

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.18 | n.º35 | 2009

João Maria André  
Mário Santiago de Carvalho  
Filipa Medeiros  
Edmundo Balsemão Pires  
Luís António Umbelino  
Luís M. Augusto  
Lucas Angioni

# FAMÍLIA E INTIMIDADE – ASPECTOS DA SEMÂNTICA MODERNA DA INTIMIDADE E A INDIVIDUAÇÃO DO SUJEITO\*

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES

(Departamento de “Filosofia, Comunicação e Informação” – F.L.U.C. – Universidade de Coimbra)

**Sumário** – No presente ensaio pretendo sustentar a ideia segundo a qual a família da sociedade moderna resulta de um processo, de complexidade assinalável e de modo nenhum limitado à esfera da mais imediata “vida familiar”, de cruzamentos entre a observação da vida emocional, a formação do amor-paixão, a geração de fronteiras sistémicas e a observação da individualidade. De emoções adequadas e indivíduos que mutuamente se escolheram para em conjunto formarem um projecto de vida duradouro e repartirem recursos se faz, para a sociedade moderna e contemporânea, a base comunicacional sobre a família. No entanto, para organizar adequadamente a observação da vida emocional e para a associar à ideia de individualidade dos seus membros a sociedade moderna originou formas de comunicação e uma semântica de uma riqueza apreciável, que vai da construção de alguns géneros literários, como o romance e a novela, até aos tipos dos desvