vagina, útero, trompas, ovários, por exemplo), que constituiriam informações particulares e contingentes do nosso corpo como parte da nossa situação no mundo (Sartre, 2005, p. 476). No que diz respeito especificamente ao prazer sexual, representaria a aparição na consciência reflexiva da atenção ao próprio prazer, seguida da satisfação em si e, por fim, da morte do desejo, pois o prazer é ao mesmo tempo a realização e a conclusão do desejo. Segundo Sartre (2005, p. 488), “o desejo não é absolutamente um acidente fisiológico, um prurido de nossa carne que, fortuitamente, poderia aferrar-nos na carne do outro.” Por outro lado, “a ereção do pênis e do clitóris” ou “a abertura e a lubrificação da vagina não podem ser obtidos voluntariamente”, pois são “contingência pura, tal como a volúpia sexual propriamente dita” (Sartre, 2005, p. 492-493).

O relacionamento amoroso, para além da expressão do desejo e da volúpia sexuais, conforma uma situação existencial privilegiada e singular: “se devo ser amado, sou o objeto por intermédio do qual o mundo existirá para o outro; e, em outro sentido, sou o mundo” (Sartre, 2005, p. 461). Em vez de amado e amante serem um simples isto ou um existente sobre o fundo do mundo, na relação amorosa convertem-se em objeto-fundo sobre o qual o mundo se destaca. Os parceiros amorosos exigem, antes de tudo, a liberdade um do outro: “se devo ser amado pelo outro, devo ser livremente escolhido como amado” (Sartre, 2005, p. 462). Amar é, portanto, escolher livremente uma outra consciência como objeto-fundo do mundo e, com isso, justificar-

se como existência e justificar a existência do outro:

Em vez de nos sentirmos, como antes de sermos amados, apreensivos por esta protuberância injustificada e injustificável que era a nossa existência, em vez de sentirmo-nos “supérfluos”, agora sentimos que esta existência é recuperada e querida em seus menores detalhes por uma liberdade absoluta, a qual nossa existência ao mesmo tempo condiciona e nós mesmos queremos com nossa própria liberdade. Este, o fundo da alegria do amor, quando existe: sentimos que nossa existência é justificada (Sartre, 2005, p. 463).

O filósofo francês também reconhece no amor o empreendimento da sedução. Trata-se de um projeto em que o eu-amante busca converter-se em ser-objeto fascinante para o outro-amado. O sedutor busca constituir-se como plenitude de ser em busca de cativar e encantar o outro. Caso haja êxito no projeto de sedução, o outro-amado se deixa cair em fascínio e se reconhece como nada frente à absoluta plenitude de ser do amante-sedutor. No entanto, para que o amor se manifeste, é necessário que a conquista sedutora seja mais do que o simples encantamento de um corpo-objeto. No relacionamento amoroso, é preciso apropriar-se do outro como subjetividade, isto é, como uma liberdade que ama e que se faz amar, que se aliena voluntariamente em presença da subjetividade do outro e que somente se aliena a si própria na medida em que exige a alienação do outro:

Assim, parece que amar, em sua essência, é o projeto de fazer-se amar. Daí esta nova contradição e esse novo conflito: cada um dos amantes é inteiramente cativo do outro, na medida que pretende fazer-se amado por ele, com a exclusão de qualquer outro; mas, ao mesmo tempo, cada qual exige do outro um amor que não se reduza de modo algum ao “projeto de ser-amado”. O que exige, com efeito, é que o outro, sem buscar originariamente fazer-se amar, tenha uma intuição ao mesmo tempo contemplativa e afetiva de seu amado como limite objetivo de sua liberdade, como fundamento inelutável e escolhido de sua transcendência, como totalidade de ser e valor supremo. O amor assim exigido ao outro nada pode pedir: é puro compromisso sem reciprocidade (Sartre, 2005, p. 467).

Em síntese: quero que o outro me ame, mas sem me dar conta de que amar é querer ser amado. Desse modo, ao querer que o outro me ame, quero, no fundo, apenas que o outro queira livremente querer me amar⁸⁴. No entanto, o amor pode ser contraditório e capaz de produzir uma perpétua insatisfação: “se o outro me ama, decepciona-me radicalmente pelo seu próprio amor”, pois eu exigia que o outro “fundamentasse meu ser como objeto privilegiado, mantendo-

⁸⁴ “[A]mar é querer que me amem, logo, querer que o outro queira que eu o ame” (Sartre, 2005, p. 470).

se como pura subjetividade frente a mim; e, assim que ele me ama, experimenta-me como sujeito e submerge em sua objetividade frente à minha subjetividade” (Sartre, 2005, p. 469).

Além disso, o amor corre o risco de conformar um círculo vicioso se formos arremessados indefinidamente rumo a atitudes relacionais que buscam apreender o outro:

todas as condutas com relação ao Outro-objeto incluem em si uma referência implícita e velada a um Outro-sujeito, e esta referência significa sua morte; sobre a morte da conduta para com o Outro-objeto surge uma atitude nova que visa apoderar-se do Outro-sujeito, e esta, por sua vez, revela sua inconsistência e desmorona para dar lugar à conduta inversa. Assim, somos arremessados indefinidamente do Outro-objeto ao Outro-sujeito e vice-versa; o curso jamais se detém, e é este curso, com suas bruscas inversões de direção, que constitui nossa relação com o Outro. Qualquer que seja o momento em que nos considerem, estamos em uma ou outra dessas atitudes - insatisfeitos tanto com uma quanto com outra; podemos nos manter mais tempo ou menos tempo na atitude adotada, conforme nossa má-fé ou as circunstâncias particulares de nossa história; mas jamais ela será suficiente; sempre remete obscuramente à outra. Isso porque, com efeito, não poderíamos adotar uma atitude consistente em relação ao Outro, a não ser que este nos fosse revelado ao mesmo tempo como sujeito e como objeto, [...] o que é impossível por princípio. Assim, sempre oscilando entre o ser-olhar e o ser-visto, caindo de um no outro por revoluções alternadas, estamos permanentemente, não importa a atitude adotada, em estado de instabilidade com relação ao Outro; perseguimos o ideal impossível da apreensão simultânea de sua liberdade e sua objetividade (Sartre, 2005, p. 506-507).

Essa impossibilidade de apreender ao mesmo tempo a liberdade e a objetividade do outro nos impede de nos colocarmos em um plano de igualdade com o outro, isto é, “um plano onde o reconhecimento da liberdade do Outro encerrasse o reconhecimento da nossa liberdade pelo Outro”, de modo que o outro é, portanto, inapreensível: “foge de mim quando o busco e me possui quando dele fujo” (Sartre, 2005, p. 506-507). Nesse particular, Sartre faz referência a um intrigante paradoxo, qual seja: como é possível obrigarmos o outro a ser livre?

Sartre (2005, p. 642) reconhece que “a existência do Outro traz um limite de fato à minha liberdade”, pois o outro também existe livremente. Há o reconhecimento da liberdade do outro que, ao mesmo tempo, faz com que eu me perceba limitado em minha liberdade pelo olhar do outro, mas capaz de livremente me fazer ser-objeto. Assim, afirma que:

os únicos limites que uma liberdade encontra, ela os encontra na liberdade. Assim como pensamento, segundo Spinoza, só pode ser limitado pelo pensamento, também a liberdade só pode ser limitada pela liberdade, e sua limitação provém, como finitude interna, do fato de que ela não pode não ser liberdade, ou seja, de que se condena a ser livre; e, como finitude externa, do

fato de que, sendo liberdade, ela existe para outras liberdades, as quais a apreendem livremente, à luz de seus próprios fins (Sartre, 2005, p. 644).

O outro possui, desse modo, a particularidade de ser aquele que me faz aperceber a minha própria morte. Não teríamos conhecimento da nossa morte se o outro não existisse e nos revelasse o morrer: “sem o outro, ela não poderia revelar-se a nós, nem, sobretudo, constituir-se como metamorfose de nosso ser em destino; seria, com efeito, a desaparecimento simultânea do Para-si e do mundo, do subjetivo e do objetivo, do significante e de todas as significações” (Sartre, 2005, p. 668).

E como o filósofo francês concebe o sentido da morte no projeto de existência humana? Para Sartre, a morte é absurda, uma vez que conforma “o inumano por excelência”, o “termo final”, “uma porta aberta ao nada de realidade humana, sendo esse nada, além disso, a cessação absoluta de ser ou a existência em uma forma não-humana” (Sartre, 2005, p. 651-652). Trata-se, assim, de puro fato contingente, como o nascimento. O nascer e o morrer são absurdidades que impõe limites à liberdade do ser.

No entanto, mesmo no morrer, Sartre entende que somos responsáveis por nossa morte, tal como por nossa vida. Explica que sou responsável “não pelo fenômeno empírico e contingente de meu trespasse, mas por esse caráter de finitude que faz com que minha vida, como minha morte, seja minha vida”, pois “a morte é um fenômeno humano, fenômeno último da vida, mas ainda vida” (Sartre, 2005, p. 652- 653). Nesse sentido, mobiliza algumas reflexões de Heidegger sobre a morte:

A Heidegger foi reservada a missão de dar forma filosófica a esta humanização da morte: com efeito, se o *Dasein*⁸⁵ não padece nada, precisamente porque é projeto e antecipação, então deve ser antecipação e projeto de sua própria morte enquanto possibilidade de não mais realizar presença no mundo. Assim, a morte se converteu na possibilidade própria do *Dasein*, definindo-se o ser da realidade-humana como “*Sein zum Tode*” (ser-para-a-morte). Na medida em que o *Dasein* determina seu projeto rumo à morte, realiza a liberdade-para-morrer e constitui a si mesmo como totalidade pela livre escolha da finitude⁸⁶ (Sartre, 2005, p. 653).

⁸⁵ O *Dasein* na filosofia de Heidegger se aproxima do conceito sartriano de Ser-Para-Si ou consciência.

⁸⁶ “Em *O ser e o nada*, Sartre discute a afirmação de Heidegger, segundo a qual a realidade humana está condenada à morte pelo fato de sua finitude; Sartre estabelece que uma existência finita e temporalmente ilimitada seria concebível; entretanto, se a vida humana não fosse habitada pela morte, a relação do homem com o mundo e consigo mesmo seria tão profundamente transtornada que a definição ‘o homem é mortal’ se apresentaria como coisa inteiramente diversa de uma verdade empírica: imortal, um ser existente não seria mais isso que chamamos um homem” (Beauvoir, 2009, p. 39).

E por que estamos discutindo o sentido da morte, se nossa investigação filosófica versa sobre os amores livres? A discussão se justifica para que possamos melhor compreender a analogia que Sartre traça entre amor e morte: “o amor mais banal é, tal como a morte insubstituível e único: ninguém pode amar por mim” (Sartre, 2005, p. 655). Ninguém pode fazer meus juramentos de amor ou sentir as emoções que eu sinto ao amar, tal como ninguém pode morrer minha morte. Amor e morte são acontecimentos personalizados e subjetivos: experiências únicas.

Conclui-se que a liberdade ética do amor em Sartre é discutida em termos profundos, ontológicos e existenciais, como algo que conforma, desde seus fundamentos, a experiência afetiva existencial. Tal como nos tempos de Russell, não havia qualquer discussão sobre não monogamias, com essa terminologia específica, por ocasião da escritura da obra sartriana. É notório, porém, o fato de que Sartre e Simone de Beauvoir foram pioneiros nas experiências de amor livre ou de casamento aberto, ainda que tenham enfrentado dificuldades práticas em seu percurso de liberdade afetiva.

A ética sartriana está fundamentada, em síntese, na liberdade e na responsabilidade como bases de nossas ações e relações, em todos os contextos e momentos da existência. Conforma talvez, certa insustentável leveza do ser⁸⁷, ou seja, uma situação em que ser tão leve e tão livre a todo tempo acarreta peso, angústia e desespero. Um possível resultado dessa condenação à liberdade.

Veremos, a seguir, algumas das impossibilidades e das limitações que os pensamentos de Bertrand Russell e de Jean-Paul Sartre nos apresentam para podermos situar as não monogamias, doravante, entre os dois extremos dos determinismos, por um lado, e da liberdade absoluta, por outro.

3.3 Limitações e impossibilidades da liberdade amorosa

As concepções apresentadas de ética amorosa em Russell e em Sartre nos abriram possibilidades de compreender a liberdade afetiva a partir da responsabilidade do sujeito por suas escolhas relacionais e afetivas. No entanto, as leituras de Russell e de Sartre podem ser

⁸⁷ Referência ao livro célebre de Milan Kundera sobre dificuldades práticas de liberdade afetiva.

criticadas por algumas limitações e impossibilidades da liberdade amorosa nos relacionamentos não monogâmicos.

Uma primeira crítica diz respeito a estarem ambas as leituras centradas e fundamentadas em um modelo cartesiano de um sujeito livre e racional, o que basicamente seria ilusão, falácia, impropriedade filosófica, falsa consciência ou crença derivada de normas de estruturas de poder. Em *A história da sexualidade*, Foucault (2014), por exemplo, toma posição explicitamente contrária a modelos emancipatórios ou libertários da sexualidade e dos afetos humanos fundamentados em um sujeito livre e racional. O *cogito* cartesiano estaria fundamentado em modelos jurídicos e históricos que não reconhecem a produção do sexo e do amor como construções normativas, isto é, como efeitos mistificadores oriundos de relações de poder (Butler, 2018, p. 142).

Outra crítica possível à noção de sujeito plenamente livre deriva do pressuposto de que sempre haveria alguém consciente, isto é, alguém que escolhe e que age, seja como eu, seja como outro. No entanto, há perspectivas que afirmam não haver necessidade de existir um “agente por trás do ato”, mas que o “agente” é diversamente construído no e através do ato (Butler, 2018, p. 205). As ideias de “performatividade” transformam o agente em parte dos regimes e das estruturas de poder, em lugar de um *cogito* racional, livre e independente, que delibera e escolhe.

O livre-arbítrio, portanto, pode ser criticado como sendo uma ilusão, algo místico ou metafísico, derivado das relações e das estruturas de poder. Nesse sentido, a construção não se opõe a ação, pois a construção é o cenário necessário da ação, isto é, a construção estrutural define os termos em que a ação se articula e se torna culturalmente inteligível (Butler, 2018, p. 211). No entanto, seria problemático supor que a ação humana é livre e autônoma.

O modelo epistemológico que presume a liberdade do sujeito em relação aos atos, tal como defendido por Russell e por Sartre, cria um sujeito global e globalizante que renega sua própria localização e as condições de intervenções locais (Butler, 2018, p. 212). Isto é, um sujeito universal e neutro, sem condicionalidades históricas e temporais. Tal agente não seria possível, pois todos estaríamos inseridos em relações, regimes e estruturas de poder, historicamente e culturalmente localizadas. Seriam redes que nos aprisionam e nos atravessam.

Há também críticas endereçadas à pressuposta racionalidade que fundamentaria o processo de deliberação e de escolha subjetiva. Paco Vidal (2016, p. 120) afirma que a razão é patriarcal, “heterossexual, heterossexista, homofóbica e nos amordaça quando queremos usá-la

porque foi inventada para nos calar e nos massacrar”. Ou seja, a razão prejudica minorias oprimidas e constitui um instrumento de poder, dominação e perpetuação de privilégios.

Outra possível limitação da liberdade afetiva absoluta diz respeito a dados, fatos ou realidades genéticas, biológicas ou fisiológicas que exerceriam considerável influência sobre as escolhas e decisões humanas ou mesmo imporiam limites objetivos ao livre-arbítrio. Russell, ainda que parcialmente reconheça o papel da natureza, dos instintos e da biologia, em termos de influência para a ação, defende a liberdade humana em última instância. Também reconhece, para além da natureza, o papel da cultura e da educação no processo decisório. Desse modo, Russell e, em especial Sartre, defendem que sempre podemos escolher a favor ou contra as tendências advindas da natureza ou da sociedade, denominadas na filosofia sartriana de situações. Somos livres, ainda que altamente influenciados, o que conflita com perspectivas biologizantes, como as apresentadas no capítulo 1.

Em *O Ser e o Nada* há uma tentativa, por parte de Sartre, de lidar de forma enfática com as críticas e objeções contra o livre arbítrio. O filósofo mobiliza e reconhece os conceitos de situação e de facticidade, ambos expressos e dados pelo mundo (o que Heidegger denominaria de existentes em bruto). Sartre insiste que, ainda que estejamos em situação e que a facticidade se manifeste às nossas consciências de forma independente de nós, a nossa liberdade, mesmo assim, é total. Segundo o filósofo, “é nossa liberdade mesmo que deve constituir previamente a moldura, a técnica, e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites” (Sartre, 2005, p. 594).

A solução sartriana pode ser pouco eficaz e convincente para as perspectivas que compreendem os comportamentos humanos em termos de dados da biologia, da natureza ou dos atravessamentos derivados de contextos culturais e de dominação social. Com relação à contingência do lugar em que nos situamos e, em particular, do lugar em que nascemos, Sartre defende que “ao nascer, tomo um lugar, mas sou responsável pelo lugar que tomo”, pois “meu lugar não será um ponto de fixação, mas um ponto de partida” ao qual cada um seria responsável por livremente dar sentido e comprometer-se (ou não) com esse lugar (Sartre, 2005, p. 609). Para o recém-nascido, trata-se de um projeto existencial desafiador. Mesmo para os adultos, parece difícil argumentar que somos totalmente livres e responsáveis por tudo que nos aconteceu após o fato – reconhecido por Sartre como contingente e arbitrário – de termos nascido em determinado lugar e tempo histórico.

Com relação à nossa história e ao nosso passado, Sartre reconhece que temos um

passado, mas defende que o “passado não determina nossos atos tal como o fenômeno anterior determina o fenômeno consequente; sem dúvida, [...] o passado carece de força para constituir o presente e prefigurar o porvir”, pois somos totalmente livres para tomar uma decisão qualquer a partir de nosso passado (Sartre, 2005, p. 609-610). O argumento é desenvolvido da seguinte forma:

posso decidir a cada momento sobre o valor do passado: não é discutindo, deliberando e apreciando em cada caso a importância de tal ou qual acontecimento anterior, mas sim projetando-me rumo aos meus objetivos, que preservo o passado comigo e decido por meio da ação qual o seu sentido. Quem decidirá se aquela crise mística por que passei aos quinze anos “foi” puro acidente de puberdade ou, ao contrário, primeiro sinal de uma conversão futura? Eu mesmo, desde que decida - aos vinte ou trinta anos - converter-me. [...] Quem pode decidir sobre o valor educativo de uma viagem, a sinceridade de um juramento de amor, a pureza de uma intenção passada, etc.? Eu mesmo, sempre eu, conforme os fins pelos quais ilumino esses eventos passados. Assim, todo meu passado está aí, insistente, urgente, imperioso; mas escolho seu sentido e as ordens que me dá pelo próprio projeto de meu fim. Sem dúvida, os compromissos que assumi pesam em mim; sem dúvida o vínculo conjugal outrora assumido, a casa comprada e mobiliada no ano passado limitam minhas possibilidades e ditam minha conduta; mas isso ocorre precisamente porque meus projetos são de tal ordem que reassumo o vínculo conjugal, ou seja, precisamente porque não projeto a recusa desse vínculo, porque não o transformo em um “vínculo conjugal passado, ultrapassado, morto”, mas sim porque, ao contrário, meus projetos, ao encerrar a fidelidade aos compromissos assumidos ou a decisão de levar uma “vida honrosa” de marido e de pai, etc., vêm necessariamente iluminar o juramento conjugal passado e conferir-lhes seu valor sempre atual (Sartre, 2005, p. 612-613).

Desse modo, o passado, por mais monumental e inegável que seja, está sempre colocado em suspenso pelo agir e pelo escolher do sujeito humano. Há um “perpétuo colocar em questão do passado” devido à “afirmação perpétua” da liberdade que corrói qualquer determinação: o passado está à espera e em suspenso, pois o futuro é um livre projeto indeterminado (Sartre, 2005, p. 616). O passado espera sempre ratificação do agir presentificado, que realiza ou não passados possíveis por meio de condutas presentes⁸⁸.

As escolhas têm o poder de conferir às facticidades passadas valor, ordem hierárquica e premência, de modo a livremente motivar ações e condutas. Sartre (2005, p. 618) conclui que “as exigências do passado são imperativos hipotéticos: ‘Se queres ter tal ou qual passado, aja

⁸⁸ Sartre (2005, p. 649) defende, por exemplo, que um “judeu não é primeiro judeu para ser envergonhado ou orgulhoso depois; mas é seu orgulho de ser judeu, sua vergonha ou sua indiferença que irá revelar a si mesmo seu ser-judeu; e este ser-judeu nada é além da livre maneira de assumi-lo”.

de tal ou qual maneira””. Tal convicção remete a um projeto existencial sartriano polêmico: ser homem é propender a ser Deus; ou seja, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus. Por mais que o filósofo francês tenha tentado rebater possíveis críticas a essa afirmação do homem como projeto de Deus, a argumentação sartriana parece enfrentar desafios de coerência interna, que podem ser assim expressos:

Porém, dir-se-á, sendo assim, se o homem em seu próprio surgimento é conduzido rumo a Deus como seu limite, se não pode escolher ser senão Deus, que acontece com a liberdade? Porque a liberdade nada mais é do que uma escolha que cria suas próprias possibilidades, ao passo que, aqui, parece que o projeto inicial de ser Deus que “define” o homem assemelha-se bastante a uma “natureza” humana ou a uma “essência”. Responderemos dizendo precisamente que, se o sentido do desejo é, em última análise, o projeto de ser Deus, o desejo jamais é constituído por tal sentido, mas, ao contrário, representa sempre uma invenção particular de seus fins (Sartre, 2005, p. 693).

No marco desse projeto eternamente fracassado de sermos Deus, a liberdade sartriana também nos impõe um peso, uma náusea e uma vertigem. A liberdade sartriana, destarte, não é de modo algum triunfalista, pois não expressa a vitória retumbante sobre a vida ou a abertura para a conquista da felicidade. Há um tom sorumbático e melancólico na existência humana sartriana⁸⁹. A responsabilidade é opressiva e, ao mesmo tempo, não permite ao ser humano qualquer desculpa: “o próprio da realidade-humana é ser sem desculpa” (Sartre, 2005, p. 679). Assim, carregamos o peso do mundo totalmente sozinhos, sem que ninguém possa aliviar nosso fardo e sem que possamos nos desculpar por estarmos lançados nessa situação.

A fim de preparar a conclusão deste trabalho sobre a escolha e a responsabilidade de relacionar-se livremente, discutiremos, a seguir, alguns pressupostos filosóficos e conceitos relativos à ética, à liberdade e ao sujeito, a fim de refletirmos sobre os fundamentos que embasam as prescrições éticas de autores contemporâneos que discutem a não monogamia. Por fim, faremos a defesa da não monogamia cética de modo a problematizar indicações normativas e códigos de comportamento relativos a novas formas de relacionamento.

⁸⁹ “[O] homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (Sartre, 2005, p. 678)

CAPÍTULO 4 Éticas dos amores livres?

Ao longo do texto, utilizamos frequentemente os termos ética e liberdade, dois conceitos de elevada densidade filosófica e complexidade. Assim, discutiremos no presente capítulo ambos os termos, em conjunto com o desafiador conceito de subjetividade, ainda que de forma abreviada e limitada. No terreno das reflexões sobre os sujeitos, buscaremos compreender o que está implicado nas ações e relações em contextos afetivos e amorosos.

Por fim, com base no percurso proposto, iremos sintetizar, tendo como suporte os capítulos anteriores, pressupostos e prescrições éticas possíveis de conceber, em termos filosóficos, no âmbito das discussões contemporâneas sobre não monogamia. Nesse contexto, indicaremos como o ceticismo filosófico pode nos orientar, ainda que parcialmente, a abandonar dogmatismos sobre a não monogamia ética, de modo a defender os aportes reflexivos de uma postura de não monogamia cética, mas sem abandonar a experiência amora.

Começaremos com uma breve discussão conceitual sobre ética e liberdade, à luz do que até agora refletimos sobre as visões e os projetos de novas configurações afetivas.

4.1 Ética e liberdade

A ética é um campo do saber humano, vinculado à filosofia, que estuda a conduta humana em termos de ações, valores, consequências e responsabilidades. Nesta seção, buscaremos apresentar como a ética busca compreender e valorar a conduta e o agir humano nas relações amorosas, isto é, a ética do amor, articulada com a discussão sobre a liberdade humana e a possibilidade de escolha e decisão.

Há ramos da ética que buscam orientar, dirigir ou disciplinar a conduta humana com base em valores, tendo geralmente o bem como valor supremo. A depender da visão filosófica, o bem pode ser encontrado na observância de leis da natureza, na concordância com essências ideais ou mesmo na dignidade dos seres humanos derivada da própria condição de humanidade. Alternativamente, a ética pode estar fundamentada em motivos, isto é, em causas ou em forças. Uma conduta ética pode significar tanto o que é bom⁹⁰ ou aquilo que é objeto de desejo, de

⁹⁰ Aristóteles (2020) na *Ética a Nicômaco* relaciona o bom e o bem com a felicidade. Defende que as virtudes correspondem à moderação, isto é, a mediania entre extremos. A virtude consiste no justo meio entre dois extremos,

aspiração, de motivo.

Temos, nesse caso, o bem como valor de uma realidade última, o bem como um fim, uma virtude humana. Se, por sua vez, afirmamos que o bem ou o valor é o prazer e a vitalidade, temos o bem como uma força, um motivo, uma vontade. A ética do amor poderia considerar, assim, o amor como uma substância ou como uma essência, por um lado, ou poderia considerar o amor como desejo ou como prazer, por outro lado⁹¹.

A ética também pode ser entendida como fundamentada em um sentimento de humanidade, ou seja, na tendência de se sentir prazer ou encontrar sentido pela felicidade de outro ser humano. A ética exerce grande influência sobre tradições filosóficas que defendem a liberdade, seja como expressão de escolhas, seja como responsabilidade frente a interação com outros indivíduos.

Alguns filósofos defendem que o bem e o mal são determinados por meio de uma lei moral, que não pode ser deduzida de dados, mas que se impõe por si mesma como norma universal. Tais sistemas éticos prescrevem que devemos reconhecer a lei moral, bem como a existência de outros seres racionais como nós, de forma a termos uma conduta ética apropriada⁹². Desse modo, os imperativos categóricos exigem comportamentos em face dos demais seres humanos com base no reconhecimento mútuo de racionalidade e compreensão compartilhada perante a lei moral universal.

A ética também pode ser considerada a partir de uma perspectiva positivista e utilitarista, que entende os prazeres e as dores como guias e orientadores da ação humana. Desse modo, é adequada ou correta toda conduta do homem de acordo com a expectativa de prazer ou de dor resultante dos atos. Desse modo, o cálculo objetivo dos prazeres e das dores explicaria o comportamento ético dos homens. Quanto maior a felicidade geral, maior é a eticidade da referida conduta que acarretou o incremento da felicidade⁹³.

sendo que ambos os extremos constituem geralmente vícios. Aristóteles considera virtudes: a coragem, a temperança, a liberalidade, a magnanimidade, a mansidão, a franqueza e a justiça.

⁹¹ Segundo Beauvoir (2009, p. 29), “[n]ão há descrição, dita objetiva, que não se erga sobre um fundo ético.

⁹² Segundo Kant (1999), há um caráter absoluto no dever, que está inscrito em uma realidade superior e incondicionada, de modo que a conduta ética não se relaciona com a natureza e com a realidade histórica. No contexto da ética kantiana, o casamento monogâmico, por exemplo, era considerado eticamente necessário como a forma racional e universalmente válida de relacionamento amoroso em qualquer circunstância, porquanto estaria de acordo com a lei moral da época.

⁹³ “Não se sabe muito precisamente o que significa a palavra felicidade, nem que valores autênticos ela envolve. Não há nenhuma possibilidade de medir a felicidade de outrem e é sempre fácil declarar feliz a situação que se lhe quer impor. Os que condenamos à estagnação, nós os declaramos felizes sob o pretexto de que a felicidade é a imobilidade” (Beauvoir, 2009, p. 30)

A ética poderia estar fundamentada em uma visão naturalista e científica do mundo, conforme apresentado no primeiro capítulo? A ética, nesse contexto, é pensada geralmente apenas em termos de responsabilização ou punição de agentes pelas consequências de ações e comportamentos, quando socialmente não aceitos, pois dificilmente haveria valores de ordem universal ou de liberdade de ação em perspectivas biologizantes. Nesse sentido, qualquer construção ética não passaria de decisão moral ou civilizacional, nessa perspectiva naturalista, uma vez que as causas últimas do comportamento humano teriam como fundamento a fisiologia, as heranças biológicas e a seleção natural, sendo que as sociedades humanas por vezes atuam de forma antinatural por meio dos códigos éticos, leis e prescrições de condutas moralmente corretas.

No segundo capítulo, podemos extrair uma ética que se articula com a política e com a crítica, pois questiona moralidades tradicionais e valores supostamente universais como formas de impor regimes de poder e dominação. A resistência estaria na crítica e na ação coletiva, sendo discutível qual o grau de possibilidade de construção de novas ordens possíveis, sem que novas hierarquias e regimes de dominação sejam conformados. Mesmo assim, os autores que mobilizam a não monogamia política defendem princípios e prescrições éticas, que apresentaremos no item 4.3 deste capítulo.

No que diz respeito a Russell, há na apresentação do pensamento do autor uma proposta de ética reformista e otimista, com vistas ao progresso da humanidade, o combate à crueldade desnecessária e o aumento de possibilidades para a felicidade humana. A ética sexual de Russell está articulada em camadas explicativas (lei, opinião pública e individualidade), que buscam reconhecer a influência concomitante de aspectos biológicos, sociais, culturais, históricos para a deliberação individual, que sempre é, em última instância, livre e autônoma.

Com relação ao pensamento sartriano, podemos extrair uma ética existencialista do pensamento do autor, que estaria fundamentada, em primeiro lugar, na facticidade do mundo que coloca todos os sujeitos como consciências em situação concreta (lugar, história, corpo fisiológico, normas, etc). Por meio de projetos de vida, os sujeitos conscientes se colocam livremente em relação com esse mundo de faticidade, que inclui o outro, isto é, outras subjetividades livres. Os seres humanos atualizam sua liberdade pela constante interação com outras liberdades e com as coisas, ainda que alguns escolham de má-fé desculpas deterministas

para tentar superar a angústia causada pela condição humana⁹⁴.

As diferentes visões e perspectivas sobre a ética apresentam princípios universalizáveis de ação e proposições de conduta humana que entram em conflito. Nesse sentido, Araújo (2007, p. 289) indaga “qual resposta poderia reconciliar todas” essas visões “numa concepção sintética e unitária”? Prossegue ao afirmar que as diferentes proposições éticas:

procuram explicitar, à sua maneira, o que significa para um ser humano viver uma “boa vida”, uma vida estimulante e não uma vida reduzida à mera questão de sobrevivência, enfim, uma vida digna de ser vivida. Está é a questão central da ética, e uma visão dogmática supõe não apenas que é possível dar uma resposta definitiva, mas que *só há uma* resposta racional para ela. [...] Duas pessoas ou grupos podem se enredar em combates muito duros, mesmo quando sinceramente motivados pela ética: por aquilo que, na sua interpretação peculiar, considerem como o bem da humanidade e a vida digna de um ser humano (Araújo, 2007, p. 289).

Essas são algumas das principais correntes e visões que fundamentam a ética a partir de paradigmas distintos, muito brevemente apresentados. Implicam engajamentos distintos quanto a valores, prescrições de conduta e responsabilidade por escolhas e ações. E não há consenso entre as visões, podendo inclusive haver conflito⁹⁵. Adentraremos, a seguir, em algumas reflexões sobre o complexo conceito de liberdade, em particular de liberdade amorosa e sexual.

Em primeiro lugar, a liberdade pode ser entendida como um ideal de autodeterminação ou autocausalidade nas ações humanas. Há, em um extremo, a liberdade entendida como a ausência total de quaisquer condições e limites à ação humana. Trata-se da liberdade absoluta ou livre-arbítrio. Em uma pretensão menos ambiciosa, temos a liberdade como possibilidade ou como escolha. Nesse caso, aceita-se que a liberdade humana seja limitada ou condicionada por causas naturais ou culturais, mas, mesmo assim, a liberdade seria possível em alguma medida⁹⁶.

⁹⁴ Segundo Beauvoir (2009, p. 30), “não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto. Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência em ‘em si’, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito. [...] Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana”.

⁹⁵ “A ética, portanto, não resolve o conflito social – é antes um aspecto dele” (Araújo, 2007, p. 290).

⁹⁶ Uma visão clássica sobre liberdade pode ser encontrada em Aristóteles (2020), que entende que a ação, a virtude e o vício dependem de cada um de nós, de modo que o homem é o princípio de si mesmo. Sartre (2005) também acredita em uma liberdade forte ou ampla, expressa como a escolha irrestrita que o homem faz de seu próprio ser no mundo. Russell (2015), por sua vez, reconhece limites à liberdade derivados das camadas externas da lei e da opinião pública, ainda que tais limites não signifiquem a impossibilidade da liberdade humana.

A escolha e a decisão, no marco da discussão sobre a possibilidade da liberdade, constituem processos em que afetos, desejos e emoções passam por uma instância de deliberação, supostamente racional. A escolha indica a vontade, enquanto a decisão materializa a ação por meio da qual um eu ou um sujeito arbitra e escolhe agir, livremente, em nome de seus próprios desejos ou de sua razão, resultando em uma ação fundamentada em critérios e na liberdade de escolha⁹⁷. As ações geram consequências no mundo e afetam outras subjetividades, de modo que o sujeito causador da ação se torna responsável pelas consequências de suas ações e, no caso do sexo e do amor, pelas consequências de suas relações.

Em defesa da autonomia da ação humana, Sartre (2005) defende que a todo momento somos obrigados ou condenados a ser livres. Quando tomamos consciência dessa liberdade, sentimos angústia, justamente por termos um encontro com nossa autorresponsabilidade, seja por nossos atos ou por nossas omissões. Em ações cotidianas ou projetos pessoais, a liberdade também seria uma realidade constante. No entanto, para Sartre (2005, p. 541) a liberdade é uma realidade “que não tem essência” e que “não está submetida a qualquer necessidade lógica”⁹⁸.

Sartre (2005, p. 81) ilustra a liberdade como realidade existente e que se impõe ao ser humano por meio do exemplo da ação do próprio Sartre de se engajar na escritura de um livro: trata-se de uma possibilidade que pode causar angústia, pois “não sei se amanhã irei continuá-lo”, uma vez que, amanhã, “minha liberdade pode exercer seu poder nadificador” e a escrita do livro pode ser abandonada:

Para que minha liberdade venha a se angustiar com este livro que escrevo, é preciso que ele apareça em sua relação comigo, ou seja, que eu descubra, por um lado, minha *essência* como *aquilo que fui* (fui um “querer escrever esse livro”, pois o concebi, achei de interesse escrevê-lo e me tornei de tal modo que já não posso ser *compreendido* sem levar em conta o fato de que este livro *foi* meu possível essencial); por outro lado, que eu descubra o nada que separa minha liberdade dessa essência (fui um “querer escrever esse livro”, mas *nada*, sequer aquilo que fui, pode me obrigar a escrevê-lo); e, por fim, que eu descubra o nada que me separa do que serei (descubro a possibilidade permanente de abandonar o livro como condição mesmo da possibilidade de escrevê-lo e sentido da minha liberdade). Na própria constituição do livro como meu possível, é preciso que capte minha liberdade como possível destruidora daquilo que sou, no presente e futuro (Sartre, 2005, p. 81).

⁹⁷ No que diz respeito à liberdade de escolha e de ação, Kant (1999) entende que uma pessoa é autônoma e livre quando é capaz de se autodeterminar, ou seja, quando suas ações são verdadeiramente suas. A autonomia da vontade é um requisito da ética e da responsabilidade individual kantiana. Em oposição à autonomia, temos a heteronomia, isto é, a situação em que a ação humana é determinada por fatores externos ao sujeito, tais como natureza, biologia, estruturas, sistemas e regimes de poder.

⁹⁸ “[A] liberdade é existência, e, nela, a existência precede a essência” (Sartre, 2005, p. 695).

Nossa própria existência no mundo expressa, desde a perspectiva sartriana, uma terrível necessidade de sermos livres, o que constitui a sina dos seres humanos⁹⁹. Em síntese, ao existirmos no mundo como seres humanos, ao termos nascido, somos lançados em uma realidade que não nos determina nem nos obriga totalmente, seja por meio de leis naturais, seja por meio de estruturas de dominação, pois o cuidado de ser e de fazer é uma escolha e uma responsabilidade de cada um de nós¹⁰⁰.

Por mais que o mundo nos imponha situações, somos livres para escolher e decidir o que faremos com o que o mundo faz de nós¹⁰¹. A liberdade humana é sempre projeto em aberto, pois estamos arremessados em uma totalidade de existentes e condenados a nos escolher e a escolher nossas relações com essa facticidade existencial e, em última instância, escolher nossos projetos vitais. Desse modo, a condição de ser humano livre define-se não por um destino de busca de felicidade individual ou coletiva, mas, sim, pela própria liberdade, ainda que possa ser causadora de náusea e angústia, por estar imersa no nada.

Nossa potência constitutiva está embasada para além de qualquer essência, pois somos existentes contingentes que aprendemos e vivemos nossa liberdade por meio dos nossos atos: “minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser” (Sartre, 2005, p. 543). Nesse sentido, surge o paradoxo de que “estou condenado a ser livre” e que não posso “encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres¹⁰²” (Sartre, 2005, p. 543-544).

O contrário da liberdade, por sua vez, é o determinismo, isto é, a crença de que há uma predeterminação da ação humana fundamentada em causas naturais, em sistemas ou em estruturas. Quando a ação humana é determinada, a liberdade humana não faz sentido ou passa a ser compreendida como mera ilusão ou crença criada pelo próprio sistema, estrutura ou regime: uma fantasia de liberdade e de autonomia individual.

As estruturas que determinam comportamentos podem ser compreendidas como

⁹⁹ “[O] fato de que não posso confiar a ninguém, salvo a mim mesmo, o cuidado de me fazer ser, ainda que não tenha escolhido ser e haja *nascido*” (Sartre, 2005, p. 475)

¹⁰⁰ “O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si” (Sartre, 2005, p. 545).

¹⁰¹ “[S]er é escolher sua maneira de ser sobre fundo de uma contingência absoluta” (Sartre, 2005, p. 486)

¹⁰² Conforme Sartre (2005, p. 622), a desistência da liberdade nada mais é que um ato de liberdade, pois “a própria impossibilidade de prosseguir em certa direção deve ser livremente constituída; tal impossibilidade vem às coisas por nossa livre renúncia, em vez de nossa renúncia ser provocada pela impossibilidade da conduta a cumprir”.

sistemas compostos por elementos em que a modificação de qualquer um dos elementos implica necessariamente a modificação de todos os outros. A ideia de estrutura ou do estruturalismo foi elaborada como um modelo conceitual e filosófico que busca dar conta dos fatos e dos comportamentos observados em um elemento a partir da visão do conjunto. O estruturalismo, desse modo, atribui prioridade ao sistema estrutural e pouca importância à instância da subjetividade individual. As estruturas sociais e históricas e os regimes políticos e de poder adquirem relevância como fatores explicativos dos comportamentos e das atitudes individuais.

O corpo, portanto, está aprisionado pelos grilhões da lei e, ao mesmo tempo, é a encarnação dessa lei, pois opera a serviço da autoampliação e proliferação das normas e estruturas disciplinares¹⁰³. Há uma complexidade e sutileza da lei que atravessa as corporeidades e subjetividades, de modo que a ideia de um corpo totalmente independente e livre seria resultante de uma mera ilusão. Se qualquer recusa ou subversão é possível nessa perspectiva, será uma resistência política e coletiva, que emergirá dentro dos termos da lei, por meio das possibilidades que marginalmente eclodem quando as normas disciplinares se viram contra si mesmas e geram reações inesperadas das margens do sistema. O corpo é, portanto, culturalmente construído pela biopolítica¹⁰⁴.

Seria preciso, nessa perspectiva, recusar o modelo liberal e existencialista clássico da liberdade como vontade, pois as relações de poder são relações restritivas e constituintes das próprias possibilidades de ação, performatividade ou agenciamento. Consequentemente, o poder não pode ser totalmente retirado nem recusado, mas somente deslocado¹⁰⁵. Em conclusão, haveria pouca margem de manobra para amores de fato livres. A não monogamia política, como vimos no capítulo segundo, enfrenta desafios de coerência interna para lidar com éticas e liberdades, ainda que seja comum referências ao cuidado de si e ao cuidado do outro como possibilidades de extrair da obra foucaultiana uma estética da existência que possa fundamentar as escolhas não monogâmicas.

Essas breves leituras sobre a ética e a liberdade são fundamentais para entendermos, no âmbito das discussões contemporâneas sobre os relacionamentos não monogâmicos, que pressupostos filosóficos estão implicados nas escolhas, lutas, subjetividades, ações e relações

¹⁰³ Segundo Foucault (2014), os mecanismos de repressão são ao mesmo tempo proibidores e geradores de ações, conformando uma biopolítica que incide sobre os corpos humanos.

¹⁰⁴ Segundo Butler (2018, p. 139), qualquer possibilidade de subversão ocorre no âmbito das redes de relações de dominação e de poder, uma vez que o poder não é uma vontade individual.

¹⁰⁵ Butler (2018, p. 179) assevera que a cada deslocamento, novas relações de poder, dominação e exclusão serão conformadas e estruturadas.

afetivas: quem ama? Como ama livremente?

Assim sendo, a ética e a liberdade apontam para a importância de refletir sobre o conceito do “eu”. Tradicionalmente denominado sujeito, o “eu” foi criticado e problematizado, de modo que podemos falar também em termos de indivíduos, pessoas e agentes, conceitos que tentam ressignificar subjetividades com base em distintas perspectivas filosóficas e éticas. Buscaremos, na seção seguinte, aprofundar a discussão sobre quais são as subjetividades envolvidas nas éticas não monogâmicas.

4.2 Quem ama? Subjetividades em ação e em relação

Entendidos alguns dos aspectos principais relativos à ética e à liberdade aplicadas aos relacionamentos não monogâmicos, discutiremos, a seguir, possíveis questionamentos sobre as subjetividades envolvidas nas relações amorosas que se pretendem livres. Quem pode ser ou não ser livre em um relacionamento? Livre de quê ou de quem? Podemos escolher nossa identidade e nosso modelo de relacionamento? Ou a liberdade de escolha não passa de ilusão? O que significa se identificar como pessoa não mono?

Para tanto, abordaremos, em primeiro lugar, as ideias relacionadas aos conceitos de sujeito, indivíduo, agente e pessoa, todas ligadas à noção do “eu”. Há uma essência do “eu”? Esse “eu” é capaz de deliberar e decidir? Ou esse “eu” é determinado e condicionado, de modo que performa conforme regras estabelecidas? A cultura e o contexto históricos definem o sujeito e seus comportamentos?

Como temos apresentado ao longo do texto, há dois extremos opostos que nos indicam possibilidades de compreensão do sentido do “eu” afetivo e relacional: 1) a liberdade absoluta, de um lado, e 2) o determinismo total, de outro. O livre arbítrio pleno pressupõe, sobretudo, um sujeito robusto em termos de autonomia e capaz de escolher livremente uma ação entre muitas opções possíveis. Ainda que esse sujeito possa estar submetido a certas limitações ou influências culturais e naturais, trata-se de um “eu” racional e livre, que faz seu próprio caminho. Por outro lado, temos o agente determinado por leis naturais e científicas ou a pessoa atravessada por regimes de dominação e redes de biopoder. Nesse caso, o sujeito pode ter a ilusão de liberdade, mas, de fato, atua conforme estruturas sociais ou leis naturais, que são as causas do comportamento das pessoas.

Desse modo, as subjetividades estão situadas entre os dois extremos da liberdade absoluta e do determinismo total. Entre esses opostos, podemos encontrar tanto relacionamentos não monogâmicos quanto relacionamentos monogâmicos que, em termos de subjetividades, que podem ser interpretados como resultado de escolhas livres e responsáveis, mas também considerados como resultantes de fenômenos naturais ou de atravessamentos estruturais e disciplinares. Algumas posições, como no caso da ética sexual russelliana, buscase encontrar possíveis medianias e pontos de equilíbrio frente ao dilema da total autonomia ou da total heteronomia nas ações e nas emoções humanas¹⁰⁶. Alguns autores, por sua vez, refutam qualquer possibilidade de compatibilismo entre determinações naturais ou culturais e a liberdade humana¹⁰⁷. A liberdade absoluta ou a determinação absoluta, portanto, seriam excludentes.

A defesa de Sartre da liberdade absoluta do ser humano implica que mesmo a servidão seria uma livre escolha de servir. Acrescenta, neste mesmo diapasão, que podemos escolher tudo, menos escolher deixar de escolher. Ou seja, a única coisa que livremente não podemos escolher é a escolha de deixar de ser livre. A proposição sartriana fundamenta-se no argumento de que seria contraditória e inimaginável qualquer unidade psíquica que fosse, ao mesmo tempo, livre e determinada:

Claro está que não poderíamos aceitar de modo algum semelhante concepção. Mas tentemos compreender melhor as razões de nossa recusa. Há uma objeção óbvia e que não vamos perder tempo em desenvolver: a de que semelhante dualidade incisiva é inimaginável no âmago da unidade psíquica. Como conceber, com efeito, um ser que fosse uno e que, todavia, constituir-se-ia, por um lado, como uma série de fatos determinados uns pelos outros, logo, existentes em exterioridade, e, por outro lado, como uma espontaneidade que determinasse por si mesmo a ser e dependente apenas de si? *A priori*, esta espontaneidade não seria capaz de qualquer ação sobre um determinismo já *constituído*; sobre que poderia agir? (Sartre, 2005, p. 546).

¹⁰⁶ Kant (1999, p. 294) também tratou do conflito entre o determinismo (empirismo) e a liberdade (dogmatismo) na terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*, confronto que, de certa forma, remonta aos embates entre platonismo e epicurismo. Segundo o filósofo alemão, a liberdade precisa ser compreendida de modo a permitir que, ao mesmo tempo, fenômenos naturais sejam explicados por meio da causalidade do mundo sensível (empirismo) e arbítrios livres tenham espaço de manifestação na subjetividade humana (dogmatismo), de modo a que possamos explicar nossa capacidade de resistir à natureza e de decidirmos por nós mesmos. Conclui que o *arbitrium liberum* dota os seres humanos de liberdade, diferentemente dos animais, dominados pelo *arbitrium brutum* e, portanto, pela natureza, de modo que o *arbitrium liberum* da humanidade permitiria compatibilizar natureza e liberdade.

¹⁰⁷ “Esta discussão mostra que são possíveis duas e somente duas soluções: ou bem o homem é inteiramente determinado (o que é inadmissível)”, “ou bem o homem é inteiramente livre” (Sartre, 2005, p. 547).

E quem seria essa subjetividade que age e está condenada a escolher e a ser absolutamente livre? Jean-Paul Sartre (2005, p. 221) compreende o ego sob a dupla forma gramatical do *Eu* e do *Mim* como a representação “da nossa pessoa, enquanto unidade psíquica”. Somos sujeitos de fato (ativos) e sujeitos de direito (passivos) enquanto um único ego. Ou seja, nos constituímos como sujeitos ao nos conformarmos como agentes voluntários (ativos) ou como objetos de um juízo de valor, de uma responsabilidade ou de uma consciência (passivos).

Com base nessas considerações, Sartre (2005, p. 221) afirma que o ego seria expressão “das virtualidades, latências, potências que constituem nosso caráter e nossos hábitos” como expressão de qualidades da subjetividade de seres humanos Para-si, muito distintas, ontologicamente e em termos de liberdade, das qualidades das coisas Em-si, isto é, dos objetos. Nesse sentido, Sartre (2005, p. 378) identifica o sujeito com a vida humana, a consciência e a liberdade ao asseverar que:

só os mortos podem ser perpetuamente objetos sem converter-se jamais em sujeitos – porque morrer não é perder a própria objetividade no meio do mundo: todos os mortos estão aí, no mundo à nossa volta; morrer é perder toda a possibilidade de revelar-se como sujeito a um outro.

O ego, para Sartre, também é expressão de estados e de atos resultantes de realidades atuais acidentais e contingentes, sendo que o amor e os ciúmes nada mais seriam que estados do ego. Ou seja, não seriam qualidades essenciais e absolutas. A consciência das realidades humanas, isto é, do Para-si, é capaz de “captar um amor na plenitude e contemplá-lo”, de modo que quando um amor se torna presente, “bruscamente descubro e vejo meu amor, simultaneamente o apreendo *diante* da consciência (Sartre, 2005, p. 223). Nesse processo de apreensão do amor pelo outro, o ego busca “conter o outro em sua objetividade, e minhas relações com o outro-objeto são feitas essencialmente de ardis destinados a fazê-lo permanecer como objeto¹⁰⁸” (Sartre, 2005, p. 378). Contudo, basta que haja a manifestação do olhar do outro como consciência – a manifestação do Para-si-do-outro – para que a subjetividade e a liberdade do outro se manifestem em sua plena existência, o que faz com que meu desejo objetificador do outro imediatamente desabe. E como compreender a pluralidade de subjetividades humanas no mundo?

¹⁰⁸ “[O] sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro inessencial, o objeto. [...] Nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como o inessencial; não é o Outro que se definindo como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio” (Beauvoir, 2009, p. 18).

Segundo Sartre (2005, p. 696), “o homem é uma totalidade e não uma coleção”, de modo que é preciso “decifrar¹⁰⁹ os comportamentos empíricos do homem” como “revelações” de uma totalidade humana. Portanto, os comportamentos humanos e a vida psíquica estão relacionados com cada pessoa e com a escolha subjetiva por meio da qual cada um se faz a si mesmo como pessoa. O fundamento ontológico da pessoa sartriana está na liberdade humana. O filósofo recusa qualquer fundamentação da pessoa em termos de dados ou essências primordiais, tais como caráter, instinto ou inclinações hereditárias. Com isso, o ser humano produz-se frente ao mundo e, ao mesmo tempo, escolhe-se como posição no mundo, antes mesmo de qualquer lógica, lei ou princípio do mundo possa manifestar-se, pois existir como pessoa é escolher-se livremente como uma escolha de ser¹¹⁰.

Em contraposição, Marcel Mauss (2003, p. 369) pondera haver uma visão ingênua que entende a pessoa e o “eu” como formas naturais e bem definidas no fundo da consciência humana. No entanto, argumenta que o “eu” possui uma história, de modo que é preciso compreender, em primeiro lugar, como a noção de pessoa “acabou por ganhar corpo, matéria, forma, arestas, e isso até nossos tempos, quando ela finalmente se tornou clara, nítida, em nossas civilizações (nas ocidentais, muito recentemente) e não ainda em todas” (Mauss, 2003, p. 370).

O antropólogo francês defende que o “eu” deve ser compreendido não somente como fenômeno linguístico ou psicológico, mas como tema de história social, de modo a compreender como o conceito de “eu” surgiu “na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades”¹¹¹ (Mauss, 2003, p. 371). Segundo o autor, seria quase que evidente haver certa individualidade espiritual e corporal. Enfatiza, no entanto, que há no “eu” também um aspecto social e contextual, isto é, histórico, que a antropologia e as ciências sociais poderiam explicar por meio da noção de pessoa. Tal visão do “eu” como pessoa socialmente localizada é adotada por muitos teóricos das ciências

¹⁰⁹ O método de decifração sartriano, denominado “psicanálise existencial”, parte da experiência empírica, mas está fundamentado em uma “compreensão pré-ontológica e fundamental” da experiência humana livre e responsável, de modo que a compreensão humana conforma “uma hermenêutica, ou seja, uma decifração, uma determinação e uma conceituação” (Sartre, 2005, p. 696).

¹¹⁰ O ser humano está em “historização perpétua”, em constante escolher-se a partir da situação, dotando de sentido e de orientação sua própria história, isto é, a pessoa é “escolha original” que faz anunciar a si mesmo aquilo que é (Sartre, 2005, p. 697).

¹¹¹ Ao comparar diversas culturas, o antropólogo assevera que, em todas as línguas, parece haver um pronome que represente o “eu”. Em algumas culturas, tais pronomes que expressam a ideia do “eu” são também acompanhados de sufixos de posição, “os quais se referem em grande parte às relações que existem no tempo e no espaço entre o sujeito que fala e o objeto de que ele fala” (Mauss, 2003, p. 371). Acrescenta, ademais, que “nunca houve ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo”, matéria que teria sido estudada e desenvolvida pela psicologia (Mauss, 2003, p. 371).

sociais. Por meio da ideia de pessoa¹¹², tecem críticas ao amor como emoção individual, mas não deixam de enfrentar dificuldades para entender relações amorosas sem qualquer espaço para a liberdade e autonomia.

No marco de perspectivas estruturalistas, o sujeito é constituído como agente e torna-se consequência de discursos regidos por regras, que governam e conformam identidades. Em meio ao debate sobre as subjetividades e o “eu”, a questão do emprego do termo “agente” surge, em geral, associada à crítica do termo “sujeito”. A “agência” humana indicaria, deste modo, uma leitura alternativa do sujeito tradicional, que se pretendia estável, autônomo, racional e anterior cronologicamente ao campo cultural. Os agentes, ainda que culturalmente construídos, podem, mesmo assim, ser dotados de ação¹¹³.

A significação dos sujeitos é, destarte, um processo regulado por processos e repetições que tanto ocultam quanto impõem regras por meio da produção de efeitos substancializantes em que toda significação ocorre na órbita da compulsão à repetição¹¹⁴. E haveria possibilidade de livres escolha nesse contexto?

Segundo Butler (2018), as práticas repetitivas de significação não conformam uma escolha, pois o “eu” que poderia entrar nas práticas está dentro dessas práticas desde sempre. Em síntese, não haveria qualquer possibilidade de ação ou de livre escolha fora de práticas discursivas e de poder que nos atravessam¹¹⁵.

Segundo a leitura de Sartre (2005, p. 536), a discussão que apresentamos até aqui sobre determinismo, de um lado, e livre-arbítrio, de outro, requer a explicitação das estruturas ontológicas contidas na ideia de ação humana. Nesse sentido, apresenta a seguinte definição:

agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos

¹¹² Segundo Mauss (2002, p. 385), “os romanos [...] parecem ser aqueles que estabeleceram parcialmente a noção de *pessoa*, cujo nome permaneceu exatamente o da palavra latina”, isto é, *persona*. Para além da ideia de pessoa como máscara social, personagem em um contexto, a noção de pessoa possui também um caráter jurídico, como fato fundamental do direito (Mauss, 2022, p. 385). O cristianismo, por sua vez, dotou a ideia de pessoa humana de uma base metafísica, composta de “substância e modo, corpo e alma, consciência e ato” (Mauss, 2002, p. 393).

¹¹³ Na visão tradicional, entende-se que o sujeito possui uma capacidade de mediação reflexiva, independente da inserção cultural (Butler, 2018, p. 205-206). “Cultura” e “discurso”, contudo, constituem os sujeitos como agentes, de modo que a ação não está vinculada a um “eu” pré-discursivo. O sujeito culturalmente enredado em agenciamentos negocia construções, mesmo quando estas construções constituem os atributos de sua própria identidade (Butler, 2018, p. 205-206).

¹¹⁴ A “ação”, portanto, está situada na possibilidade de uma variação dessa repetição (Butler, 2018, p. 209).

¹¹⁵ Podemos identificar, no entanto, em alguns dos autores associados ao pensamento crítico que o sujeito possui, ainda que parcialmente, escolha e liberdade, como vimos no capítulo segundo e como argumentaremos de forma mais explícita na discussão sobre as éticas do amor livre na seção seguinte.

acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto (Sartre 2005, p. 536).

A questão fundamental que Sartre nos coloca é a seguinte: a ação humana é intencional? É voluntária? Minha escolha ou decisão poderia ser ou não ser conforme minha volição? Se respondermos que as ações são voluntárias e intencionais, entendemos que a liberdade é condição primordial da ação humana. Por outro lado, se respondermos que as ações humanas são determinadas por leis naturais ou por estruturas sociais, entendemos, nesse caso, que o sentimento de escolha ou de decisão não passa de ilusão causada por nossos estados mentais ou pelos regimes de dominação.

Segundo Jean-Paul Sartre (2005, p. 536), “uma ação é por princípio *intencional*” e, portanto, representa um projeto consciente dos seres humanos. Ainda que não seja possível prever todas as consequências de nossos atos, o agir implica necessariamente conceber algo como um ser “possível *desejável* e não realizado”, de modo que é no agir que buscamos um “outro estado de coisas” por meio daquilo que configura nossa decisão (Sartre, 2005, p. 537-538). Nesse sentido, o filósofo postula as seguintes teses:

1º) Nenhum estado de fato, qualquer que seja (estrutura política ou econômica da sociedade, “estado” psicológico, etc.) é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é.
2º) Nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta. Melhor ainda: nenhum estado de fato pode determinar a consciência a defini-lo e circunscrevê-lo, pois, como vimos, continua sendo profundamente verdadeira a fórmula de Spinoza: “Omnis determinatio est negatio¹¹⁶” (Sartre 2005, p. 539).

A fim de exemplificar suas duas teses, Sartre interpreta o agir de um operário. Assevera que esse trabalhador pode escolher acreditar que seus infortúnios são, entre outras possibilidades: naturais; condição do proletariado; ou escolha de Deus. Em quaisquer desses casos, o sofrimento do operário não será motivo para atos de mudança e de revolução: agira, pois, de má-fé ao declarar que não é feliz por sua condição de pertencente à classe operária. Em contrapartida, o operário pode escolher o “desprendimento de si e do mundo”, de modo a “posicionar seu sofrimento como insuportável e, por conseguinte, fazer dele o móbil de sua ação revolucionária” em busca de uma possibilidade “de efetuar uma ruptura com seu próprio passado” (Sartre, 2005, p. 539). Nesse caso, o operário age em sincera liberdade.

¹¹⁶ “Toda determinação é negação”.

A ação livre, portanto, requer como condição fundamental a intencionalidade do ser humano atuante que busca um fim com base em um motivo (ou móbil). Segundo o filósofo francês, devemos nos indagar sobre como um motivo poderia ser constituído como tal. Em primeiro lugar, afirma que “o motivo deve ser *experimentado* como tal” e, em seguida, compreendido pelo seu fim, ou seja, pelo que ainda não existe: “o móbil ensina o que ele é por seres que ‘não são’, por existências ideais e pelo devir” (Sartre, 2005, p. 540). O surgimento e manifestação do móbil-ato-fim em uma única estrutura organizada representa a própria expressão da liberdade humana¹¹⁷.

A filosofia sartriana apresenta uma possibilidade de lidar com a questão da rigidez das identidades, das essências e do mundo empírico, ao defender a atividade lúdica do jogo como atitude não-possessiva, criadora e livre, tal como nos casos da ironia e da arte. Nesse sentido, Sartre critica a seriedade das posturas materialistas e realistas que tomam o ser humano como mais um objeto no mundo. Ao compreender-se como uma consequência do mundo, o ser humano enterra sua liberdade e escolhe a seriedade em atitude de má-fé:

Há seriedade quando se parte do mundo e se atribui mais realidade ao mundo do que a si mesmo; pelo menos, quando se confere a si mesmo uma realidade, mas na medida em que se pertence ao mundo. Não por acaso, o materialismo é sério; tampouco por acaso acha-se sempre e por toda parte como a doutrina favorita do revolucionário. Isto se dá porque os revolucionários são sérios. Eles se conhecem primeiro a partir do mundo que os oprime e querem mudar esse mundo opressor. Nesse ponto, acham-se de acordo com seus velhos adversários, os possesores, que também se conhecem e se apreciam a partir de sua posição no mundo. Assim, todo pensamento sério é espessado pelo mundo e coagula; é uma demissão da realidade humana em favor do mundo. O homem sério é “do mundo” e já não tem qualquer recurso em si mesmo; sequer encara mais a possibilidade de sair do mundo, pois deu a si próprio o tipo de existência do rochedo (Sartre, 2005, p. 709).

O projeto ético do ser humano lúdico sartriano consiste, deste modo, em renunciar ao “espírito de seriedade” que busca apresentar os valores como independentes da subjetividade e da liberdade humana, isto é, como meros dados da realidade (Sartre, 2005, p. 763). A atitude de seriedade é, por conseguinte, atitude de má-fé e contrária à ética e à liberdade. Por sua vez, a atitude ética seria aquela em que o ser humano “é o ser pelo qual os valores existem” e que,

¹¹⁷ “[P]ara a realidade humana ser é escolher-se”, isto é, “fazer-se até o mínimo detalhe” (Sartre, 2005, p. 545).

em sua liberdade, descobre-se “como única fonte do valor”, ainda que a responsabilidade derivada de tal descoberta possa ser angustiante (Sartre, 2005, p. 764).

A partir das questões discutidas sobre ética e liberdade e sobre as subjetividades afetivas e com base na provocação e no convite de Sartre de superar a má-fé e de nos lançarmos ludicamente em atividades não possessivas, buscaremos articular, a seguir, propostas que conformariam as proposições éticas possíveis de relacionamentos não monogâmicos, com base nas perspectivas apresentadas nos capítulos 1, 2 e 3, de modo a prepararmos o terreno para a contraposição cética de posições dogmáticas sobre as afetividades e os comportamentos amorosos. Vejamos, então, algumas propostas éticas concretas de autores mobilizados ao longo do texto no que diz respeito à conduta humana quanto a afetos amorosos.

4.3 Não monogâmias éticas

Como vimos, a ética parece requerer ação e responsabilidade. Para tanto, é preciso algo de liberdade ou de autonomia do sujeito, a fim de que haja responsabilidade. Nos extremos deterministas, seja da biologia (natureza), seja da biopolítica (dominação), a ética se torna complexa e por vezes limitada, diante da ausência de liberdade nesses sistemas. Além disso, o extremo liberal de total escolha individual, autonomia, livre-arbítrio e de responsabilidade também pode ser problemático, pois pressupõe um ser humano racional, capaz de conhecer e deliberar com clareza e precisão.

Assim sendo, que tipos de ética os autores apresentados nos capítulos anteriores concebem como possíveis para a experiência do amor não monogâmico? Quais os graus de liberdade e de responsabilidade implicados nas éticas prescritas? Que subjetividades estão pressupostas? Em síntese: que éticas estão sendo aplicadas aos relacionamentos não monogâmicos?

Em primeiro lugar, o processo de interrogar-se, interrogar o mundo e interrogar os outros de modo a escolher entre muitas respostas possíveis quanto à ação humana, e até mesmo não escolher resposta alguma, pode ser desafiador e angustiante se temos liberdade plena. Por outro lado, em uma realidade totalmente determinada por leis da natureza ou por estruturas de poder, faz sentido a interrogação¹¹⁸?

¹¹⁸ Segundo Sartre (2005, p. 66), “se admitíssemos que a interrogação é determinada pelo determinismo universal,

Além de termos em mente o que está implicado no processo de interrogar, é preciso também considerar que inventar e inventar-se requer construir respostas criativas. Sistemas estáticos e fechados entram em contradição com a capacidade de criar e de inventar dos seres humanos e, assim, tornam-se fatalistas¹¹⁹. Se as interrogações e as criações expressam a liberdade e a ausência de regras universais: como conceber éticas do amor? Como pensar o amor livre nesse cenário?

Apresentaremos uma síntese das principais prescrições de não monogamia ética que poderíamos extrair de obras estudadas na presente dissertação, cujas perspectivas centrais foram agrupadas nos capítulos anteriores e na discussão que apresentamos neste capítulo sobre ética, liberdade e subjetividades.

No capítulo 1, a visão biologicista evolutiva “prova” cientificamente que a não monogamia é natural. O dogma principal dessa perspectiva fundamenta-se na crença de que a seleção natural promove a competição espermática em busca da reprodução e procriação da espécie. O material genético carrega essa informação, que resulta em processos psicofisiológicos que condicionam nosso comportamento. Mas no mundo contemporâneo não agimos conforme nossa natureza, pois somos monogâmicos, uma atitude antinatural. Como seria possível?

Barash e Lipton (2017) asseveram que a civilização estabeleceu a moral monogâmica como forma de a civilização garantir maior igualdade, em especial para os homens, e com isso diminuir também a competição e aumentar a felicidade. O termo ética, para perspectivas naturalistas, geralmente está associado aos códigos de ética, isto é, aos regulamentos que estabelecem comportamentos moralmente estabelecidos de forma intersubjetiva e social, ou seja, de forma antinatural¹²⁰. Desse modo, aderir a monogamia é necessário para a civilização, que está fundamentada na repressão dos instintos naturais e na ascendência da lei¹²¹.

Essa obrigação civilizacional de obedecer a monogamia pode ser entendida desde um ponto de vista crítico e político, tal como apresentamos no segundo capítulo. A não monogamia política busca problematizar regimes de biopoder que conformam relações afetivas em torno

deixaria de ser não apenas inteligível, mas até concebível”

¹¹⁹ Sartre (2005, p. 580) afirma que inventamos tanto nossos fins primários e secundários como inventamos também “ao mesmo tempo todo o sistema de interpretação que permite suas interconexões”, o que torna impossível o projeto de um único sistema de explicação universal e de determinação prescritiva para relacionamentos humanos.

¹²⁰ Como vimos no capítulo 2, Barash e Lipton (2017, p. 285) defendem a monogamia como algo bom, por mais que não seja natural: “há muito pouca relação, se houver alguma, entre o que é natural ou fácil e o que é bom”.

¹²¹ “Uma vez que existe um código da monogamia, portanto, talvez violar códigos seja antiético a níveis mais altos de civilização e de desenvolvimento pessoal” (Barash; Lipton, 2017, p. 282).

do sistema monogâmico compulsório. Nesse registro, a ética é problemática, pois reproduz formas de dominação. As alternativas não monogâmicas devem ser, principalmente, coletiva e politicamente articuladas em torno de resistências. Contudo, autores da perspectiva política ensaiam ou indicam proposições que resvalam no que seria, na vida prática, uma ética dos relacionamentos não monogâmicos, em especial quando mobilizam conceitos como cuidado de si e do outro, comunicação, transparência e construção de artesanias.

Geni Núñez (2023, p. 138) argumenta, por exemplo, que a ética não monogâmica requer repensarmos nossos valores, em especial aqueles derivados da monocultura dos afetos, o que seria um modo de enfrentar a força hegemônica da monogamia como estrutura de dominação colonial. A autora indica que o valor de um vínculo amoroso deve ser repensado, de modo a abandonar a exclusividade sexual como critério de amor ético. Defende que devemos reconhecer as pessoas como singularidades únicas e irrepetíveis no mundo, unidas por laços de significado (Núñez, 2023, p. 141). A artesanaria dos afetos proposta por Geni envolveria, portanto, uma ética no sentido de construir pequenos ritos, no cotidiano, de forma a superar as forças monogâmicas que limitam os amores humanos.

Na perspectiva de Noguera (2022, p. 193), a arte de amar precisa aprender a lidar com os sentimentos de ciúme e raiva, de modo a desenvolver uma “ética da intimidade do amor”, que se questione a todo momento “quais princípios morais nós trazemos de nossas vidas para nossos relacionamentos amorosos”. Nesse contexto, Noguera (2022, p. 194) entende que nos relacionamentos amorosos não deve haver uma ética da “reciprocidade simétrica”, ou seja, “de que só devemos fazer ao outro aquilo que desejamos que façam conosco”, pois as pessoas não são iguais e a “ética da intimidade não deve ser pautada na relação de igualdade, mesmo que a reciprocidade seja um fator de muita importância”. Defende, de modo propositivo, que a ética amorosa poderia se valer da ideia de hospitalidade, existente sobretudo entre os gregos antigos:

Talvez o filósofo argelino Jacques Derrida e a filósofa e psicanalista francesa Anne Dufourmantelle nos ajudem a pensar melhor sobre uma ética da relação amorosa. Juntos, eles teceram uma teoria que coloca a hospitalidade como princípio ético. Partindo desse ponto de vista, podemos entender a pessoa que amamos como uma estrangeira, assim como nós o somos para quem nos ama, de modo que um relacionamento amoroso não é uma experiência entre conterrâneos, mas sim entre estrangeiros. Assim, a relação amorosa pode ser vista como um convite à hospitalidade (Nogueira, 2022, p. 194-195).

Ao estarmos abertos e dispostos a hospedar outra pessoa, compreendemos que o outro nunca será totalmente compatível conosco. No entanto, ao manifestarmos a abertura existencial

para receber e hospedar a pessoa que amamos, acabamos por “assumir que somos diferentes e que a arte do encontro é um esforço que precisa de uma espécie de tradução”, pois o “estrangeiro fala outra língua, a pessoa amada tem sua própria gramática” (Nogueira, 2022, p. 195). Essa hospitalidade ao estrangeiro é compatível, em termos éticos, com as práticas e vivências de relações não monogâmicas. No que diz respeito aos relacionamentos monogâmicos tradicionais, a exclusividade amorosa e a fidelidade limitam a nossa possibilidade de recebermos alguém estrangeiro em nosso lar com acolhimento afetivo e abertura ao diferente.

No que diz respeito à ética como busca de igualdade e reconhecimento de problemas de gênero, Fernandes (2022, 145) afirma que “a não-monogamia é mais igualitária que a monogamia, pelo fato de não privilegiar os desejos masculinos e visar a uma ética que procura combater o ‘machismo’ e fazer com que tanto homens quanto mulheres amem e se relacionem sexualmente do modo que almejem”. Relacionamentos não monogâmicos, segundo o autor, buscariam desfazer hierarquias de gênero e de sexualidades, ao exigir das pessoas envolvidas o enfrentamento crítico e aberto das problemáticas advindas da masculinidade tóxica. Fernandes, no entanto, alerta ser preciso cuidado para não se idealizar a não monogamia como um modelo essencialista e universal, isto é, como solução para todos os relacionamentos amorosos.

Fernandes (2022, p. 145) entende, nesse aspecto, que a não monogamia requer a construção artesanal, um “saber fazer” que envolve a tomada de consciência, a boa vontade e a dedicação para repensar comportamentos, por meio de diálogos honestos, a fim de desconstruir regras e normas e produzir relacionamentos mais humanizados, sem a reprodução das condutas problemáticas da monogamia e do amor romântico. Assim, a proposta de Fernandes parece demandar a desconstrução, a tomada de consciência, o diálogo e o engajamento.

Um primeiro passo nesse sentido seria problematizar a noção de “eu”. Segundo Fernandes (2022, p. 31), a partir do Renascimento e da época moderna:

tem-se a edificação da concepção de “eu” enquanto indivíduo, sujeito com consciência psicológica e dotado de razão a ponto de repensar e refletir sobre si mesmo. Nesse momento, pessoa e consciência se equivalem e todo fato de consciência é um fato do “eu”, em que cada sujeito tem um próprio “eu”. Assim, essa noção passou a integrar a realidade e inclusive tornou-se seu centro. Entretanto, tal exercício só seria possível em plena liberdade. Por esse motivo, a ênfase e a defesa da liberdade individual como precursora para o desenvolvimento da consciência individual, pois tudo passa a ser orientado pelo indivíduo e do seu lugar.

Observa-se na perspectiva de Fernandes (2022, p. 32) uma crítica ao “eu” livre e racional,

o que problematiza a ideia de indivíduo moderno, universal e autônomo, pois essa concepção de “eu” seria derivada de práticas de dominação, em que o indivíduo é “beneficiário de direitos inalienáveis presentes em sua natureza”, bem como “senhor de si legitimado juridicamente e anterior a qualquer fato social”. Esse indivíduo idealizado pelas sociedades liberais teria um suposto caráter essencial ou ontológico, mas que, em realidade, seria uma construção histórica e social¹²².

A pesquisa de Fernandes (2022) propõe desconstruções teóricas desse “eu” e do individualismo. Argumenta, deste modo, em favor de uma noção de pessoa, contextualmente localizada e conformada por práticas sociais e de grupo. Algumas dessas práticas de singularização e de demarcação entre seres humanos são problemáticas, tais como o racismo. Propõe, assim, uma diferenciação entre o individualismo, por um lado, como “sinônimo de egoísmo [...] estando associado a uma não monogamia embranquecida, enquanto a individualidade, por outro lado, diz respeito à liberdade e à autonomia que se constrói coletivamente, com o outro” (Fernandes, 2022, p. 197).

Frente à pergunta sobre qual seria o melhor modelo para os relacionamentos amorosos, Renato Noguera (2022, p. 125-126) elabora a seguinte resposta que indica possibilidades e limites da escolha individual:

Depende de cada indivíduo¹²³ e do entendimento de seus desejos. Como sempre, a bússola do amor é o autoconhecimento. Há pessoas com naturezas afetivas monogâmicas, que se sentem bem em relações conjugais com um único cônjuge. Da mesma maneira, há um enorme número de pessoas cujo desejo e o ímpeto de amar não podem ser satisfeitos por uma só pessoa. E também pode ser que o modelo de amor que guia um indivíduo hoje não funcione durante toda a sua vida. Então, antes de definir parâmetros de relacionamento com alguém, a pessoa precisa estar certa de qual padrão faz sentido para ela naquele específico momento.

Conforme a pesquisa antropológica de Pilão (2017, p. 24) sobre poliamoristas brasileiros, “[n]inguém nasce poliamorista ou torna-se de um dia para o outro”, pois haveria uma “conversão ao poliamor” em que os convertidos afirmam “realizar um ‘mergulho’ em si em busca daquilo que é autêntico, em busca do seu ‘eu’ verdadeiro”. Desse modo, haveria uma

¹²² Essa suposta liberdade individual somente se concretizaria quando o indivíduo “se torna proprietário de si, de suas próprias faculdades”, de sua razão e do seu corpo (Fernandes, 2022, p. 32-33).

¹²³ O senegalês Cheikh Anta Diop afirma que o “indivíduo faz parte de um coletivo, suas escolhas não podem ser meramente individuais”, isto é, “nenhuma decisão pode ser tomada pensando apenas no que nos agrada”, pois, toda ação possui “uma dimensão coletiva, política e espiritual” (Noguera, 2022, p. 73)

“carreira poliamorista”, que tem início com a autocrítica relativa à inserção em um sistema monogâmico, seguida do reconhecimento da responsabilidade individual, tendo por ápice o engajamento em práticas cuja finalidade seria a construção de relações de poliamor¹²⁴.

Outra forma de conceber a subjetividade ética seria por meio do conceito de agentes inseridos em uma lógica estrutural e cultural de poder, em que o poder produz agenciamentos, isto é, o poder faz acontecer a ação. Diz-se, então, que o poder é performativo e, portanto, não deve ser pensado somente em termos de restrições e de proibições, mas também de ações e criações¹²⁵. Seria possível uma ética nesse contexto? Ou estamos falando da política?

Vidarte (2019, p. 61) afirma que a “existência política nasce de uma posição de sujeito que luta”, ou seja, de um sujeito “que nasce de uma decisão voluntária, estratégica, conjuntural a partir de uma situação de opressão e injustiça dada”. Ainda que o sujeito seja um sujeito político e coletivo, parece haver alguma liberdade de escolha individual expressa por meio do engajamento militante¹²⁶, o que entraria em certo conflito com a perspectiva de agenciamentos do biopoder.

Com relação ao problema de constituição das identidades subjetivas, Fernandes (2022, p. 34) entende que há uma relação entre a noção de pessoa, a ser localizada contextual e historicamente, e a busca pela identidade como significado e sentido do “eu”, ou seja, como um sentido de existência ligado à noção de pessoa, sendo tanto a identidade quanto a pessoa “construções sociais e necessidades do mundo moderno, não sendo fixas e imutáveis, mas sim relativas e contextuais”.

Brigite Vasallo (2022, p. 113), porém, não concebe a intimidade como um espaço protegido dos poderes: “espaços privados” e “subjetividade” seriam somente “os lugares onde

¹²⁴ Ao comparar práticas e fundamentos teóricos da primeira onda do poliamor no Brasil e na tradição anglo-americana, Pilão (2017, p. 202) defende que “observa-se que nos Estados Unidos e no Reino Unido, o poliamor é definido como uma forma de ‘não monogamia responsável’, ‘consensual’ ou ‘ética’. Nenhuma dessas expressões são recorrentes no Brasil, de modo que a oposição ‘ético x não-ético’, fundamental para os anglo-americanos, é suplantada em importância por outra, a entre ser ‘livre’ ou ser ‘reprimido’”. A pesquisa de Pilão (2017) foi realizada na primeira metade da década de 2010. As discussões sobre não monogamia, ética, responsabilidade e consenso, contudo, tornaram-se consideráveis também no Brasil a partir da década de 2020, como demonstram as obras de Fernandes (2022), Nogueira (2022) e Núñez (2023). Por outro lado, Pilão (2017, p. 214) aponta para uma “segunda onda” não monogâmica, tanto na tradição anglo-americana quanto na brasileira, que valoriza visões críticas e políticas, muitas das quais apresentamos no capítulo 2.

¹²⁵ Os sujeitos, nesse contexto, são assujeitados, imersos em uma estrutura política ou biopolítica em que “poder e agência não se separam, estão intrinsecamente conectados” (Fernandes, 2022, p. 65).

¹²⁶ Vidarte (2019, p. 62) assevera que “depende de cada um tomar a decisão de ser uma bixa, uma lésbica, uma trans que elevam a si mesmas à categoria de conflito e à posição de luta de sujeitos políticos”. Assim, ser um sujeito político é uma escolha, uma decisão, uma “vontade de guerrear”, uma determinação “de batalhar contra o inimigo comum” (Vidarte, 2019, p. 62).

são construídos e impostos os sistemas repressivos que ajudaremos, mesmo a contragosto, a consolidar no exterior”. Com relação aos desejos íntimos, que supostamente seriam parte desse espaço individual de intimidade, Vasallo (2022, p. 178) entende que desejamos apenas pessoas permitidas e que qualquer outra projeção de desejo é penalizada como perversa. Esclarece que desejamos alguém que se encaixe na estrutura hegemônica, em termos estéticos, de classe, de gênero, de idade e até de altura:

O desejo é, ademais, uma emoção dramática. Uma espécie de terremoto, uma espiral que nos envolve e toma o controle de nós. Quando o desejo aparece, o mundo para, e essa nova situação ocupa a centralidade dos nossos pensamentos, de nossas conversas e de nossos devaneios. É concebido, portanto, como uma emoção tremendamente poderosa e completamente irrefreável. Como se isso não bastasse, não está só ligado a si mesmo, mas encadeado a toda a escalada do sistema romântico que lhe confere ainda mais poder, pois é a base de uma projeção total de nossa pessoa e da outra em termos morais, emocionais, sociais e culturais (Vasallo, 2022, p. 178).

Afirma, deste modo, que “todos sabemos que, quando nos deixamos fantasiar e sentir, nossas fantasias não nascem tão bem organizadas” (Vasallo, 2022, p. 178). Parece haver, assim, uma relação problemática entre o desejo e as fantasias:

O desejo, além de construído, é muito autossugestionado. Se olharmos atentamente, em muitas ocasiões, sentimos desejo por alguém após essa pessoa ter demonstrado desejo por nós, e não previamente. Nós nem havíamos notado, costumamos dizer, e é totalmente verdade. Contudo, de repente, ela se torna desejável devido ao seu desejo dirigido a nós. A imagem que nos devolve o desejo alheio é, sem dúvida, um dos componentes do próprio desejo, enfatizado para responder a esse olhar e conservá-lo sobre nós. Também a popularidade gera desejo — o famoso capital social. Isso demonstra que essa emoção tem muito de sugestão coletiva e menos de inevitabilidade do que pensamos (Vasallo, 2022, p. 178).

O desejo, portanto, dependente de mecanismos sociais que os condicionam, promovem e inscrevem em fantasias e sugestões ideológicas. No entanto, Vasallo (2022, p. 179) pondera que, sobre tais mecanismos, temos alguma agência, “embora pareça que ignoramos tê-la.” Assim sendo, ações, decisões e escolhas na vida prática são reconhecidas como parte dos relacionamentos humanos. Vasallo (2022, p. 200) reconhece, por exemplo, que devemos tomar decisões em relacionamentos múltiplos e poliamorosos levando em consideração o bem-estar da rede afetiva. Mesmo em sua defesa de um anarquismo libertário, a autora reconhece a observância da responsabilidade e do bem comum na tomada de decisões:

O mais forte, o que quer que isso signifique, não age apenas para o próprio benefício, mas para o benefício comum. Quem tem capacidade para carregar o piano carrega. Quem tem capacidade para tocar o piano toca. Quem tem capacidade para consertar as teclas ou fazer massagem em quem carrega o piano conserta ou faz massagem. E entre todas fazemos o piano, fazemos a floresta (Vasallo, 2022, p. 200).

Nas relações afetivas, portanto, há decisões que podem ser tomadas ou não, sendo que “a pergunta necessária, imprescindível, que implica comprometimento, é: ‘O que você vai fazer e como isso me afeta?’” (Vasallo, 2022, p. 202). Assim, a omissão de consciência seria também uma forma de responsabilidade. Em síntese, ou tomamos decisões conscientes (emancipatórias) ou seguimos, segundo a autora, repetindo e fortalecendo a estrutura monogâmica por meio da omissão de consciência. Conclui Vasallo (2022, p. 202) que “ao tomarmos consciência, já estamos dinamitando a violência do sistema, mas talvez isso seja só um surto da otimista que às vezes mora em mim.”

Ao tratar da artesanania dos afetos como projeto de relacionamentos alternativos, Geni Núñez (2023, p. 56) apresenta o exercício da escolha como direito individual, inclusive mediante a escolha de se relacionar com apenas uma pessoa mesmo em um relacionamento não monogâmico: “alguém que queira se relacionar com apenas uma pessoa tem o direito de fazê-lo, mas isso diz respeito apenas a si mesmo”, e se “a outra pessoa quiser também se relacionar com apenas um, sem problemas, mas, se sentir de outra forma, cabe apenas a ela essa escolha”.

Assim, conclui Núñez (2023, p. 56) que “uma pessoa ser não monogâmica significa simplesmente que ela não terceiriza decisões sobre seu próprio corpo, de maneira que ela pode usar sua liberdade de escolha inclusive para não se relacionar sexualmente com ninguém”. A autora mobiliza a ideia do consentimento como algo que é escolhido, decidido, concedido e manifestado pela própria pessoa a outro(s), em um processo individual e que deriva do fato de sermos, em princípio, livres e autônomos¹²⁷.

Geni Núñez (2023, p. 73) propõe, nesse contexto, a seguinte reflexão: a monogamia e a não monogamia são escolhas individuais? Em primeiro lugar, recorda que o poder de escolha do formato relacional é um direito recente e que, “apesar das atualizações na legalidade, diversas instituições seguem interferindo de forma oficiosa, limitando e controlando de inúmeras formas esse exercício” (Núñez, 2023, p. 74). Por exemplo, no Brasil contemporâneo

¹²⁷ “É preciso questionarmos, portanto, essa ideia de que a liberdade está sempre ligada a um grande sim a tudo. Pelo contrário, a liberdade também pode ser sobre nossos não, desde que próprios, autorais” (Núñez, 2023, p. 56-57).

seríamos livres para escolher com quem iremos nos casar, desde que seja um casamento com apenas uma pessoa. Caso contrário, cometemos o crime de bigamia¹²⁸. Desse modo, ainda que na família tradicional subsista o ato performático de o pai entregar a filha ao marido na cerimônia de casamento, atualmente os pais não costumam decidir, em última instância, com quem os filhos irão se casar.

O processo de domínio sobre o próprio corpo e libertação sexual e amorosa, no entanto, seria ainda uma luta em curso para a autora. Nesse sentido, Núñez (2023, p. 76) argumenta que um dos principais diferenciais da não monogamia seria a reivindicação sobre o próprio corpo:

Quando uma pessoa se reivindica não monogâmica, em geral essa é uma demanda relativa ao seu próprio corpo, não de que outra pessoa se relacione com um número x de pessoas. Já a monogamia, embora muitas vezes se diga que é uma “escolha pessoal”, acaba por não ser referente apenas ao próprio indivíduo. Dito de outra forma, se monogamia fosse a mera decisão pessoal de se relacionar com apenas uma pessoa, não chamariam de traição quando a outra decide estar com outras. Isso nos anuncia que a monogamia não é uma proposição sobre o próprio corpo, mas se organiza em torno de um contrato mútuo de exclusividade sexual.

Na monogamia tradicional, à luz do que indica Núñez, haveria um contrato de exercícios de direito e controle de propriedade sobre o corpo do outro. Trata-se, deste modo, de uma transação moral, mas antiética, de compra e venda mútua e exclusiva de corpos – e supostamente de almas – que deveria, em princípio, durar por toda a vida.

Em um tom pessoal e subjetivo, Brigitte Vasallo (2022, p. 211-212) desenvolve a seguinte reflexão sobre as expectativas de duração dos relacionamentos e das possibilidades éticas e políticas de exercício da não monogamia:

experimentei várias rupturas daquelas que você nunca espera, daquelas que fazem desaparecer da noite para o dia relacionamentos que você acreditava que eram para toda a vida. Nos últimos meses, exausta da vida e das fraturas, por um momento, por algumas horas, senti que não era apenas uma história de amor que se acabava, mas também um projeto político. Que a lealdade, o feminismo, a sororidade e o bem-estar comum são apenas palavras bonitas para nos fazer acreditar que somos melhores do que somos. E eu estava chorando por essas coisas, muito bêbada, na casa da minha amiga Sara, contando minha tristeza, quando ela olhou para mim e disse:
— Brigitte, seu projeto político não era esse relacionamento específico. Seu projeto político somos nós.

¹²⁸ “Embora agora já tenhamos no Brasil a possibilidade jurídica de união estável homossexual, permanece a norma monogâmica. Até consideram que a união entre dois homens e duas mulheres seja família, desde que seja monogâmica” (Núñez, 2023, p. 74).

E, de repente, vi a floresta.

Em síntese, ainda que haja uma estrutura que constrói e constitui indivíduos como assujeitados, parece haver algo nas subjetividades capaz de construir, mesmo que no âmbito de projetos políticos de resistência. Por outro lado, Fernandes (2022, p. 86) critica a ideia de indivíduos plenamente livres e autônomos do liberalismo eurocêntrico, e, ao mesmo tempo, indica que haveria alguma forma de resistência daqueles que habitam as “margens/fronteiras internas da modernidade e de suas transformações, tanto físicas quanto imaginárias”. Nesses espaços de diferença e resistência, de algum modo as pessoas produzem a si mesmas, sem receber os “ideais modernos opressivos e imperiais de modo passivo” (Fernandes, 2022, p. 86). Ou seja, parece haver alguma liberdade de agir, nem que seja por meio do criticar e do resistir:

Considerar as vivências e as histórias de corpos colonizados é entendê-los como portadores de subjetividade e agência que refutam o mimetismo servil a partir de seus projetos e vozes, como sujeitos de fenômenos mais amplos que atuam sobre sua própria imagem e de acordo com seus próprios interesses humanos. As trajetórias desses sujeitos subalternos devem ser vistas como um privilégio epistemológico que nos ajuda a entender, de modo mais profundo, o contexto brasileiro, as relações raciais aí desenvolvidas entre os diversos grupos e os seus regimes de opressão (Fernandes, 2022, p. 86).

A fim de compreender, por exemplo, a subjetividade do brasileiro a partir dessa perspectiva, Fernandes (2022, p. 97) assevera ser preciso criticar os discursos intelectuais e os projetos políticos de construção de uma imagem dos brasileiros como alegres e sociais, o que seria, de um lado, expressão de um certo calor humano, mas, de outro lado, representação de certa irracionalidade¹²⁹. As identidades emotivas dos sujeitos, no caso dos brasileiros, seriam construções sociais e discursivas, ou seja, construtos de uma comunidade simbólica, mas que são vendidos como se fossem dados objetivos de uma realidade empírica ou essencialista de brasilidade.

A construção de identidades, deste modo, pode conformar um processo violento e de apagamento de diferenças, que, no caso da subjetividade brasileira, é exercida contra negros e contra indígenas, que são desumanizados (Fernandes, 2022, p. 98). O negro, no imaginário euroamericano, seria mais emotivo “e, portanto, age irrefletidamente”, o que derivaria de sua

¹²⁹ A emotividade do brasileiro é, assim, tradicionalmente apresentada como fenômeno psicológico e biológico proveniente da essência dos brasileiros sentimentais, que “são representados de modo estereotipado e cômico por meio do samba, da feijoada, da praia, do churrasco e, claro, do gosto autêntico pelo futebol” (Fernandes, 2022, p. 97).

“sensualidade” e “volúpia”, o seu “calor” e a incapacidade de autocontrole “por ser desprovido de razão analítica” e de “capacidade intelectual” (Fernandes, 2022, p. 100). No caso das emoções dos brasileiros negros, é preciso, então, compreendê-las como fenômenos políticos e produtos culturais de circulação entre corpos, de modo que as emoções não residem em sujeitos, mas são efeitos de circulações de “relações sociais entre indivíduos de uma determinada comunidade” (Fernandes, 2022, p. 98). O autor defende, assim, que é preciso avaliar relacionamentos sociais e significados das socialidades para compreender as emoções e o amor, o que as “ciências psi” teriam se negado a considerar em seus estudos fundamentados na individualidade e na liberdade.

Uma entrevista de Fernandes (2002, p. 143) com Ayo, uma mulher negra integrante da rede não monogâmica *Afrodengo - Amores Livres*, indica a problemática relação entre dominação estrutural, por um lado, e liberdade subjetiva, autodeterminação e capacidade de decisão e de escolha ética, por outro lado:

Sobre esse ponto, Ayo fez algumas ponderações [...] em relação à agência de pessoas negras, mais especificamente das mulheres, acerca do seu discernimento e movimento na não-monogamia. Ela disse que, em geral, quando os monogâmicos falam de amor no “meio negro”, aborda-se a afetividade e a sexualidade das mulheres. Contudo, a visão desenvolvida parte do mesmo lugar: sempre colocando-as como preteridas e solitárias, sua garantia para libertarem-se dessa solidão seria o arranjo monogâmico e a promessa do amor romântico. Não que esses fenômenos não ocorram, mas ela diz que é fundamental equilibrar a análise, retirando as mulheres negras dessa posição comum de “destino de rejeição”, uma espécie de lugar por excelência ocupado por elas. Quando perguntei qual seria sua sugestão, Ayo comentou que gostaria de ser lembrada — entendendo que outras mulheres também merecem isso —, não como um ser vitimizado e inerte, mas como alguém que escolhe, que tem autodeterminação para questionar também um modelo de relação que, de acordo com ela, é construído para subalternizar ainda mais sua posição. Entendendo-se como um sujeito com agência, que procura afrontar as lógicas de dominação, Ayo expõe a contradição do argumento de que “não-monogamia é coisa de branco”, exatamente pelo fato de reivindicar e tomar para si decisões que contrariam a pressuposição de que as mulheres negras, por sofrerem devido ao racismo e ao sexismo, seriam vítimas passivas destinadas a se submeterem ao arranjo monogâmico.

Na obra de Geni Núñez (2023, p. 19), por sua vez, podemos observar a relevância da questão das identidades não apenas como resultante de um sujeito que pensa e que fala, mas também como fruto de uma identidade coletiva de povo, que se diferencia de outros povos e que, assim, teria independência identitária e pertencimento:

Às vezes me perguntam: por que uma pessoa indígena fala tanto de não monogamia? Essa discussão se insere na minha própria perspectiva de mundo. É importante ressaltar aqui que a nossa diversidade como povos indígenas é imensa: somos centenas de etnias, cada povo com sua língua, seus costumes e modos de vida, que não devem ser generalizados. Inclusive, a realidade de um mesmo povo entre si é bastante diversa – há quem tenha nascido e crescido em território de aldeias, há quem tenha nascido e crescido nas cidades, entre as muitas outras especificidades. O que forma nossa identidade e pertencimento é o reconhecimento coletivo de nossos povos, a memória viva de quem somos, de nosso modo de ser e estar no mundo. Por isso, vou compartilhar minha perspectiva reforçando sempre que ela não busca falar em nome de todos os parentes, muito menos generalizar nossas percepções. Ainda nesse sentido, reforço que minha voz no debate das não monogâmias é apenas uma entre muitas, dada a existência de tantas outras que convergem e divergem de meus posicionamentos, algo muito saudável para toda a discussão.

A autora propõe a superação do binarismo entre interior (subjetividade) e exterior (realidade), de modo que possamos “compreender a interconexão entre mente e corpo, razão e emoção, natureza e cultura e assim por diante” (Núñez, 2023, p. 118). Nesse sentido, assevera que “o binarismo dentro e fora é uma ilusão; o que existem são interrelações, conexões, envolvimento”, uma vez que o “corpo não tem paredes, é poroso ao vento, à água, ao sol” (Núñez, 2023, p. 119).

No que diz respeito aos interesses que permeiam as construções de subjetividades éticas, Paco Vidarte (2019) entende que as pretensões de universalismo geralmente disfarçam e silenciam práticas normativas de continuidade e de defesa de privilégios das minorias dominantes:

Quando a ética tende a ser universal e generalizar-se, quando as diretivas éticas pretendem ser compartilhadas por todo o mundo, quando se pretende que as virtudes democráticas valham para todo o mundo, o mais comum é que semelhante proposta ética tenha saído da cabeça de alguém que pertence a uma minoria, a uns poucos que sempre se dão bem e querem continuar assim ou melhor. E então eles nos impõem - sob uma fachada de universalidade, democracia, ética, moral, unidade – uns padrões para nos conduzir socialmente, para neutralizar nossa singularidade, a idiossincrasia que temos como minoria (Vidarte, 2019, p. 25-26).

As éticas que se pretendem universais, no fundo, seriam éticas intersubjetivas “de classe, de povo escolhido, de héteros, de masculinos, de uma maioria que pretende impor uma ética particular – por muito majoritária que seja – a todos em seu próprio benefício e em prejuízo das minorias” (Vidarte, 2019, p. 26). Ou seja, a fundamentação de qualquer ética universal está inscrita em um regime de poder, opressão e controle social.

No entanto, Vidarte (2019, p. 26-27) pondera que, caso essa ética obedeça “aos interesses de uma minoria oprimida (não oligárquica)”, teremos uma ética “de emancipação, uma ética revolucionária, uma ética libertária, uma ética de luta contra uma situação de marginalização e de privilégios alheios”. Enquanto as majorias precisam de uma ética universal para defender privilégios, as minorias precisam de uma ética revolucionária para defender-se da opressão e do assédio que sofrem das majorias.

Geni Núñez (2023, p. 35-36), ao propor as artesanias dos afetos como forma de superação das monoculturas, defende a autonomia individual como componente fundamental dos relacionamentos humanos ao afirmar que o adultério “só faz sentido para quem pressupõe que o direito ao próprio corpo deve ser cedido ao cônjuge, de modo que se torna uma ofensa a terceiros a autonomia sobre a própria sexualidade”. Desse modo, haveria no imaginário social tradicional a crença errônea de que abdicar da autonomia sobre si próprio seria uma demonstração de amor, de honra, de lealdade e de respeito¹³⁰.

Em especial, as mulheres foram vitimadas pela falta de autonomia sobre si próprias, ao serem punidas por parte de homens que se sentem coletivamente justificados a “agir com violência contra sua companheira que teria (supostamente) quebrado o combinado de exclusividade sexual” (Núñez, 2023, p. 36). Nesse sentido, a autora alerta que a falta de autonomia e de liberdade individual estaria também expressa em normas e leis da sociedade brasileira:

o Código Penal [...] sob a denominação legal de “bigamia”, menciona que “é crime contrair novo casamento já sendo casado”. A pena de reclusão pode ser de dois a seis anos. No parágrafo único se diz que “a ação penal depende de queixa do contraente enganado”. Isso me chamou muito a atenção, porque sequer se cogita que as pessoas possam querer, conscientemente, ter arranjos familiares múltiplos sem serem “enganadas”. Já no Código Civil [...] se afirma que “são deveres de ambos os cônjuges: I – fidelidade recíproca [...]”. E o artigo 1.573 faz menção ao adultério. [...] Os códigos civil e penal não legislam apenas sobre pessoas que se reivindicam monogâmicas, mas sobre todas as pessoas, quer pactuem quer não com os valores da monogamia. Os efeitos dessas normatividades se evidenciam no contemporâneo, e um exemplo disso foi visto quando, em 2020, o Supremo Tribunal Federal negou a possibilidade de reconhecer mais de uma união estável ao mesmo tempo (Núñez, 2023, p. 38-39).

¹³⁰ “Muitos dizem que ‘o combinado não sai caro’, mas vemos que tem saído, sim, muito cara essa conta. Nem tudo que é combinado é ético, e terceirizar os direitos ao próprio corpo deveria ser um exemplo disso” (Núñez, 2023, p. 40-41).

No que diz respeito a autonomia, Vasallo (2022, p. 65) entende que vivemos imersos na falácia da liberdade, pois os sistemas monogâmico, capitalista, colonial e patriarcal conformam estruturas de opressão e de dor que expressam falsas promessas de liberdade e felicidade. Assim, os sistemas de dominação e opressão criam uma ilusão de liberdade e de escolha afetiva. Afirmam, por exemplo, que “encontraremos um grande amor que durará a vida inteira sem muitos imprevistos, mas com intensidade constante, nos reproduziremos sem contratempos e teremos uma família feliz que nos fará sentir acompanhadas” (Vasallo, 2022, p. 65). Trata-se de um sistema estrutural que cria e reproduz um imaginário e um paradigma tão poderoso que, na maior parte das vezes, nem chegamos ao ponto de conhecê-lo e de criticá-lo.

No entanto, podemos identificar algum espaço, ainda que modesto, para a liberdade no pensamento da autora. Vasallo (2022, p. 89) afirma, por exemplo, que “temos o direito de deixar um relacionamento quando não nos sentimos cuidadas diante do surgimento de outra pessoa”. A autora parece indicar, desse modo, haver alguma liberdade de escolher ficar ou partir que, de algum modo, convive com a responsabilidade de cuidar de si e dos outros. Contudo, Vasallo (2022, p. 184) apresenta a seguinte crítica com relação a leituras da liberdade:

Estou muito interessada na liberdade como forma de responsabilidade própria, a liberdade à maneira do pensamento grego clássico ou do pensamento libertário. Uma liberdade que tenta não ser escrava de si mesma, dos seus desejos, do individualismo, do consumismo. A liberdade neoliberal é a que nos diz que os mercados (como os amores) não precisam ser regulados porque já se regulam.

Na perspectiva de Fernandes (2022, p. 127), a expressão da liberdade e responsabilidade relacional se concretizaria na comunicação, ao conceder ao outro informações significativas para que possa decidir. Ao mesmo tempo, manifesta-se no reconhecer da autonomia do outro sobre decisões sobre si mesmo:

Assim, um indivíduo não pode definir, a priori, o que o(s) companheiro(s) precisa(m) saber ou não, com intuito de evitar magoá-lo(s) ou esquivar-se de discussões. Ao contrário, o(s) outro(s) precisa(m) obter informações nítidas de seu(s) parceiro(s) sobre como está(estão) se sentindo, como vem(vêm) pensando a relação, qual decisão está sendo tomada, para saber como lidar e proceder, deliberando o que funciona melhor para ele(s) em seu trajeto(s) afetivo(s), se concorda(m) em permanecer caso a relação mude ou tome proporções outras. [...] O parceiro pode não estar disposto a concordar com certa dinâmica da relação que o outro está querendo introduzir e, mediante isso, ter o direito de tomar a decisão que melhor lhe agrade. Assim, a liberdade e a autonomia estão também no ato de que o outro possa pensar em permanecer ou ir embora caso alguma decisão que o parceiro queira tomar não

o favoreça. Para esses sujeitos, praticar a liberdade de comunicar-se ao outro é entender que ele é possuidor de autonomia para decidir o que considera importante para si naquele momento (Fernandes, 2022, p. 127).

As noções de liberdade e de autonomia propostas pelo autor indicam o “empoderamento dialógico” das relações amorosas fundamentado na tríade liberdade-comunicação-autonomia, em que “a liberdade deve ser um movimento intersubjetivo, em que um parceiro procura, por meio de sua liberdade individual, reconhecer a liberdade e a autonomia de quem o acompanha” (Fernandes, 2022, p. 127). A liberdade ética, portanto, concretiza-se no encontro com a liberdade do outro, por meio do diálogo¹³¹. Conclui, desse modo, que a liberdade na construção da não monogamia deve ser “encarada como coletiva e não individual, pois se estimula o florescimento de laços afetivos mais comunitários e menos privados e autocentrados em um par” (Fernandes, 2022, p. 153).

Geni Núñez (2023, p. 94) afirma, por sua vez, que um grande limitador da liberdade nas relações é a busca da garantia de que a pessoa com quem nos relacionamos não vá jamais desejar, se apaixonar ou amar outras pessoas, além de nós. Conclui a autora que essa “garantia não existe, e reconhecer isso pode ser muito libertador” (Núñez, 2023, p. 94). Ou seja, expressa que a falta de garantias e de previsibilidade promove uma abertura de possibilidades relacionais éticas e, com isso, de liberdade afetiva. A luta política e de resistência contra os relacionamentos monogâmicos demandaria, portanto, envolvimento ético em busca de relacionamentos afetivos alternativos, que como vista, quase sempre envolvem pressupostos de subjetividade e liberdade.

Desse modo, a não monogamia, como “movimento de crítica aos valores convencionais e suas prerrogativas moralizantes”, conforma uma “prática íntima ou uma orientação relacional aberta à possibilidade de estabelecer e manter relações amorosas e/ou sexuais e vínculos de intimidade com mais de uma pessoa”, com a ressalva de que a não monogamia somente será proveitosa e benéfica se atender a valores éticos, tais como: “consentimento informado entre as partes”, “honestidade”, “verdade”, “autonomia do eu”, “equidade” e “franqueza”¹³² (Fernandes, 2022, p. 197-198).

Renato Nogueira (2022, p. 151), por sua vez, assevera que o amor “exige que se esteja disposto a ser, sentir e viver o mistério”, de modo que, na jornada do amor, “é inevitável que

¹³¹ Trata-se de um “movimento intersubjetivo que ocorre pelo fato de os indivíduos se reconhecerem em liberdade e, com isso, procurarem uma relação amorosa emancipatória” (Fernandes, 2022, p. 198).

¹³² Pilão (2017, p. 51) identifica na “base ideológica do poliamor” os seguintes valores: “liberdade, igualdade, honestidade e amor”

nos transformemos em outra pessoa”. Nesse sentido, entende que o amor floresce quando nos arriscamos e pulamos no desconhecido: quando mudamos¹³³ (Nogueira, 2022, p. 152). Desse modo, prescreve uma ética amorosa que pode ser assim sintetizada:

o ato de amar é um acolhimento, gesto que deve ser tomado por ambas as partes – eis onde mora o desafio. A ética do amor admite que acolhamos e sejamos acolhidos de modos diversos. E não podemos simplesmente acolher e hospedar de uma maneira que satisfaça somente a nós. Precisamos fazê-lo partindo do gostar da outra pessoa. É por isso que é imprescindível que aprendamos a língua existencial do outro, o que inevitavelmente nos impõe fazer política. O fazer político da arte de amar está justamente em negociar constantemente, fazer e refazer pactos. Uma pessoa não pode dizer “sim” uma só vez (Nogueira, 2022, p. 196).

A eficácia da monogamia ocidental contemporânea é questionada por Nogueira (2022, p. 77), uma vez que, em um relacionamento monogâmico, “há menos indivíduos colaborando com o amor – e nem sempre duas pessoas bastam”, de modo que “se há desarmonia em um casal monogâmico, pode ser que, em vez de quebrar laços, fosse interessante incluir um cônjuge – homem ou mulher – que traga o que está faltando”:

A experiência africana nos ensina que o amor não é próprio da dimensão individual ou da realidade de um só casal. Ele diz respeito a todos, pois permite o compartilhamento de experiências. Em outras palavras, amar não é da ordem da posse, mas da troca. Assim como um pai pode ter vários filhos e amar a todos, assim como uma avó pode amar todos os seus netos com igual intensidade, é possível que uma mulher ou um homem tenham vários cônjuges a quem dediquem igual afeição. Num contexto geral de bem-estar, não há lugar para desejos individuais, o que também significa dizer que a monogamia nem sempre é o melhor caminho. Bem diferente do que um capricho pessoal, o amor policonjugal é uma escolha afetivo-política que diz respeito a toda uma comunidade. O amor é, assim, um exercício de manter a vida pessoal e coletiva em equilíbrio (Nogueira, 2022, p. 78-79).

Contudo, Nogueira (2022, p. 123) pondera que, por um lado, o amor romântico ou a monogamia podem ser “condizentes com a orientação afetiva das partes”, e, assim, podem “ser a melhor escolha para um casal”. Por outro lado, “o poliamor também pode sofrer com as opressões do sistema patriarcal, além de sofrer críticas por absorver gramáticas e estruturas de dominação” (Nogueira, 2022, p. 123). Assim, o autor abre a possibilidade para que cada um

¹³³ No poliamor, é o fluxo da vida que determina o ritmo das coisas. Não existe relação prioritária, porque o amor está sempre no centro dos relacionamentos. Da mesma forma que não existe objeto sagrado do desejo que seja suficiente para satisfazer uma pessoa, não há desejo sem afeto. O que existe, então, são múltiplos campos nos quais o amor pode florescer (Nogueira, 2022, p. 123).

exerça suas próprias escolhas éticas e individuais no que diz respeito a que tipo de relação afetiva será estabelecida e conformada com seus parceiros.

Brigitte Vasallo (2022, p. 87), por sua vez, defende que o amor não deve fundamentar-se em uma ética da justiça, expressa por meio das ideias de simetria, de dívida de um para com o outro e de troca comercial (“toma lá dá cá”), pois acaba por reproduzir a estrutura competitiva capitalista e monogâmica nas relações afetivas. Nesse sentido, a ética da justiça deveria ser desconstruída, abandonada e substituída nos relacionamentos não monogâmicos pela ética do cuidado, isto é, por uma ética que leve “em consideração as necessidades de cada pessoa em seu momento e em seu contexto” (Vasallo, 2022, p. 87).

A ética do cuidado proposta por Vasallo (2022), em primeiro lugar, requer que todas as partes se reconheçam e saibam da existência umas das outras, de modo a que não haja traições e segredos, mas, sim, o consentimento de todos. Em segundo lugar, a ética do cuidado prescrita por Vasallo exige que, para além de todo mundo saber e reconhecer, deve haver o consentimento da rede afetiva. Mas o que seria esse consentimento com conhecimento e reconhecimento?

Segundo a autora, trata-se de um processo árduo, pois “o sistema monogâmico torna impossível qualquer outra forma de construção de vínculo, exceto após um doloroso processo de ressignificação e desconstrução” (Vasallo, 2022, p. 100). A proposta da ética do cuidado é ilustrada por meio da figura do botão de pânico:

Quando ativamos o botão de pânico do terror poliamoroso, acontece algo semelhante a uma regressão. [...] Perco o fôlego, minha ansiedade dispara, só quero chorar e esperar em posição fetal que ninguém nunca mais me machuque. Não posso culpar a pessoa que ativa o botão. Sei que, na maioria das vezes, não o ativaram para me prejudicar. Porém, necessito, sim, e necessitamos de corresponsabilidade para lidar com os gatilhos das pessoas que amamos. Com seus abismos. Pelo menos para mim, poliamor é isso (Vasallo, 2022, p. 175).

A autora, portanto, defende uma ética do cuidado nos relacionamentos em que uma pessoa deve conhecer os abismos daquela que ama e evitar, com esse conhecimento, que o “botão de pânico” seja acionado. Como esse reconhecimento com corresponsabilidade seria possível? E qual seria a responsabilidade daquele que adentra nos próprios abismos e nos abismos dos outros?

Vasallo (2022, p. 179) parece reconhecer haver algum grau de responsabilidade individual, além da coletiva, ao problematizar a concepção do desejo com ímpeto:

Esse ímpeto, essa tomada de controle do desejo sobre nós, faz parte da cultura do estupro, por mais que não gostemos dessa ideia. A maioria das pessoas sabe contê-lo para que ele permaneça apenas no desejo. Entretanto, mesmo experimentando todos os dias o desejo sem que isso nos destrua ou nos transforme em estupradoras, continuamos a alimentar e legitimar de forma inconsciente esse imaginário — que faz parte da construção do estupro causado pelo fascínio irreprimível que a vítima exerceu sobre o agressor (Vasallo, 2022, p. 179).

À luz de tais reflexões, como podemos conceber as violências que dependem da agência ou da ação individual na ética do cuidado? Vasallo (2022, p. 181) defende que o “desejo não nos força a nada, apenas nos dá desculpas para nos posicionarmos onde decidirmos nos posicionar.” Ou seja, parece haver uma abertura para a decisão ou escolha de posicionamento e, portanto, para a responsabilidade. Seria possível, ao lutar duramente contra as opressões, cultivar relações múltiplas, simultâneas, cuidadosas e éticas:

Ter a possibilidade de múltiplos relacionamentos não nos obriga a vivê-los, nem a viver todos, nem a viver de qualquer maneira ou a qualquer momento. Isso nos dá a chance de decidir se queremos e podemos, se é sustentável, se faz sentido neste momento, se podemos realmente fazer algo bonito disso ou estamos apenas abrindo a temporada de saldões e avalanches. Também nos dá a chance de ver o que é sustentável e o que pode ser bonito, quanto sofrimento causaremos e quantos cadáveres emocionais serão deixados em nosso caminho (Vasallo, 2022, p. 188-189).

Nesse mesmo sentido, Paco Vidarte (2019, p. 121) defende que a ação ética é uma escolha, mas uma escolha política, que deve ser espontânea e solidária, que deve surgir das ruas e não dos livros, isto é, a ação ética deve prescindir das racionalidades e dos academicismos:

Aja sem pensar: a academia tem legiões de Judiths Butlers para nomear e dar formas teóricas às ações revolucionárias que saíram das ruas sem pensar, por necessidade, por urgência de sobreviver, por diversão, para entreter-se, para lutar. [...] A ação revolucionária não nasce de Judith Butler. Nasce das trans.

Desse modo, Vidarte defende que a ética exige solidariedade e luta contra privilégios de classe, contra injustiças sociais, “contra a opressão, contra a discriminação, contra a submissão dos sem-voz”, de modo que a solidariedade “não é um valor moral, é uma atitude

sistêmica desestabilizadora e de conflito”, ou seja, a “solidariedade não é dar a mão, é dar socos” (Vidarte, 2019, p. 157).

Em outro registro ético de cunho prescritivo, Janet Hardy e Dossie Easton (2019, p. 37-38), em seu guia prático de *Ética do amor livre*¹³⁴, defendem o consentimento como fundamento e como primeiro valor ético da não monogamia, definindo consentimento como “colaboração ativa para o benefício, o bem-estar e o prazer de todas as pessoas envolvidas”, de modo que se “alguém está sendo coagido, intimidado, chantageado, manipulado, enganado ou ignorado, o que está acontecendo não é consensual”. Concluem que sexo e amor sem consentimento não são éticos¹³⁵.

Um segundo valor fundamental no guia prático de ética do amor livre seria a honestidade consigo mesmo e com os outros, o que significa o reconhecimento e o compartilhamento sincero de emoções, informações e motivações, com a maior clareza possível (Hardy; Easton, 2019, p. 38). Além disso, a ética do amor livre proposta por Hardy e Easton inclui as seguintes atitudes e práticas: 1) o reconhecimento dos desdobramentos de nossas escolhas sexuais; 2) o apoio a nós mesmos e aos nossos parceiros para lidarmos com conflitos; 3) o respeito diante dos sentimentos de outras pessoas; e 4) o reconhecimento das diferenças entre o que pode, o que deve e o que não pode ser controlado, em especial quando há inseguranças e necessidades de cuidado (Hardy; Easton, 2019, p. 38).

Segundo Hardy e Easton (2019, p. 12), desde que “você e as pessoas com as quais você se importa estejam de acordo e continuem evoluindo e cuidando bem umas das outras, vocês

¹³⁴ Em inglês, o título original da obra é *The Ethical Slut: a practical guide to polyamory, open relationships and other freedoms in sex and love*, que foi traduzido para o português como *Ética do amor livre: guia prático para poliamor, relacionamentos abertos e outras liberdades afetivas*. Segundo (Pilão, 2017, p. 200), o livro, originalmente escrito em 1997, tornou-se uma das mais importantes obras com conselhos práticos e diretrizes morais da tradição poliamorosa anglo-estadunidense, sendo que “passou a conter o termo poliamor no subtítulo apenas em sua segunda edição, em 2009”.

¹³⁵ Pilão (2017, p. 55) identificou entre praticantes do poliamor uma tensão entre “‘permissão’ e ‘consentimento’, comumente empregados pelos praticantes de relacionamento aberto e swing”, pois para poliamoristas ambos indicariam “uma relação de posse e de autoridade, optando, em contrapartida, pelo emprego de termos como ‘concordância’ e ‘consenso’, ou então defendendo a liberdade individual de escolha de novos parceiros”, de modo que na “‘liberdade plena’, sem entraves sociais, regras e limitações, não haveria, portanto, que se solicitar autorização ou concordância do outro antes de iniciar um envolvimento, já que o ideal priorizado é o de autonomia”. Ademais, Pilão (2017) apresenta críticas de Christian Klesse que afirma a ideia de consenso como sendo “uma ficção liberal porque presume que é possível estabelecer acordos reciprocamente satisfatórios quando inevitavelmente os relacionamentos são permeados por desigualdades de poder. Além disso, aponta criticamente para a crença de poliamoristas na eficácia da racionalidade, capaz de compreender, comunicar e encontrar uma solução para todos os conflitos amorosos. Ao contrário, considera que essa leitura nega dimensões inconscientes dos desejos e também o processo constante de transformação individual, de modo que o conhecimento de si (que é pré-condição para o sucesso de um consenso) é acusado de ser uma utopia liberal”.

estarão praticando a promiscuidade e o amor livre éticos”. As não monogâmias apontam para projetos e possibilidades éticas, mas com o problema de ligar com a liberdade e a autonomia, por um lado, e com regras universais, determinismos e máximas moralistas, por outros.

Haveria de se evitar nessa empreitada, contudo, quaisquer atitudes antiéticas. Nesse sentido, Hardy e Easton (2019, p. 131-132) elencam as seguintes expressões afetivas antiéticas que podem ser encontradas nos relacionamentos não monogâmicos: caçada, sedução de vítimas, engano, extorsão, competição por pontos ou troféus (“coleção de fodas”), hierarquização de pessoas, sigilo e falta de consentimento, omissão de “doenças sexualmente transmissíveis”, sexo por vingança ou para causar ciúmes, desonestidade e, por fim, desconexão emocional.

O código de não monogamia ética prescrito pelas autoras pode ser assim sintetizado:

Almejamos um mundo onde ninguém a não ser você e seus amantes possam opinar sobre suas escolhas de vida, quem você escolhe amar ou como você escolhe expressar esse amor. Nós sonhamos com um tempo e um lugar onde todos seremos livres para declarar publicamente nosso amor, não importa quem sejam nossos amados ou a maneira que amamos (Hardy; Easton, 2019, p. 366-367).

A conclusão do guia prático de não monogamia é no sentido de que “o acesso sem constrangimento a todos os tipos de sexo consensual é extremamente benéfico”, pois o “prazer é uma meta plena que vale a pena por si mesma: a dignidade do prazer é um dos valores centrais da promiscuidade ética¹³⁶” (Hardy; Easton, 2019, p. 40-42).

Para Fernandes (2022, p. 99), por sua vez, as emoções e o amor são estratégias de negociação social com os outros, isto é, expressam um idioma cultural e, ao mesmo tempo, a busca de solução de problemas e de possíveis ressignificações. Os corpos colonizados, desse modo, enfrentam problemas de ordem subjetiva derivados do racismo e da marginalização, mas que podem, em alguma medida, ser contestados. Haveria a possibilidade de uma “luta por emancipação histórica”, por meio da “consciência política e identitária” e da criação de uma nova identidade em constante “vir a ser” (Fernandes, 2022, p. 107). Com relação à identidade dos negros no Brasil, por exemplo, o autor assevera que:

¹³⁶ A busca de resignificar a “promiscuidade” como valor positivo da obra *Ethical slut* está relacionada à busca de resignificação do termo “vadia” de lutas femininas (vide as “marchas das vadias” mobilizadas por mulheres em distintas cidades no mundo). Relaciona-se igualmente ao objetivo identificado por Pilão (2017, p. 26) entre os poliamoristas de “modificar os significados de imoralidade que permeiam a prática afetiva e sexual com mais de uma pessoa ao mesmo tempo, questionando a associação dessa prática à ‘promiscuidade’, ‘putaria’, dentre outros termos que denotam inferioridade moral”.

a identidade negra não pode ser concebida como associada a alguma essência cultural, racial ou territorial. Trata-se de uma “identidade em devir”, que determina suas especificidades por intermédio de processos de apropriação inventiva de tradições locais e globais, um movimento permanente que cria, transforma e modifica o que existe, inclusive a própria mudança, como é exemplificado pelo percurso do movimento negro no Brasil e seus dissensos internos (Fernandes, 2022, p. 108-109).

O autor indica que haveria espaço para uma escolha, ainda que mais política do que ética, sobre os relacionamentos amorosos. Ao analisar as relações afetivas entre sujeitos negros, por exemplo, afirma que o amor tem cor, uma vez que “o gosto é produzido socialmente estruturando as escolhas afetivas individuais”, mas que os sujeitos negros podem escolher um “amor afrocentrado”, isto é, “uma união afetiva entre negros que estão juntos por uma ‘decisão política’ que visa subverter a lógica de ‘palmitagem’ (preferência afetiva por pessoas brancas)” (Fernandes, 2022, p. 113-114).

Ao estudar o grupo brasileiro *Afrodengo - Amores Livres*, composto por negros não monogâmicos que interagem por meio de rede social, Fernandes (2022, p. 125) esboça alguns elementos que comporiam a ética-política das relações amorosas, como autonomia afetiva e honestidade, isto é, “deliberar sobre si e, seguidamente, comunicar-se, sem delegar as decisões sobre os próprios anseios e desejos ao outro”, negando quaisquer regras e padrões pré-definidos, que normatizem os comportamentos afetivos. Ou seja, na não monogamia as regras e normas pré-definidas devem ser descartadas, em prol de um caminho aberto de diálogo, sem parâmetros fixos de como agir e de como se comportar, deixando “em aberto as possibilidades do relacionamento ser” (Fernandes, 2022, p. 126).

Segundo Fernandes (2002, p. 82), algumas práticas contemporâneas não monogâmicas representam uma postura que valoriza a “preservação de si nas relações”, em um contexto de transformação da intimidade e do amor. Desse modo, são relações amorosas derivadas de um acentuado processo de individuação, em que se buscaria o “cuidado de si”, compreendido por Fernandes (2022, p. 82) “como um somatório de técnicas viabilizadoras não apenas do ‘conhecer’ o que se é, mas produzir a si mesmo”. Segundo o autor, o projeto ético de construir não monogâmias significa propor um novo universo composto por novas formas de ser e estar e, principalmente, por novas formas de amar. Conclui que “assumir-se não-monogâmico é se propor a executar atitudes e comportamentos emancipatórios e transformadores, quer no âmbito

da intimidade, quer no domínio coletivo”, que além da desconstrução, requer tornar-se vulnerável e aberto (Fernandes, 2022, p. 158).

Uma questão importante diz respeito aos relacionamentos entre pessoas que se identificam, por um lado, como não monogâmicas e pessoas que se identificam, por outro lado, como monogâmicas. O que fazer em termos éticos nesses casos?

Fernandes (2022, p. 176) identificou o problema entre os membros do *Afrodengo – Amores Livres*, sendo que a maioria dos entrevistados adotava a postura de informar aos monogâmicos sobre suas escolhas de liberdade afetiva, de modo a deixar claro para a pessoa monogâmica “que está se relacionando com alguém que faz questão da autonomia sobre si mesma, de poder se envolver e amar outras pessoas, sem a expectativa que a pessoa voltará a estabelecer uma relação inteiramente fechada”. Ou seja, a transparência e a honestidade seriam valores éticos fundamentais para um sujeito não monogâmico se relacionar no mundo, tanto em seus relacionamentos com outros indivíduos não monogâmicos, mas especialmente em interações afetivas com pessoas monogâmicas, que ainda são maioria¹³⁷.

No marco de construção dessas éticas não monogâmicas, os limites pessoais podem ser expostos, mas sem a expectativa e muito menos a exigência de limitação do outro. A comunicação intersubjetiva, portanto, não constitui uma regra ou uma obrigação moral, mas uma informação de necessidades dos sujeitos afetivos que não deve “cercear a autonomia e a liberdade deles”, mas somente “gerar e estabelecer confiança no(s) relacionamento(s)” (Fernandes, 2022, p. 128). A escuta e a sensibilidade dialógica são possíveis ações éticas, portanto, capazes de gerar segurança e confiança nos relacionamentos não monogâmicos.

Fernandes (2022, p. 149) aborda, ainda, a questão da ética da “responsabilidade afetiva” nos relacionamentos não monogâmicos da rede *Afrodengo - Amores Livres* e assevera que “responsabilidade afetiva não é dar o que a pessoa espera, mas sim, por meio de uma comunicação honesta, especificar o que você quer e pode dar na relação amorosa, sendo sincero, antes de tudo, consigo mesmo”. Acrescenta que a responsabilidade afetiva está fundamentada em ser transparente, mais do que ser recíproco¹³⁸. Haveria, assim, uma superação da lógica

¹³⁷ Pilão (2017, p. 27) em sua pesquisa com poliamoristas identificou o discurso de “valorização das diferenças” entre os entrevistados, mas concluiu que a “diferença” entre um poliamorista e um monogâmico é conflitiva e pode envolver “a tentativa de convencimento, seja da parte de ‘monogâmicos’, de que é preferível a exclusividade; ou de poliamoristas, de que ela é maléfica”, de modo que o pesquisador afirma não ter encontrado “nenhum relato de relacionamento ‘mono/poli’ em que as diferenças tenham sido aceitas sem tentativas mútuas de ‘conversão’”.

¹³⁸ “[E]m toda e qualquer relação, haverá desníveis de entrega e correspondência de afetos, uma vez que as pessoas não conseguem se assemelhar às expectativas e os sentimentos do(s) outro(s) na mesma altura” (Fernandes, 2022, p. 149)

monogâmica de projeção, culpabilização e expectativa para com o comportamento do outro em favor de uma abertura para o diálogo, a transparência e a honestidade, de modo a externalizar-se sinceramente e, com isso, possibilitar ao outro o direito de escolha.

De acordo com a pesquisa de Fernandes (2022, p. 149), a ética deve estar fundamentada na manifestação e no compartilhamento de medos e esperanças, sem esconder ou reprimir afetos, especialmente os sexuais, de modo a ser “transparente sobre as suas intenções e os seus desejos, examinando os efeitos das próprias atitudes sobre a vida das pessoas que se relacionam”. Em síntese, a responsabilidade afetiva consiste em “entender os próprios limites e vontades para, depois, envolver ou não o(s) companheiro(s)” em uma dinâmica dialógica franca e constante de verbalização de necessidades (Fernandes, 2022, p. 149).

O exercício da responsabilidade afetiva evoca, conforme Fernandes (2022, p. 149), a categoria emocional de “autonomia afetiva”, que é “possibilitar ao(s) outro(s) ‘momentos’ para expor seus medos e desconfortos” e, em seguida, ajudar a lidar com esses sentimentos, a fim de que os sujeitos possam construir posições de autoconhecimento e autoamor, sem dependência emocional. A autonomia afetiva, ademais, representa uma postura ética no sentido de “não criar expectativas de que o(s) outro(s) indivíduo(s) irá(irão) retribuir com atos aquilo que lhes fazem bem”, o que indica “o respeito e a valorização pela própria autonomia, do ‘não ficar dependente do outro’ e, concomitantemente, despejar fardos pessoais e ‘mal resolvidos’ no(s) parceiro(s)” (Fernandes, 2022, p. 151).

No entanto, Fernandes (2022, p. 171) identifica entre os seus entrevistados a prática de celebrar e observar “acordos plásticos”, isto é, alinhamentos de expectativas em relação a dificuldades, em que o que “é pactuado é revogável, sendo momentâneo, e a sua exclusão depende do grau de maturidade desenvolvido sobre as coisas que inicialmente os indivíduos sentiam dificuldades em lidar”. Nesse sentido, seria fundamental diferenciar acordo de exigências, pois enquanto acordos respeitam a autonomia, as exigências são imposições unilaterais de vontades.

Um pacto central em torno das práticas sexuais não monogâmicas identificado por Fernandes (2002, p. 183) diz respeito ao uso de preservativos e ao cuidado da saúde sexual, a fim de acordar comportamentos relativos à prevenção de infecções sexualmente transmissíveis (ISTs). Os referidos acordos não monogâmicos demandam geralmente uso de preservativos,

informações transparentes, honestidade, testes e exames de sangue e “compromissos reais entre os envolvidos¹³⁹” (Fernandes, 2022, p. 183).

O autor indica duas críticas comuns contra praticantes da não monogamia: 1) ausência de responsabilidade afetiva; e 2) efemeridade, individualismo e superficialidade. Tais críticas derivariam de visões tradicionais e monogâmicas que entendem que a responsabilidade afetiva seria o oposto da liberdade afetiva, de modo que criticam as relações sexuais livres, pois gerariam estímulos constantes para o “prazer pelo prazer”, “reduzindo tudo a sexo, pois o intuito da não monogamia seria a pegação”, esvaziada de comprometimento e fundamentada em “um conceito de liberdade estritamente individual e liberal” (Fernandes, 2022, p. 152).

Essas teses, contudo, poderiam ser refutadas eticamente por praticantes das não monogamias por meio de “responsabilidade e o exercício de cuidado com o(s) outro(s)”, em que a liberdade não é “um mero movimento individual, mas sim coletivo¹⁴⁰” (Fernandes, 2022, p. 152). Conclui que a responsabilidade é fundamental para a ética dos amores livres, em uma prática coletiva “que se opõe à nuclearização e ao individualismo da unidade do casal e das limitações estreitas da tríade pai-mãe-filho”, em ruptura com o modelo familiar e patriarcal do casal e em defesa de uma “‘comunidade extensa ou ampliada’ que leve em consideração a participação e o envolvimento das várias redes de afeto na elaboração de profundos laços e no desenvolvimento da própria intimidade” (Fernandes, 2022, p. 152-153).

Antonio Pilão (2017, p. 40) sintetiza a ideologia da liberdade subjetiva como parte estruturante do projeto de amor não monogâmico poliamorista da seguinte maneira:

O discurso poliamorista que enfatiza a liberdade e a espontaneidade defende o indivíduo “fora do mundo” – que não atende a normas sociais, a constrangimentos, hierarquias e relações de poder. O relacionamento amoroso é descrito como emancipado do social, fruto inequívoco e exclusivo dos desejos absolutamente singulares dos envolvidos. A igualdade e a reciprocidade são ideais desvalorizados por esses poliamoristas, por se tratarem de princípios reguladores das afetividades. O poliamor parece

¹³⁹ Nesse sentido, Pilão (2017, p. 226) identifica a relevância da questão das infecções sexualmente transmissíveis no contexto de conformação das identidades poliamoristas: “Não menos importantes foram os anos 1980 e 1990, momento em que a liberdade sexual e as relações extraconjugais foram vistas como as principais responsáveis pela epidemia de AIDS e a monogamia foi afirmada como meio de proteção contra o contágio. Ainda que o poliamor seja herdeiro de certo conservadorismo moral e de uma concepção higienista da sexualidade que se expressa, por exemplo, na opção pela categoria “amor” (poliamor) em detrimento da categoria “sexo” (polisexo), se distancia dessas formulações mais conservadoras na medida em que defende que é possível ter múltiplas parcerias afetivo-sexuais e ainda assim ser ético e responsável”.

¹⁴⁰ Pilão (2017, p. 34-35) identifica, no entanto, “um paradoxo na construção das identidades poliamoristas, onde simultaneamente os sujeitos desejam se afirmar como ‘autênticos’ e ‘originais’, mas, alguns sentem a necessidade de se afirmarem como um grupo, o que por sua vez, rompe com a singularidade”.

representar uma aspiração, corrente entre os pesquisados, de vitória dos indivíduos sobre a sociedade. Há uma representação do social como prisão e uma busca por afirmar a singularidade e a liberdade. Para ser “eu mesmo”, nesta perspectiva, é necessário refletir sobre tudo aquilo que foi até então naturalizado. Há um segredo do sujeito, uma verdade que as normas obscurecem, sendo necessário negá-las para acessar a “chave” perdida do eu. A liberdade é apenas o meio necessário a um projeto maior, o de se descobrir, de se fazer original e autêntico [...] como sujeitos únicos.

Nesse sentido, defende que haveria um “intenso autocontrole das emoções no ideal não monogâmico, uma vez que até mesmo o desejo sexual (ou a falta dele) pode ser visto como problemático”, pois corre o risco de reproduzir hierarquizações que excluem e oprimem corpos que fogem aos padrões estéticos dominantes, de modo que a liberdade sexual deveria “caminhar, lado a lado, numa tensa harmonia, com o compromisso e o patrulhamento ético promovido pela valorização da igualdade” (Pilão, 2017, p. 84).

O pesquisador argumenta que o poliamor e suas propostas de conformação relacional devem ser compreendidos no contexto de transformações amplas que ganham força a partir da década de 1990, tendo por epicentro o mundo anglo-saxão. Não se trata de acidente histórico ou mera coincidência, mas um amplo conjunto de transformações que envolvem:

a superação da dupla moral sexual e do amor romântico; a autonomização do sexo em relação ao casamento reprodutivo e da conjugalidade em relação ao parentesco; a busca por dissociar liberdade afetivo-sexual de promiscuidade; e a multiplicação das categorias identitárias no âmbito da sexualidade e do gênero (Pilão, 2017, p. 225).

Por fim, extraiu com base em visões de mundo de poliamoristas derivadas de discursos relativos à prática, à identidade e à ideologia do poliamor, a seguinte conclusão:

os pesquisados defendem que um relacionamento amoroso não deve ser uma prisão, impedindo a existência de outros vínculos; que ele não deve privilegiar a liberdade sexual masculina, legitimando seus casos extraconjugais e exercendo controle sobre a sexualidade feminina; que ele não deve se basear em ilusões, mentiras e hipocrisias, mas pautar-se em um consenso e em uma comunicação honesta entre os parceiros; e que ele não deve pressupor que só é válido amar uma única pessoa, afirmando que não só é possível como preferível amar e ser amado por várias ao mesmo tempo (Pilão, 2017, p. 226).

No entanto, pondera que “O individualismo ‘libertário’ que predominou no poliamor brasileiro de ‘primeira onda’ vem sofrendo críticas, especialmente em função do crescimento de uma narrativa feminista que vê a liberdade como egoísmo, descompromisso, violência e desamor”, de modo que “o individualismo ‘igualitário’ tem crescido e com ele a defesa da

necessidade de considerar os anseios dos parceiros, de abrir-mão de seus desejos, negociando e cedendo em busca de um termo comum” (Pilão, 2017, p. 231).

Com relação à ética não monogâmica e às escolhas individuais sobre o próprio corpo e o corpo do outro, Geni Núñez (2023, p. 76) problematiza fundamentos éticos dos acordos monogâmicos de exclusividade sexual: “tudo que combinamos é ético e válido? O fato de as pessoas estarem de acordo, por si só, dá a esse acordo uma garantia ética? Será que é saudável terceirizarmos nosso consentimento em nome de um “combinado?””.

Em primeiro lugar, a ética de descolonização dos afetos proposta por Geni Núñez assevera que a pressão social das monoculturas apresenta um único caminho como possível: o do relacionamento monogâmico. Mesmo assim, a monogamia geralmente é apresentada como escolha espontânea, um combinado livremente pactuado. No entanto, “a abdicação da própria autonomia afetivo-sexual faz parte de uma negociação implícita, é uma moeda de troca para que se possa exigir do outro que entregue o mesmo que se oferece” (Núñez, 2023, p. 77). Ou seja, há uma “economia moral da monogamia” fundamentada em um “combinado mutualmente coercitivo”, que ensina que a verdadeira prova de amor é abdicar de si e da própria autonomia e liberdade (Núñez, 2023, p. 77).

Em segundo lugar, a autora entende que aceitar essas renúncias da autonomia própria e do outro é a “assinatura invisível que fazemos de um contrato violento”, de modo que uma relação afetiva ética não deveria estar fundamentada nesse tipo de contrato, mas, sim, na valorização da “autonomia, alegria, expansão e transbordamento” (Núñez, 2023, p. 77-78). Nesse sentido, apresenta algumas questões que poderiam ser empregadas na ética amorosa contemporânea: “minha reivindicação visa aumentar minha autonomia e a das pessoas com quem me relaciono? É realmente falta de responsabilidade afetiva? Ou uso esse termo para qualquer ação alheia que não tenha sido praticada do meu jeito, no meu tempo e a meu modo?” (Núñez, 2023, p. 145).

A autora entende que as ações de outras pessoas podem ferir o nosso consentimento e serem abusivas. No entanto, o “consentimento só podemos dar em relação à nossa própria sexualidade/afetividade” (Núñez, 2023, p. 145). Por outro lado, Geni Núñez (2023, p. 146) entende que se nos incomodamos com “o modo como terceiros exercem a sexualidade entre si (com consenso entre eles), então há chances de que nosso desconforto tenha outras raízes, muitas das quais podem ser pautadas nos ensinamentos que a monocultura dos afetos nos pregou”. Nesse sentido, propõe as seguintes reflexões: “Quando você admira a beleza de

alguém, é, necessariamente, porque acha feia outra pessoa? Quando você admira a sabedoria de alguém, é, necessariamente, porque acha pouco inteligente quem ama? Quando deseja alguém, é, necessariamente, porque não deseja quem ama?” (Núñez, 2023, p. 161).

Núñez pondera que não é porque não acreditamos no amor romântico “que não podemos amar intensamente” em relacionamentos não monogâmicos, mas que, pelo contrário, é por saber que é impossível a completude que “se torna possível caminhar junto, de mãos dadas com as falhas, faltas, solidões e o que mais transbordar dos encontros que nos sustentam no mundo” (Núñez, 2023, p. 148). A artesanaria dos afetos proposta por Geni Núñez demandaria, portanto, cultivo, cuidado e escuta.

Conclui Geni Núñez (2023, p. 78) que a suposta espontaneidade individual dos amores fundamentados na exclusividade sexual e amorosa mútua, em uma reciprocidade de renúncias, na verdade faria “parte de uma complexa trama de posicionamentos ditos e não ditos”. Por fim, afirma que “não é uma escolha se quando você não quer mais, se quando desobedece, você sofre sanções emocionais, judiciais e institucionais” (Núñez, 2023, 79).

O caminho da ética de descolonização dos afetos proposta por Núñez (2023, p. 111) “precisa ter sempre em perspectiva o acolhimento das nossas vulnerabilidades”, o que “demanda um trabalho coletivo, não apenas individual – por isso é necessário que todas as lutas caminhem juntas”:

nós, pessoas não monogâmicas, não nascemos com uma iluminação especial, com um “gene” que torna mais fácil nosso processo. Pelo contrário, nascemos e crescemos exatamente no mesmo contexto histórico-político que as pessoas monogâmicas. Temos os mesmos desafios de lidar com o ciúme, a insegurança e angústias diversas. A diferença é que buscamos outros modos de lidar com esses processos, visando não cercear a autonomia alheia como única forma de aplacar nossos medos, buscando não culpar e moralizar terceiros pelo que sentimos.

Ou seja, há um caminho de escolha e de autonomia na descolonização dos afetos proposta, ainda que seja um caminho inserido em um contexto histórico-político de dominação cultural. Trata-se de uma interdependência de cuidado, que circula entre pessoas envolvidas na luta anticolonial. A não monogamia proposta pela autora seria, deste modo, um não modelo, pois não seria uma contraparte antagônica ao modelo monogâmico. Trata-se de uma construção alternativa de artesanaria dos afetos, irrepetível, inserida em cada trajetória individual¹⁴¹.

¹⁴¹ Geni Núñez (2023, p. 113) afirma seguir sempre aprendendo: “também faço parte desse caminho, e o que

Até agora, vimos muitas prescrições éticas. No entanto, outras perspectivas sobre as condutas não monogâmicas também são possíveis. A ética do cuidado de si, do cuidado do outro e a estética da existência são frequentemente mencionadas nas visões políticas. Segundo Galvão (2014, p. 157), a ética do cuidado de si de Foucault “consiste em um conjunto de regras de existência que o sujeito dá a si mesmo promovendo, segundo sua vontade e desejo, uma forma ou estilo de vida culminando em uma ‘estética da existência’”. Ou seja, seria a maneira como os indivíduos estabelecem seus próprios modos de vida a si próprios. A “estética da existência”, por sua vez, seria o modo em que o sujeito, “voltando-se para si reflexivamente, alcança momentos de liberdade e dá a si mesmo regras de existência distintas de padrões e normas ditadas pelas relações sociais, esculpindo, assim como obra de arte, sua vida e subjetividade” (Galvão, 2014, p. 158).

O cuidado de si, portanto, é uma ação do sujeito para consigo mesmo, que começa com um retorno a si próprio. Tal retorno “corresponde a uma mudança ou transformação da subjetividade”, pois seria sair do “descuido de si” e do estado de subjetividade por meio do “trabalho da consciência sobre si mesma” (Galvão, 2014, p. 159). A noção de cuidado, portanto, significa melhorar algo, fazer algo de bom a seu respeito, talhar, lapidar, aperfeiçoar. Assim, o “cuidado de si” consiste em aprimorar-se, ocupar-se consigo.

Galvão (2014, p. 160) apresenta aspectos da leitura de Deleuze sobre a obra de Foucault que permitiriam conceber a ética do cuidado de si como abertura para “pensar o indivíduo como possibilidade de exercício de poder no sentido de ‘vontade de potência’ que, por meio da sua força vital desejante ‘dobra’ a força que lhe é coextensiva e contrária”. Haveria, deste modo, um embate entre o sujeito e os dispositivos de poder responsáveis por processos de subjetivação normatizados, de modo que o cuidado de si seria o exercício da particularidade do sujeito em confronto com o biopoder.

Os indivíduos, assim, podem se transformar no local em que a força do poder é dobrada, conformando-se em pontos de “resistência aos fluxos do poder”, “porém, nesta dobra, o sujeito não permanece totalmente ileso, pois ‘resiste’ enquanto foco de resistência e resistir significa ser afetado” (Galvão, 2014, p. 162). A ética do cuidado de si seria, em síntese, a possibilidade de resistir às estratégias de poder, desconstruir o sujeito dócil por meio da problematização e

crítica do poder e, assim, reagir ao sistema e resistir, pelo menos em parte, aos processos de docilização e de controle.

Para além do cuidado de si, as éticas não monogâmicas, conforme indicadas por Vasallo (2022), Núñez (2023) e Fernandes (2022), requerem também o cuidado do outro, em especial nas relações amorosas. Com relação à ética do cuidado do outro:

a proposta de Foucault consiste em cuidar de si para poder cuidar do outro, exigindo responsabilidades para com o mundo, o que não significa que hajam regras de conduta pré-estabelecidas sobre como se deva agir, o que não deve ser confundido com a ética foucaultiana, que trata da própria avaliação do sujeito ante as circunstâncias para assim dar a si suas próprias maneiras de ações (Galvão, 2014, p. 166).

As práticas de cuidado de si e de cuidado do outro permitiriam aos sujeitos alcançar momentos pontuais de alguma liberdade com responsabilidade ética. Não há um livre-arbítrio pleno e absoluto nessas perspectivas, pois sempre os sujeitos estão atravessados por regimes de poder, prisões simbólicas e normas. Os momentos de liberdade nos permitem, contudo, construir artesanalmente a nós mesmos e as nossas relações amorosas como obras de arte ou artesanias, como produções originais e criações que expressam cuidado.

Nesse contexto, a monogamia conforma, em oposição às não monogâmias, um horizonte fechado para os relacionamentos afetivos éticos, pois limita o cuidado e a liberdade. O regime de poder dominante e docilizador da monogamia não deixa, contudo, de agir, transformar-se e encontrar novas formas de aprisionar, ainda que simbolicamente, os afetos não monogâmicos.

As não monogâmias, portanto, indicam possibilidades éticas e políticas para que indivíduos e coletividades “expressem a igualdade entre os sujeitos” em “uma espécie de democratização dos afetos”, fundamentada na “tríade liberdade-comunicação-autonomia”, a fim de artesanalmente produzir “novos modelos de sociabilidade que transformam as identidades pessoais e os comportamentos dos sujeitos” (Fernandes, 2022, p. 198).

No que diz respeito ao pensamento de Jean-Paul Sartre (2005, p. 500), os relacionamentos amorosos conformam uma espécie de servidão voluntária, uma vez que “o Amor não exige a abolição da liberdade do Outro, mas a sua servidão enquanto liberdade, ou seja, a servidão da liberdade pela própria liberdade”. Os relacionamentos não monogâmicos, se analisados de um ponto de vista sartriano, seriam escolhas por servidões amenas, plurais e livres,

mas que, ainda assim, seriam servidões escolhidas¹⁴². O resultado é incerto, mas a liberdade de a todo tempo escolher estaria assegurada:

“ser livre” não significa “obter o que se quis”, mas sim “determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher)”. Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de “liberdade”, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à “faculdade de obter os fins escolhidos”. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha. É preciso observar, contudo, que a escolha, sendo idêntica ao fazer, pressupõe um começo de realização, de modo a se distinguir do sonho e do desejo. Assim, não diremos que um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria absurdo, nem tampouco que é sempre livre para desejar sua libertação, o que seria um truísmo irrelevante, mas sim que é sempre livre para tentar escapar (ou fazer-se libertar) - ou seja, qualquer que seja sua condição, ele pode projetar sua evasão e descobrir o valor de seu projeto por um começo de ação (Sartre, 2005, p. 595).

Brigitte Vasallo (2022, p. 198), após desferir profundas críticas ao sistema monogâmico, pergunta: e agora? O que faremos? O que podemos fazer? A autora defende que é preciso entender que as estruturas não são “desmontáveis”:

Como no caso do gênero, não se trata de “desmontá-lo”. É uma construção social, claro. É uma realidade inscrita em nosso corpo e em nossa subjetividade. Uma fronteira inscrita no corpo. [...] Por um lado, desmontá-lo é uma falácia, porque nos desmontaria. Não há lugar fora do sistema se você foi construída dentro dele e com ele (Vasallo, 2022, p. 198).

Vasallo indica, nesse contexto, que as seguintes atitudes seriam possíveis: 1) a tomada de consciência com relação aos sistemas, às estruturas e às construções sociais hegemônicas; e 2) a decisão de resistência às construções sociais. Não há nem a obrigatoriedade nem a impossibilidade de resistência, ainda que o desmonte da estrutura não seja viável.

Para Geni Núñez (2023, p. 99), por sua vez, não há solução mágica para relações livres e éticas: a “não monogamia não torna ninguém eticamente melhor, ela não é uma salvação, é uma possibilidade de construção para além da monocultura dos afetos”.

¹⁴² Ainda que possa concordar parcialmente com a posição sartriana sobre a nossa liberdade frente ao mundo e frente às situações do mundo, Beauvoir (2009, p. 21) pondera que essa relação de servidão amorosa não é igualitária entre todos, pois “a mulher sempre foi, senão a escrava do homem, ao menos sua vassala; os dois sexos nunca partilharam o mundo em igualdade de condições; e ainda hoje, embora sua condição esteja evoluindo, a mulher arca com um pesado handicap”.

Escolher-se como amante não monogâmico, portanto, não é garantia de ter relacionamentos felizes. Não significa, tampouco, que os problemas e as dificuldades práticas das interações não monogâmicas sejam, no fundo, prova de que a liberdade amorosa é impossível. As éticas do amor livre apresentadas requerem repensar regras e moralidades universais, mas enfrentam a dificuldade e o risco de conformarem, por meio da prescrição de condutas éticas não monogâmicas, novos sistemas de moralidade. Os fundamentos éticos dos amores livres, como vimos, residem em pressupostos filosóficos de escolha individual e coletiva, em que moral, ética e política se articulam.

Lançar-se em quaisquer que sejam as propostas e prescrições éticas não monogâmicas, ainda que com cuidado de si e com cuidado do outro, em busca da construção de horizontes de maior abertura, não deixa de ser um desafio no sentido de como lidar com distintos códigos de comportamento e indicações normativas em dissonância. Parece haver justificabilidade nas distintas propostas, no entanto com conflito, contradição e alternativas de condutas consideradas corretas.

Assim sendo, é preciso certa prudência e reconhecimento de limites filosóficos de prescrições universalistas de éticas do amor livre aplicáveis a todos os relacionamentos, em especial com relação a proposições moralistas de conduta e de comportamento “manualizado”¹⁴³. Nesse processo de comparação e ponderação, suspender o juízo e colocar entre parênteses dogmatismos naturalistas ou estruturalistas pode nos permitir compreender melhor o mundo e, por conseguinte, indagar e refletir filosoficamente sobre nossos engajamentos relacionais, como veremos na seção seguinte.

Algumas respostas possíveis ao problema das éticas de relacionamento não monogâmico serão articuladas com o apoio da reflexão filosófica, em especial da postura cética. Assim, discutiremos como o ceticismo filosófico pode aportar elementos de dúvida prudencial para reforçar a tolerância e a cautela com relação a conclusões deterministas e dogmáticas consubstanciadas em receitas e doutrinas. Por fim, tentaremos abordar a aporia¹⁴⁴ da não monogamia cética. Seria possível suspender o juízo sem necessariamente congelar nossos afetos e sem nos aprisionar em cima do muro?

¹⁴³ Sobre as discussões sobre não monogamia, Pilão (2017, p. 232-233) aponta que “o poliamor assume uma dimensão mais prática entre os poliamoristas anglo-americanos, de modo que a literatura poliamorosa produzida nesses países lembra manuais de conduta, sugerindo ‘técnicas’ para o aprimoramento dos relacionamentos”.

¹⁴⁴ A aporia é geralmente identificada com um estado de falta de solução e perplexidade, derivado da dúvida aplicada de forma ampla.

4.4 Reflexões sobre a não monogamia cética

Sartre (2005) evidenciou o problema da angústia como consequência da relação entre a consciência livre e os valores éticos, pois as diversas possibilidades e responsabilidades de escolha de valores, em uma situação de ausência de essências eternas e imutáveis, acabam por conformar uma liberdade angustiante¹⁴⁵. Somos sempre responsáveis pelas condutas que iremos adotar, inclusive a conduta de fuga da angústia por meio das atitudes de má-fé. O determinismo seria, nessa perspectiva, o “fundamento de todas as condutas de fuga”, em uma tentativa de “suprimir os vazios que nos rodeiam” em um “jogo permanente de *desculpas*” (Sartre, 2005, p. 85). Na maior parte do tempo, fugimos da nossa liberdade angustiante.

À luz das ponderações sobre as dificuldades de soluções éticas universais e absolutas e considerando as discussões sobre liberdade, subjetividade e éticas não monogâmicas deste capítulo: como lidar com os distintos pontos de vista e prescrições de não monogamia ética? Com um pouco de angústia, mas sem má-fé, que atitude filosófica seria possível mobilizar em nossas considerações sobre as não monogamias?

Recorreremos ao ceticismo filosófico como aliado para lidar com essas questões. A atitude cética aconselha a tratar visões diferentes e conflitantes por meio da suspensão do juízo (*epoche*), em especial quando há muitos bons argumentos sobre uma mesma matéria com distintas conclusões dissonantes. Assim sendo, a atitude cética indica que devemos seguir na busca das não monogamias, mas sem decidir definitivamente sobre a verdade ou falsidade de certas perspectivas. Tampouco aconselha à aplicação de critérios únicos de bem e mal absolutos e imutáveis.

O ceticismo nos permite sair da armadilha de buscar explicações ou verdades únicas – de boa ou de má-fé – que, de certo modo, sejam capazes de orientar todas as nossas ações e relações no mundo. Leis e estruturas, portanto, seriam posições dogmáticas que precisam ser reconsideradas, sem, contudo, negar o que pode haver de justificável nas referidas visões em termos de vida prática. O mundo está aí. A realidade nos oprime e a vida se impõe. Mas à luz

¹⁴⁵ Quando percebo que “minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores” encontro-me em uma posição de total responsabilidade para com o mundo e os outros, portanto, uma posição livre, mas angustiante: “minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores” (Sartre, 2005, p. 83).

da dissonância entre os dogmatismos, parece impossível uma única ética que nos prescreva todas as máximas de como lidar com nossas ações, relações e escolhas afetivas¹⁴⁶.

Por outro lado, a dúvida cética nos lança na aporia e na incerteza. Se corremos o risco da inação, da angústia e da paralisia, abrimos a possibilidade de maior impertubabilidade e prudência. E, como vimos, a artesanaria dos afetos requer, em lugar de métodos de produção e protocolos, a construção de relações de forma cética no que diz respeito à adoção de manuais, guias de conduta, cartilhas e soluções mágicas. E como podemos fazer para não ficarmos sentados em cima do muro da *aporia* cética, em uma atitude de má-fé que nos impeça de agir e, assim, de nos relacionar e amar?

Em primeiro lugar, buscaremos compreender melhor o que seria o ceticismo em relação às não monogamias éticas. Petr Lom (2001, p. 2) define o ceticismo, de forma simples e direta, como “um estado de dúvida”¹⁴⁷. Pode ser um estado de dúvida com relação a valores, a princípios e a verdades, que indica a impossibilidade de decidir definitivamente sobre a falseabilidade ou veracidade de uma proposição, o que conforma uma antinomia. Em síntese, o ceticismo expressa dúvida quanto ao conhecimento, seja teórico, seja sensorial, mas também com relação a escolha definitiva de valores.

O cético (*skeptikos*¹⁴⁸) é, portanto, aquele que primeiro indaga e depois suspende o juízo. A atitude cética permite levantar dúvidas e contradições entre distintas perspectivas dogmáticas, assim como fizemos ao longo deste trabalho, sobre respostas que se pretendiam as únicas possíveis sobre, por exemplo, como a não monogamia seria ética, melhor vivida, correta ou verdadeira. Segundo Porchat (2007, p. 19) os céticos questionam a “pretensão de conhecer as coisas em sua mesma natureza e essência”, bem como a alegada capacidade dos dogmáticos¹⁴⁹

¹⁴⁶ Sartre (2005, p. 674) afirma que nossa condenação a sermos livres impede quaisquer fórmulas éticas que possam desconsiderar a condição de estarmos lançados no mundo: “não há qualquer ponto de vista absoluto que se possa adotar para comparar situações diferentes; cada pessoa só realiza uma situação: a sua”. Por outro lado, defende que tampouco haver coerções universais tão poderosas que nos impeçam de “iluminar as coerções pela liberdade” e, com isso, exercer nossa liberdade-responsabilidade (Sartre, 2005, p. 675).

¹⁴⁷ “Most simply defined, skepticism is a state of doubt” (Lom, 2001, p. 2).

¹⁴⁸ “[A]parentado ao verbo *sképtomai*, tão-somente significava ‘aqueles que observam’, isto é, ‘aqueles que examinam, consideram com atenção’. O nome ‘pirrônicos’ lhes foi dado porque invocavam o nome do lendário filósofo Pirro, contemporâneo e companheiro das expedições de Alexandre, como inspirador de sua doutrina. O ceticismo pirrônico exibiu uma primeira face explicitamente polêmica com relação à maioria das filosofias precedentes, tanto pré-socráticas como clássicas (o platonismo, por exemplo) ou helenísticas, como o epicurismo e, sobretudo, o estoicismo” (Porchat, 2007, p. 19).

¹⁴⁹ “Ao assentimento dos filósofos a uma coisa não-evidente os céticos chamaram ‘dogma’ (*dóγμα*), por isso a esses filósofos chamaram de ‘dogmáticos’ (*dogmatikoi*). [...] Atentemos, pois, em que o uso do termo ‘dogmas’ não tem aí a conotação hoje corrente do termo, a conotação de proposições aceitas sem fundamentação racional” (Porchat, 2007, p. 19).

“de revelar-nos como as coisas realmente e em si mesmas são”, de modo que a retenção do juízo conforma a atitude cética.

Importante diferenciar o ceticismo do niilismo e do relativismo. Segundo Lom (2001, p. 3), o ceticismo refere-se somente à dúvida como posição filosófica: não há qualquer negação no ceticismo. A atitude niilista, por sua vez, afirmaria que “nada é verdadeiro, tudo é permitido”¹⁵⁰. Ou seja, o niilismo nega a possibilidade de qualquer moral ou ética, enquanto o ceticismo expressa dúvida com relação a uma moral ou ética que se pretenda universalmente válida e verdadeira, mas não faz qualquer negação com relação aos valores éticos. Afirmar que todos os padrões morais são infundados é uma assertiva dogmática, isto é, que pretende expressar uma verdade. O ceticismo caracteriza-se pela oposição a qualquer dogmatismo e a qualquer juízo¹⁵¹.

No que diz respeito ao relativismo, que de certo modo afirma que tudo é válido ou verdadeiro conforme o contexto, também é preciso diferenciá-lo do ceticismo. Lom (2001, p. 3) assevera que, ainda que seja um termo polissêmico, geralmente o relativismo é entendido em termos éticos como a posição que defende que “todos os princípios morais carecem de validade universal pois são apenas produtos de uma história e uma cultura particulares”¹⁵². Portanto, a moralidade e a ética seriam frutos de mitos e ilusões interpretados culturalmente, sem qualquer possibilidade de unidade valorativa entre distintas éticas em contextos diferenciados. Tal como no caso do niilismo, temos na posição relativista uma asserção sobre o mundo no sentido de afirmar como a realidade de fato funciona em termos de variações culturais. Para o ceticismo, tanto niilismo como relativismo seriam posições dogmáticas sobre a realidade e sobre a ética, pois fazer asserções positivas sobre o real com pretensão de verdade.

Assim sendo, tanto a posição niilista como a relativista com relação a ética são uma entre várias posições plausíveis e possíveis, desde um ponto de vista cético, ainda que não haja viabilidade de que possamos decidir e arbitrar definitivamente e de forma consistente sobre que posicionamento ético é o correto, o melhor ou o verdadeiro. A atitude cética se aplica, portanto, a qualquer argumentação dogmática que pretenda se apoderar de uma certeza sobre a realidade.

¹⁵⁰ “The nihilist is inspired by Nietzsche’s phrase from the Genealogy of Morals: ‘Nothing is true, everything is permitted’” (Lom, 2001, p. 3).

¹⁵¹ Segundo Marcondes (2007, p. 71) as duas principais características do juízo são estabelecidas por “Aristóteles (Tratado da Interpretação, 16b33, 17a8), segundo as quais o juízo é o ato de afirmar (ou negar) um determinado conteúdo proposicional, a atribuição de um predicado a um objeto”.

¹⁵² “all moral principles lack universal validity for they are only products of a particular history and culture” (Lom, 2001, p. 3).

Desse modo, a atitude cética de dúvida “parece ser puramente negativa”¹⁵³, pois questiona todas as crenças dogmáticas, mas não estabelece qualquer princípio em seu lugar (Lom, 2001, p. 4).

A dúvida cética tem por virtude a tolerância, a modéstia, a humildade e a abertura ao pluralismo, que geralmente não encontramos nos posicionamentos dogmáticos. Ao duvidarmos, inclusive dos nossos argumentos e princípios, abrimos espaço para maior diálogo, reflexão e compreensão. Nesse sentido, a prudência acompanha o posicionamento cético, pois a dúvida se constitui em uma arte no sentido de habilidade para desconfiar de soluções definitivas e de determinismos que pretendem dar conta de todas as relações sociais e físicas. Assim sendo, o ceticismo não é propriamente uma doutrina dogmática, uma vez que se aproxima mais da atitude de desconfiança resultante da indagação com relação às múltiplas certezas.

Diante da força, da equipolaridade (*isostheneia*) e da diafonia de argumentos opostos e contraditórios em perpétuo desacordo, o ceticismo defende a suspensão do juízo (*epoche*) como atitude filosófica. A *epoche* não afirma nem nega alguma coisa: simplesmente suspende o julgamento. No que diz respeito à ética, o cético acredita não haver um critério de valor que permita escolher uma alternativa entre muitas como a única correta, boa ou desejável, o que implicaria que todas as demais alternativas seriam ruins ou inferiores. A consequência da atitude cética seria a tranquilidade (*ataraxia*) e a liberdade com relação aos distúrbios da vida, pois a “crença, ou opinião sobre o bem e o mal, de acordo com os cétricos, é a principal fonte de sofrimento humano”¹⁵⁴ (Lom, 2001, p. 32).

Na visão cética de Montaigne, duas pessoas não possuem jamais exatamente o mesmo julgamento sobre as coisas, tampouco um mesmo ser humano terá idêntico julgamento sobre a realidade ou sobre os valores ao longo de sua própria vida, de modo que a única certeza que teríamos seria a incerteza (Lom, 2001, p. 76). Ademais, o filósofo acrescenta que o acaso tem enorme importância no fluxo da vida, o que faz com que o resultado de nosso planejamento, de nossas estratégias e de nossas decisões seja incerto, a depender da fortuna e da sorte. Conforme Montaigne, a inconsistência e impossibilidade de julgamento, contudo, não teriam por consequência a suspensão do juízo tal como prescrita pelo ceticismo grego antigo. Na visão de Montaigne, haveria na natureza humana o desejo instintivo de buscar a liberdade, de preservar a própria vida e de evitar da dor, o que teria como consequência a necessidade ética buscarmos

¹⁵³ “Skepticism seems to be a purely negative position” (Lom, 2001, p. 4).

¹⁵⁴ “belief, or opinion about good and evil, according to the Skeptics, is the primary source of human suffering” (Lom, 2001, p. 32).

evitar a crueldade contra os demais seres humanos e também contra os animais (Lom, 2001, p. 77-78). Desse modo, a tolerância e o reconhecimento dos nossos limites seriam fundamentais para a paz na humanidade, o fortalecimento da amizade e do amor e a livre circulação de ideias e de opiniões (Lom, 2011, p. 88-89).

A atitude cética aplicada aos relacionamentos não monogâmicos permite, assim, que questionamentos sejam endereçados de forma ampla a crenças, mitos, supostas verdades científicas, discursos, narrativas, códigos, protocolos, manuais e quaisquer outras posições dogmáticas, prescritivas ou determinista sobre os relacionamentos afetivos.

Uma crítica recorrente contra o ceticismo, contudo, diz respeito às implicações da dúvida sistemática e da suspensão do juízo para a ação humana e para a vida prática:

o ceticismo faria *qualquer* tipo de vida impossível. Pois, como um estado completo de dúvida, ou suspensão de todo julgamento, o ceticismo tornaria, por definição, qualquer decisão e qualquer ação impossível. Uma crítica que pode ser encontrada pelo menos desde Aristóteles e que tem sua formulação antiga mais famosa expressa na obra de Diógenes Laércio. Registra que Pirro, cético grego canônico, ficava tão incapacitado por suas dúvidas que seria atropelado por uma carroça ou teria caído de um penhasco não fosse pela proteção de seus amigos. Na filosofia moderna, essa mesma crítica ficou famosa em Hume, que escreveu: “todo discurso, toda ação cessaria imediatamente; e os homens permaneceriam em total letargia” se o ceticismo total prevalecesse, de fato, “toda a vida humana pereceria”¹⁵⁵ (Lom, 2001, p. 4, tradução do autor).

Marcondes (2007, p. 70) sintetiza o problema ao afirmar que a *epoche*, “entendida em um sentido radical”, atingir as nossas crenças que, no fundo, “são pressupostos de nosso agir, não havendo ação sem crenças”. Desse modo, a suspensão do juízo seria inviável, conforme essa crítica, pois eliminar totalmente nossas crenças não seria possível, uma vez que nos impossibilitaria de agir¹⁵⁶.

¹⁵⁵ “skepticism would make any kind of life impossible. For as a thorough state of doubt, or suspension of all judgment, skepticism would by definition make any decision and any action impossible. A criticism that can be found at least as far back as Aristotle, it has its most famous ancient formulation in Diogenes Laertius. He notes that Pyrrho, the original Greek skeptic, was so disabled by his doubts that he would have been run over by a cart or walked off a cliff were it not for the protection of his friends. In modern philosophy, this same criticism is best known in Hume, who wrote: ‘all discourse, all action would immediately cease; and men remain in total lethargy’ were total skepticism to prevail, in fact, ‘all human life [would] perish.’” (Lom, 2001, p. 4). Citação de Hume, David. *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford Press, 1955, sect. 12, part II, p. 160.

¹⁵⁶ “A interpretação da *epoché* segundo a qual esta inviabilizaria nossa ação pressupõe uma determinada concepção de juízo e de relação entre juízos e crenças e entre crenças e a ação. De acordo com esta concepção, agir pressupõe ter determinadas crenças que por sua vez nos levam a julgar ou decidir se devemos (ou não) fazer algo determinado pelo conteúdo dessas crenças. Supõe portanto uma teoria do juízo, uma concepção de que há, de certo modo, duas operações da mente ou do intelecto envolvidas no ato de julgar - a formação da crença e a decisão de afirmá-la; e

Sexto Empírico, no entanto, responderia à crítica da suposta letargia e inação do cético ao afirmar que a atitude cética consiste em viver conforme as aparências¹⁵⁷ (fenômenos), sem assentir epistemologicamente ou eticamente com respeito a verdades ou valores: o ser humano viveria seguindo a orientação da natureza, as restrições de sentimentos, as tradições das leis e dos costumes e o ensino das diferentes artes¹⁵⁸, ainda que pondere que essa atitude cética poderia inadvertidamente levar a uma postura conservadora (Lom, 2001, p. 40). Nesse sentido, Marcondes (2007, p. 72) defende que “Sexto apresenta com isso ‘critérios pragmáticos’ para a conduta do cético”, que estariam fundamentados não em crenças, mas, sim, em “elementos contextuais, práticas, hábitos, objetivos pretendidos, etc”. Assim, o ceticismo pirrônico, conforme exposto por Sexto Empírico, não representaria uma rejeição do senso comum e da observância das leis e normas sociais. Porchat (2007) e Bolzani Filho (2007) encontram no empirismo uma possível solução para essa crítica contra o ceticismo de inação, de modo que indicam que a postura cética de se guiar pelos fenômenos apresenta, para além do potencial negativo ou destruidor do ceticismo, uma abertura para a ação por meio das *tékhnai*.

Outra crítica endereçada ao ceticismo é que, apesar da dúvida sistemática contra todas as asserções e princípios, há no ceticismo a manutenção da crença no princípio da não contradição, isto é, a crença de que duas afirmações contraditórias não podem ser ambas verdadeiras. Por que o princípio da não contradição estaria isento da dúvida cética? Por que o cético sente desconforto diante de argumentos contraditórios e opostos? A coerência lógica do princípio da não contradição parece ser necessária ao ceticismo. Essa busca por coerência é o que leva o cético à suspensão do juízo, em busca de tranquilidade e de paz de espírito.

Uma não monogamia cética parece, portanto, indicar haver uma pluralidade de argumentos e de prescrições para distintas posições das éticas dos amores livres, além de conflitos, contradições e ambiguidades¹⁵⁹. Contudo, não parece ser possível um julgamento

supõe também uma teoria da ação segundo a qual ao agir levamos em conta determinadas crenças e a partir delas tomamos a decisão de agir” (Marcondes, 2007, p. 70).

¹⁵⁷ “O que parece então especialmente problemático para o cético são os juízos acerca daquilo que vai além de nossa experiência imediata e direta de algo”, pois o cético não suprime o fenômeno (o que aparece) e, assim, adere às aparências (Marcondes, 2007, p. 72).

¹⁵⁸ “O cético se serve da vida comum (*ho bíos ho koinós*) em seus quatro aspectos: a orientação da natureza (*hyphégesis phýseos*), o caráter necessário das afecções (*páthe*), a tradição das leis e costumes e os ensinamentos das artes e disciplinas (*tékhnai*)” (Porchat, 2007, p. 26).

¹⁵⁹ “[A] ambiguidade do poliamor reside na tentativa de conciliar interesses tradicionalmente vistos como antagônicos, valorizando o estabelecimento de relacionamentos íntimos e profundos, ao mesmo tempo em que preservando a autonomia dos envolvidos. [...] Sua ambiguidade está no fato de que o anseio por mais de um relacionamento afetivo e sexual não é considerado um absurdo. Em contrapartida, o elemento mais surpreendente na posição poliamorista é a aceitação da liberdade do parceiro. Em outras palavras, querer ser livre para ter quantas

único e verdadeiro que possa prescrever qual é o modelo ideal e correto de relacionamento não monogâmico ético. A atitude cética, assim sendo, suspeita e questiona tanto as respostas que afirmem categoricamente: “sempre foi assim e deve seguir sendo assim” ou “essa é a natureza humana” ou “as estruturam assim determinaram” ou “devemos todos resistir e lutar da seguinte maneira”. Ainda que seja possível argumentar em prol de distintos pontos de vista sobre as formas de relacionamento, seus benefícios e seus limites, parece não haver qualquer prescrição que se aplique a todos os casos em todos os contextos.

No entanto, a atitude cética, como vimos, apresenta um problema para a vida prática. A suspensão do juízo não adentra no terreno da ação e das relações. O ceticismo nos permite questionar, desconfiar e não nos agarrar fielmente a respostas dogmáticas, supostamente verdadeiras e objetivas, ainda que contraditórias entre si. No entanto, como agir? Como se relacionar? Como amar?

Desse modo, a atitude ética projeta-nos na aporia. Colocar em suspenso o passado, a natureza, as determinações e quaisquer soluções universalistas é um ganho para a construção de novas afetividades, mas demanda ignorar expectativas de códigos éticos e protocolos para relacionamentos não monogâmicos.

Importante ressaltar nas não monogâmias estamos falando de atitudes, portanto de ações e relacionamentos. O ceticismo, nesse contexto, poderia inadvertidamente nos arrojarmos no em certo quietismo, excesso de cautela e mesmo em uma possível indiferença. E ao falarmos de amores, estamos nos referindo a escolhas, decisões, ações e relações que envolvem subjetividades. As éticas dos amores livres, portanto, necessitam ser algo abandonadas em seu dogmatismo, mas sem deixar que a dúvida, entendida como suspensão do juízo, acabe por se tornar em suspensão da vida e do amor.

É preciso, além de colocar em dúvida e em suspenso os dogmas, lançar-se em uma aventura incerta que se projete como livre construção de não monogâmias céticas. Portanto, a dúvida pode ser cultivada sem indiferença. Nesse sentido, Marcondes (2007, p. 73) defende ser preciso abandonar a concepção de Aristóteles (2020) que distingue: 1) deliberação como “pensamento (*diánoia*), ou seja, um processo que leva à asserção”; e opinião (*dóxa*), em que se

relações desejar, embora moralmente questionável, é bem mais compreensível do que aceitar essa mesma liberdade para os seus parceiros. Portanto, a própria liberdade, vista como um “ganho”, parece se contradizer com a concessão de liberdade aos parceiros, vista como uma “perda”. Nesse dilema, nem a monogamia e nem o poliamor conseguiriam atender aos anseios por um relacionamento amoroso ideal” (Pilão, 2017, p. 232).

“ultrapassou a investigação e a deliberação, chegando-se ao estágio da asserção”, de modo a adotar a concepção mais ampla de juízo, crença e ação¹⁶⁰, que pode ser assim apresentada:

É crucial [...] o exame da relação entre a teoria estoica da proposição e do juízo e a teoria da ação. De acordo com a concepção estoica a ação envolve uma deliberação, um assentimento dado, ou não, a uma proposição que resulta de uma impressão, o que determina um curso de ação específico. Por exemplo, tenho um impulso de comer uma maçã, formulo a proposição “É bom comer uma maçã” e dou meu assentimento a ela após deliberar. A ação de comer a maçã pressupõe portanto o assentimento à proposição “É bom comer uma maçã”, o que me faz agir neste sentido. A ação racional depende portanto da possibilidade desta deliberação, que é o que distingue a ação humana da animal, que apenas segue o impulso. Em algumas circunstâncias é possível que o agente delibere não comer a maçã, apesar de ter fome e desejá-la (está de dieta, a maçã não lhe pertence, trata-se do “fruto proibido”, etc.) A ação depende assim de uma instância prévia, uma deliberação que é um ato mental que resulta no assentimento a uma determinada proposição que consideramos verdadeira. É nisso que consiste nossa liberdade, a ação resulta da deliberação a partir dos impulsos, de um ato da vontade, portanto. Não posso escolher ter ou não fome, mas posso escolher comer ou não (Marcondes, 2007, p. 75).

Assim sendo, a ressignificação da amplitude da dúvida cética proposta por Marcondes (2007) está em concordância com a leitura que Porchat (2007, p. 9-10) faz da obra *Les Sceptiques Grecs* publicada por Brochard em 1887, na qual Sexto Empírico está inserido, de que, no ceticismo antigo grego, pode-se encontrar tanto uma parte “negativa ou destrutiva” como uma parte “positiva ou construtiva”, que teria formulado proposições gerais de uma arte prática não dogmática. O filósofo brasileiro mobiliza, em seguida as interpretações de Michael Fede em *Des Skeptikers Meinungen* de 1979, a fim de indicar que:

o cético poderia ter crenças, mas suas crenças não seriam dogmáticas, ele creria apenas nos fenômenos, no que lhe aparece; sua suspensão de juízo diria respeito tão-somente aos discursos que se propõem falar de uma realidade para além do que aparece, pretensamente revelada pela razão; o que distinguiria o cético do não-cético não seriam as crenças, mas sua atitude com relação a elas (Porchat, 2007, p. 11-12).

A atitude positiva do ceticismo, pouco mencionada ou conhecida nas discussões filosóficas, propõe o fenômeno como critério de ação¹⁶¹, de modo que não é possível ser totalmente inativo frente aos fenômenos, pois são representações que se originam em

¹⁶¹ “O cético segue os fenômenos, ele se orienta por sua experiência deles, ele age, tomando-os por critério” (Porchat, 2007, p. 28).

assentimento e afecção involuntários e não podem ser objeto de dúvida ou de investigação, de modo que podemos falar das coisas como aparecem, mas não como são em realidade¹⁶². Os fenômenos, além de escapar da *epoché*, possuem uma intersubjetividade, pois o que aparece ao “eu” também aparece ao “outro” e ao “nós”, de modo que “essa fenomenicidade que o cético diz ser irrecusável e que ninguém, de fato, recusa se pode efetivamente chamar, numa linguagem conforme aos usos contemporâneos, de ‘*experiência-de-mundo*’” (Porchat, 2007, p. 30). Estamos lançados no mundo e compartilhamos experiências-de-mundo intersubjetivamente, o que resulta em visões-de-mundo que servem de referencial para nossas ações e relações no que os céuticos denominam de vida cotidiana:

o cético não conduz sua vida conforme o discurso filosófico, mas pratica adogmaticamente a observância não-filosófica da vida comum. Os filósofos freqüentemente desconsideram a vida comum em suas filosofias, desprezam os conceitos comuns presentes no pensamento e na linguagem ordinária; o cético, ao contrário, não se posiciona contra a vida comum, mas dá adogmaticamente seu assentimento àquilo em que ela confia (Porchat, 2007, p. 31).

A ação e a relação no ceticismo é possível desde que fundamentada em uma realidade fenomênica sem pretensões dogmáticas de apreender a verdade e a realidade do mundo e das subjetividades. Assim sendo, o cético pode desenvolver “um senso de ordenação da observação (*teretikè akolouthía*), graças ao qual, tendo observado uma conjunção constante entre fenômenos”, tenha a “expectativa natural da repetição dessa conjunção, o que lhe permite espontaneamente inferir, ao perceber uma fumaça, a presença do fogo que eventualmente não está observando”, o que expressa a possibilidade de representações transitivas, concepções de sequência e memórias sobre a vida e o agir que pode ser aperfeiçoado por meio das “chamadas *tékhnai*, tais como a arte da navegação, a agricultura, a astronomia empírica, a medicina empirista” e das *theorémata*, isto é, as regras e os princípios das *tékhnai*¹⁶³ (Porchat, 2007, p. 37-38). Assim, concluiu que:

¹⁶² “Assim, o cético não contesta que o mel lhe *aparece* doce, pois esse é um dado ao qual é forçado, queira ou não, a assentir, mas investiga, isso sim, se o mel é *realmente* doce” (Bolzani Filho, 2007, p. 59-60).

¹⁶³ “As *tékhnai* não visam o conhecimento da Realidade, mas a utilidade, o que pode satisfazer as necessidades dos seres humanos, tal é o móvel de sua exploração do mundo fenomênico[...], algumas artes tendo sido introduzidas com a finalidade de evitar coisas prejudiciais, como é o caso da medicina, uma *tékhnē* que busca curar e livrar-nos das dores; outras, para descobrir-nos coisas benéficas, como é o caso da arte da navegação” (Porchat, 2007, p. 40).

O cético rejeita a ciência (*epistémē*) dos dogmáticos e Sexto investe, nos seus livros *Contra os Homens do Saber*, contra os gramáticos, retóricos, geômetras, aritméticos, astrônomos, teóricos da música, lógicos e teóricos do conhecimento, físicos e teóricos da moral. A tônica de todas essas investidas é a mesma, trata-se de denunciar a pretensão, por parte dessas ciências, de conhecer, de modo absoluto, a realidade mesma de seus objetos, de formular princípios e proposições absolutamente verdadeiras que alegadamente exprimiriam a natureza mesma das coisas. O cético propõe que se substitua o sonho dessas doutrinas especulativas pela atuação concreta das *tékhnai*, que exploram empirica e pragmaticamente o mundo dos fenômenos, que sistematizam e aperfeiçoam os procedimentos ordinários de observação e predição, que introduzem uma prática teórica que não se quer dissociar dessa mesma experiência que é seu ponto de partida (Porchat, 2007, p. 40-41).

Assim sendo, o discurso cético sobre o mundo e sobre as coisas e pessoas do mundo, bem como sobre as *tékhnai*, conforma o relato de experiências fenomênicas a ser realizado sem preciosismos conceituais, em linguagem “frouxa”, pois “o discurso fenomênico dos céticos não tem a pretensão de ser superior ao discurso comum da vida” em atitude de uso “adogmático e ‘indiferente’ da linguagem” e em contraposição aos usos da linguagem conceitual das filosofias dogmáticas que tornam carregados de conceituação e envoltos em falácias linguísticas, construções verbais engenhosas e sofismas do discurso (Porchat, 2007, p. 44).

A vida prática cética põe ênfase, portanto, na busca pelas *tékhnai* daquilo que é útil e benéfico para os seres humanos, por mais precária que a experiência dos fenômenos possa ser em termos de certezas e valores absolutos¹⁶⁴. Com isso, podemos encontrar na atitude cética uma saída para a ação e relação de seres humanos experientes (*émpeiroi*) e artistas-técnicos (*tékhnai*) cujo critério de ação reside nos fenômenos como experiência-de-mundo.

Araújo (2007, p. 289-290) afirma, com relação às diferentes perspectivas e divergências éticas, que muitos dos conflitos humanos derivam de desacordos em que os contendentes estão imbuídos dos mais altos valores humanos, acreditam estar motivados por princípios éticos que seriam os mais elevados, todos fundamentados em concepções do bem, mas que acabam resultando em desentendimento, desacordo e violência. Se as éticas dogmáticas podem ser fonte de conflitos e problemas, ainda que os envolvidos estejam subjetivamente convictos da dignidade humana de seus valores, as razões éticas recaem na *diaphonía*, de modo que a prudência cética recomendaria a suspensão de juízos éticos dogmáticos:

Mas é a ética é parte do problema, o que resta? Resta a “arte” de lidar com o conflito. Essa arte pode ser vista como um dos aspectos centrais da *política*.

¹⁶⁴ Porchat (2007, p. 49) define essa posição cética como “*empirismo sem dogmas*”.

Afirma-se, portanto, que, o problema do dogmatismo na ética não é o de desprezar o conflito de interesses (derivado do egoísmo), mas desprezar o conflito que deriva da própria presunção de pensar que a razão ética possibilita uma resposta única para o problema fundamental da vida boa (Araújo, 2007, p. 290).

A indagação cética, portanto, é aliada da modéstia epistêmica, da tolerância e da pluralidade heurística e ética¹⁶⁵, no sentido de indicarmos a nós mesmo que também somos imperfeitos e padecemos de visões contraditórias e mutáveis. A imoderação e a inquietude seria a marca do dogmatismo. A atitude cética de moderação e pluralidade representa a possibilidade de convívio entre *diaphonía* e vida variada em termos práticos e intelectivos. Não somos donos da verdade nem do bem. Erramos e entramos em conflito conosco e com os outros. Nesse contexto, o amor, como projetos divergentes de arte ou artesanias coletivas, requer tanto a dúvida quanto a ação e a relação com o outro e com o mundo em um ambiente de liberdade, sendo inviáveis tanto os dogmas quanto a indiferença, mas também as certezas e as máximas moralizantes. Trata-se de uma arte que especula com base em sequências observáveis, sem pretensões de universalidade e necessidade, em simples operação com fenômenos da vida, sem retornar a proposições e prescrições dogmáticas¹⁶⁶.

O engajamento afetivo exige reconhecer limitações valorativas e prescritivas que quaisquer modelos dogmáticos pretendam impor. Ou seja, a atitude cética busca superar, por meio da dúvida e suspensão do juízo, os dogmatismos monogâmicos e também os não monogâmicos, mas sem cair em respostas fáceis e novos determinismos sobre como construir e viver as não monogâmias por meio de códigos de conduta ou sobre o que conforma o justo e o verdadeiro no amor¹⁶⁷. Assim, a defesa da não monogamia cética é bem-vinda como crítica da não monogamia ética.

No entanto, ações e relações afetivas não podem estar fundamentadas na total indiferença. O ceticismo antigo que propunha a observância das leis e dos costumes de nossos

¹⁶⁵ Araújo (2007, p. 292) argumenta que pluralismo ético e ceticismo apresentam afinidade, ainda que o cético não endosse qualquer forma em particular de pluralismo, mas, sim, “defende e batalha por um arranjo compatível com o pluralismo”, pois o cético não é um conformista: reconhece “que o pluralismo ético é condição crítica do bom convívio social”.

¹⁶⁶ Sobre como a concepção cética sobre as *tékhnai* resgata noções aristotélicas da *Metafísica*, mas sem pretensões dogmáticas e de conhecimento verdadeiro (*epistémē*), vide Bolzani Filho (2007). O autor também discute a utilidade como *télos* da *tékne* tanto na obra de Sexto Empírico como na *Metafísica* de Aristóteles.

¹⁶⁷ “‘Estar’ em suspenso’ não significa portanto que não se possa considerar algo, mas sim que não se passa da consideração à deliberação sobre a verdade e a falsidade, interrompendo-se o processo. Desta forma a suspensão não acarretaria a inação, mas simplesmente a ausência de compromisso com a verdade de um determinado conteúdo proposicional, a abstenção de uma tomada de posição” (Marcondes, 2007, p. 77).

tempos teria como possível consequência o conservadorismo e o quietismo, pois a tolerância sem ação e sem transformação nada mais é do que manutenção do *status quo*: a monogamia como forma de relacionamento. Vimos uma leitura alternativa do ceticismo¹⁶⁸, que nos permitiu sair da inação por meio do cultivo da experiência-do-mundo em projetos que se assemelham a construções artesanais dos afetos. Portanto, a não monogamia cética, por mais que desconfie de respostas éticas, ao mesmo tempo é um projeto desprovido de certezas que carrega uma vocação vital de construção artesanal de afetos livres e responsáveis mobilizados por subjetividades que escolhem.

Desenvolvemos, ao longo do presente capítulo, essas complexas noções de ética e de liberdade, articuladas com as subjetividades em ação e em relação, de modo a concebermos saídas céticas para não monogâmias contemporâneas que possam prescindir de dogmatismos.

O ceticismo filosófico nos ensinou que, por mais que haja muitos argumentos alternativos, alguns contrários e contraditórios entre si, julgar definitivamente que qualquer resposta ética é definitivamente falsa ou verdadeira, correta ou incorreta, parece desaconselhável. Nossas possibilidades residem em questionar, indagar e problematizar as limitações das visões dogmáticas e deterministas apresentadas sobre a monogamia e as não monogâmias, de modo a que possamos escolher-nos e que possamos escolher nossos relacionamentos, sem amarras explicativas ou teóricas que nos limitem na nossa criação e relação.

O livre projeto de artesanias afetivas não monogâmicas conforma uma realização cética pessoal e coletiva sem receitas e sem fórmulas prontas: requer colocar sob suspeita determinações e condicionamentos dogmáticos que nos impeçam de inventar e de criar nossas próprias não monogâmias, sem abdicar da nossa liberdade de criar e amar de modo incerto e imperfeito.

¹⁶⁸ Bolzani Filho (2007, p. 90) conclui, nesse sentido, que “a principal atividade do cético era a de investigação crítica das filosofias dogmáticas”, mas sem que o ceticismo seja “portador de uma dimensão construtiva”, que acabou por ser esquecida ao longo da história da filosofia.

CONCLUSÃO

Nosso percurso nos conduziu à defesa de uma não monogamia cética. Buscamos nos contrapor, desse modo, a qualquer solução prescritiva e dogmática de uma não monogamia ética, pois não parece haver um amor certo e verdadeiro, bom ou mal, que se sobreponha a todos os demais como modelo a ser seguido. Tampouco há uma regra de conduta universalmente válida, um protocolo ou um manual de relacionamento que seja o correto. Há diversos argumentos em conflito, cada qual com seus valores e verdades. Há igualmente várias críticas derivadas de posições filosóficas em dissonância, com pressupostos e teses em conflito, sobre como devemos conduzir os amores livres – ou sobre como somos conduzidos pela natureza ou pelas estruturas –, de modo que o ceticismo recomenda prudência no que diz respeito a quaisquer teorias, manuais e códigos, pelo menos do ponto de vista filosófico.

No entanto, a atitude cética, que também nos leva a duvidar de um único modelo afetivo, não necessariamente impede nosso engajamento em ações e relações. Mesmo considerando que Hardy e Easton (2019, p. 23-24) tenham escrito um manual de não monogamia ética para todos, concluem, de modo instigante e ao mesmo tempo autocontraditório, que “[n]ão existe nenhum roteiro de estilo de vida sexualmente aberto; nós é que temos que escrevê-lo”. Para que possamos escrever esse roteiro que está em aberto, para além da dúvida cética, precisamos igualmente da indagação sobre quem é esse “eu” ou esse “nós” das ações e relações. Quem escreve roteiros para quem?

A atitude cética, como vimos, requer algo de dúvida, mas também liberdade manifesta no indagar, ainda que talvez não sejamos plenamente livres em todos os sentidos. Isto quer dizer que temos de escolher alguma forma de lidar com os nossos afetos e, especialmente, com o amor. Os determinismos, sejam naturalistas, sejam estruturalistas, são problemáticos para qualquer não monogamia cética. E, conforme nos ensina Sartre (2005, p. 267), não podemos escapar dessa condição de termos de nos escolher a nós mesmos e, por conseguinte, escolher como nos relacionar com os outros e como amar em liberdade, pois, a todo tempo, “corremos atrás de um possível que nosso próprio trajeto faz aparecer, que não passa de nosso trajeto”. Nos escondermos da existência atrás da natureza ou das estruturas configura a atitude de má-fé: uma desculpa frente a angústia e a náusea que a liberdade com responsabilidade podem produzir.

Assim, se corremos permanentemente rumo a nós mesmos, somos, por tal razão, seres

que jamais poderão alcançar plenamente a si próprios. O que se dirá, então, da possibilidade de um dia alcançarmos plenamente os seres amados e por toda a nossa vida?

Vimos algumas respostas e explicações sobre o seria a relação não monogâmica ao longo da dissertação. Conforme a visão biologicista e evolucionista, apresentada no capítulo primeiro, as diferenças entre a monogamia e as não monogamias seriam explicadas objetivamente pelas ciências naturais, em especial pela biologia evolutiva, mas não pela cultura ou pela história. A não monogamia é analisada como algo natural, simplesmente em termos de instintos, genes, hormônios e, principalmente, com um sentido de evolução e seleção natural. Ainda que fatores biológicos possam ter alguma incidência sobre nossas ações, as escolhas humanas parecer ser mais complexas e envolver intersubjetividades. Assim sendo, na visão biologizante de Barash e Lipton (2007), a monogamia seria resultado de uma escolha moral e civilizacional, ainda que contrária à natureza não monogâmica do *Homo sapiens*, com o objetivo de assegurar maior igualdade e reduzir conflitos, em especial para os homens.

Como vimos no capítulo segundo, as estruturas sociais e culturais podem exercer grande influência sobre nossos comportamentos e sobre a construção de discursos e normas que naturalizam comportamentos que, no fundo, seriam derivados de regimes de opressão patriarcal e heterossexual, tal como o sistema mononormativo. A monogamia é alvo de muitas críticas políticas e sociais, pois estaria inserida no âmago dos discursos e regimes de biopoder que pretendem legitimar supostas verdades sobre o real ou a natureza, mas que, em última instância, não passam de estruturas de opressão, dominação e docilização de corpos. Portanto, os sistemas monogâmicos devem ser criticados, pois buscam reiterar modelos hegemônicos e formas de exercício da exclusão e da violência. No entanto, alguma resistência parece possível e mesmo necessária no âmbito da não monogamia política. A emancipação e a luta coletiva indicariam caminhos de uma não monogamia como desconstrução, resistência, luta decolonial e deslocamento de estruturas de biopoder inscritas no sistema monogâmico hegemônico, heterossexual e ocidental.

Russell e Sartre indicam, no terceiro capítulo, que a liberdade e a responsabilidade são fundamentais para que possamos construir uma ética dos relacionamentos que considere a liberdade como condição existencial humana. Ambos asseveram que os determinismos precisam ser reavaliados, em prol de soluções autônomas e subjetivas que valorem a responsabilidade de escolha, deliberação e ação. Vimos que tanto o pensamento naturalista apresentado no primeiro capítulo quanto as visões críticas esboçadas no segundo capítulo

padecem ambos de certa tendência ao determinismo, no que diz respeito à explicação de como funcionam os afetos e as relações humanas. Assim sendo, as reflexões filosóficas russellianas e sartrianas abrem nossa perspectiva de compreensão sobre o amor para possibilidades de exercício da liberdade e da responsabilidade individual. Amar sem má-fé, como escolha ética, demanda igualmente que possamos conceber um mundo que não seja engessado por estruturas de biopoder nem por processos fisiológicos.

Bertrand Russell propõe, nesse sentido, uma ética sexual reformista e, de certo modo, otimista, em que indica um percurso de ações éticas para que os afetos possam se expressar livremente e, com isso, nos permitir maior felicidade, reduzindo as crueldades desnecessárias da moralidade tradicional, cujo cânone seria o casamento monogâmico. As propostas pioneiras de Russell apontam para a necessidade de repensar a educação sexual, a nudez, o ciúme e a liberdade afetiva, de modo a que repressões moralizantes injustificadas sejam abandonadas.

Jean-Paul Sartre, por sua vez, apresenta a defesa enfática da liberdade total dos seres humanos, acompanhada de uma pesada e angustiante responsabilidade por nossas escolhas, nossas ações e nossas relações, como condição ontológica existencial da consciência humana. Aporta o conceito de atitude de má-fé como sendo a desculpa que nossas subjetividades articulam em torno de discursos deterministas como justificativas e desculpas para nossas condutas, de modo a que possamos nos eximir de nossa liberdade e de nossa responsabilidade na vida e nos amores como condenação existencial.

Os três primeiros capítulos colocam em evidência, destarte, a questão filosófica central da dissertação de como ética, liberdade e subjetividade se articulam nos relacionamentos amorosos que criticam a monogamia e pretendem construir nossas afetividades não monogâmicas. Não há garantia de vitória, triunfo ou de uma solução única e final para prescrever como os relacionamentos não monogâmicos devem ser constituídos, mas tampouco padecemos de um fatalismo determinista que restrinja totalmente nossas possibilidades de construir quaisquer novas formas de relacionamento afetivo. A fim de abordar essa questão central, buscamos desenvolver, no quarto capítulo, possibilidades de indicações filosóficas sobre as ações e relações afetivas com bases em propostas éticas não monogâmicas, abordando conceitos como cuidado de si, cuidado do outro, consenso, honestidade, comunicação, transparência e artesanias dos afetos. Concluímos haver diversas prescrições de valores éticos e condutas corretas para as não monogamias na contemporaneidade.

A reflexão sobre a subjetividade implicada nos relacionamentos afetivos e nas

proposições de não monogamia ética conduziu à conclusão pela impossibilidade de abandonar completamente os sujeitos, o “eu” e o “outro”, caso tenhamos pretensões no sentido da liberdade, da crítica, da ética e da política. Os determinismo naturalista e estruturalista enfrentam enorme dificuldade em lidar com as subjetividades, por mais que tenham buscado soluções para esse problema, por meio das noções de pessoa e agente, por exemplo. A pergunta “Quem ama?” nos relacionamentos não monogâmicos traz em seu bojo reflexões fundamentais para compreendermos as não monogamias em termos das subjetividades implicadas em projetos de ética e política dos afetos. A questão em torno do sujeito amoroso demanda aprofundamento e investigações acadêmicas posteriores, a fim de que possamos melhor compreender, em termos filosóficos, as identidades e as subjetividades implicadas nas relações não monogâmicas.

Nossa conclusão no âmbito da presente dissertação, portanto, defende a não monogamia cética. Entendemos que a tradição do ceticismo filosófico aporta postura e atitude adequadas para lidar com as supostas verdades dogmáticas e valores absolutos sobre formatos, condutas e éticas de amar e se relacionar, sejam monogâmicas, sejam não monogâmicas. Ademais, o ceticismo, frente às disputas de posicionamento das não monogamias éticas, contribui para a discussão por meio da tolerância, pluralismo e humildade intelectual. No entanto, a atitude cética apresentada, se mal compreendida, pode ser vista como limitadora do nosso engajamento livre e responsável nos relacionamentos amorosos. Contudo, caso sejamos prudentes e corajosos, podemos nos engajar em projetos em que, ao mesmo tempo, suspendemos o juízo sem sermos indiferente às opções práticas que estão postas pelo mundo da vida e da experiência. Ou seja, por meio do engajamento na vida prática nos colocamos a salvo do risco de ficarmos paralisados em torno da manutenção do *status quo* dos costumes e tradições, em que a monogamia está inscrita.

A atitude cética, ainda que tenha excelente e reconhecida aplicação para finalidades heurísticas e epistemológicas, apresenta também soluções no caso das ações práticas e das vivências. Defendemos que a não monogamia cética representa possibilidade de desenvolver artes e técnicas para a tomada de posição, desde que sigamos nesse caminho sem pretensões dogmáticas. As atitudes céticas podem estar coordenadas com projetos existenciais em torno de pretensões de vivenciar a não monogamia afetiva como experiência-do-mundo, ainda que em uma posição de incerteza, uma vez que estaremos desprovidos de dogmas e verdades.

Desse modo, para que possamos amar em liberdade e com responsabilidade, é preciso

abandonar qualquer má-fé determinista ou dogmática, abraçar nossa liberdade e nos lançar no projeto de construir de modo artesanal relações livres céticas. Ainda que não haja certezas e verdades nesse processo e ainda que haja muito a ser refletido e indagado sobre a não monogamia em termos filosóficos, podemos ensaiar práticas sobre novas possibilidades de engajamento e de experimentações afetivas, sendo a proposta aqui defendida de não monogamia cética uma entre muitas investigações e leituras filosóficas possíveis, sem qualquer pretensão de verdade ou valor moral.

Como vimos, alguns dos autores que mobilizamos ao longo do texto apontam propostas construtivas para que novas afetividades possam ser edificadas. Sem afirmar nem negar definitivamente tais soluções, colocamos em suspenso, mas sem desconsiderar nossa liberdade individual e intersubjetiva de, por meio das *tékhnai* afetivas, nos lançarmos na experimentação de vivências, com prudência cética e abertura existencial.

Geni Núñez (2023, p. 146-147) afirma, por exemplo, que “existem infinitas formas de demonstrar cuidado, afeto, carinho, generosidade, gentileza”, de modo que devemos ter “criatividade para construí-las”. Conclui que, por um lado, evitar amar é evitar viver e, por outro lado, estar “pronto para amar e se relacionar” é estar vivo (Núñez, 2023, p. 154).

Rhuann Fernandes (2022, p. 136) acrescenta, por sua vez, que ser não monogâmico requer “uma nova postura ética no mundo” composta pela “reconstrução de si, mediante os escombros da monogamia”, em um processo em que os indivíduos resolvem “confrontar os valores em que foram educados, como a ideia de exclusividade afetivo-sexual”, de modo a buscar “autonomia afetiva para fazer as próprias escolhas sobre o desejo pessoal-sexual e o próprio corpo, o que está para além do indício de se conectar sexualmente com uma ou mais de uma pessoa”. Esse processo de reconstrução de si exige tornar-se vulnerável ao outro, em um compromisso de transformação, com cuidado de si e cuidado dos outros (Fernandes, 2022, p. 188).

Renato Noguera (2022, p. 197) arremata a discussão sobre a vida prática da não monogâmica com a seguinte reflexão: “em termos filosóficos, a resposta à pergunta ‘por que amamos?’ é bem simples: nós amamos porque estamos vivos”.

Os ensinamentos de Sartre (2005, p. 640) sobre liberdade e responsabilidade apontam que “ser livre não é escolher o mundo histórico onde surgimos – o que não teria sentido –, mas escolher a si mesmo no mundo, não importa qual seja”. E talvez essa indicação seja útil para que possamos nos escolher a nós mesmos em nossos relacionamentos amorosos ainda que em

um contexto de dúvida e incerteza. Trata-se de escolha imersa na imensidão do nada. E conforme ensina a prudência cética, não depende de fórmulas, regras, paradigmas, protocolos, códigos, manuais ou critérios absolutos e imutáveis para que possamos nos escolher a nós mesmos no mundo. Trata-se de escolha livre e criativa, sem valores garantidos e compartilhados por todos, inscrita na nossa condição de existências em vivência, de consciências em relação.

Como estamos vivos, podemos escolher construir ceticamente nossos amores ao evitar respostas fáceis, dogmáticas ou deterministas, com abertura para livremente nos relacionarmos com os outros de forma criativa, plural e responsável. E porque amamos e porque estamos vivos, podemos articular a crítica e a desconstrução da monogamia tradicional com aberturas afetivas para ações e relações de não monogamia cética.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Cícero Romão de. **Política e ceticismo**. In: SMITH, Plínio Junqueira; FILHO, Waldomiro Silva (Org.). Ensaio sobre o ceticismo. São Paulo: Alameda, 2007.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. **Ética a Nicômacos**. Tradução Mário da Gama Kury. São Paulo: Editora Madamu, 2020.
- BARASH, David P.; LIPTON, Judith Eve. **O mito da monogamia**: fidelidade e infidelidade entre pessoas e animais. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- BARROS, Ricardo Morais. **Sexo e amor em Bertrand Russell**. Monografia (Graduação em Filosofia). Universidade de Brasília: Brasília. p. 45. 2022.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BOLZANI FILHO, Roberto. **Ceticismo e empirismo**. In: SMITH, Plínio Junqueira; FILHO, Waldomiro Silva (Org.). Ensaio sobre o ceticismo. São Paulo: Alameda, 2007.
- BUTLER, Judith P. **Undoing Gender**. New York and London: Routledge, 2004.
- _____. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARDOSO, Daniel. **Amando vári@s**: individualização, redes, ética e poliamor. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação). Universidade Nova de Lisboa, Lisboa: Portugal. p. 92. 2010.
- ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. São Paulo: Boitempo, 2019
- FERNANDES, Rhuann Lima. **“O amor é?” Negritude e relações não-monogâmicas**: as dimensões micropolíticas do afeto. (Dissertação). Mestrado em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro. p. 253. 2022.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1**: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- GALVÃO, Bruno Abílio. A ética em Michel Foucault: do cuidado de si à estética da existência. **Intuitio**, v. 7, n. 1, p. 157-168, 2014.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

HARDY, Janet W.; EASTON, Dossie. **Ética do amor livre**: guia prático para poliamor, relacionamentos abertos e outras liberdades afetivas. Tradução de Christiane Kokubo. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

KANT, Immanuel. **A crítica da razão pura**. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

LOM, Petr. **The limits of doubt**: the moral and political implications of skepticism. Nova York: SUNY Press, 2001.

MARCONDES, Danilo. Juízo, suspensão do juízo e filosofia cética. **Revista SKÉPSIS**, n. 1, 2007.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MOSCHKOVICH, Marília. **Ebisteme**: Bissexualidade como epistemologia. São Paulo: Linha a Linha, 2022.

_____. **Posfácio à edição brasileira**: entre marxismo, feminismo e antropologia. In: ENGELS, Friedrich. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 222-232.

NOGUERA, Renato. **Por que amamos**: o que os mitos e a filosofia têm a dizer sobre o amor. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2022.

NÚÑEZ, Geni. **Descolonizando afetos**: experimentações sobre outras formas de amar. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

ORLANDINI, Alberto; ORLANDINI, Andrea. **Diccionario del sexo, el erotismo y el amor**. Buenos Aires: Valletta Ediciones, 2012.

PILÃO, Antonio Cerdeira. **“Por que somente um amor?”**: um estudo sobre poliamor e relações não-monogâmicas no Brasil. 2017. (Tese) Doutorado em Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PLATÃO. **A República**. Tradução Leonel Vallandro. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

_____. **O Banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza, São Paulo: Editora 34, 2016.

PORCHAT, Oswaldo. **Empirismo e ceticismo**. In: SMITH, Plínio Junqueira; FILHO, Waldomiro Silva (Org.). Ensaios sobre o ceticismo. São Paulo: Alameda, 2007.

REICH, Wilhelm; ALZON, Claude. **Casamento indissolúvel ou relação sexual duradoura?** Porto: Textos Exemplares, 1975.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Volume I. Tradução de Brenno Silva.

São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

_____. **Autobiografia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

_____. **Porque não sou Cristão:** e outros ensaios sobre religião e assuntos correlatos. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1974.

_____. **O melhor de Bertrand Russell:** silhuetas satíricas. Seleção: Robert E. Egner; tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. **A conquista da felicidade.** Tradução de Luiz Guerra. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

_____. **Casamento e moral.** Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2005.

VASALLO, Brigitte. **O desafio poliamoroso:** por uma nova política dos afetos. Tradução: Mari Bastos. São Paulo: Elefante, 2022.

VIDARTE, Paco. **Ética bixa:** proclamações libertárias para uma militância LGBTQ. Tradução: Pablo Cardellino Soto e Maria Selenir Nenes dos Santos. São Paulo: N-1 edições, 2019.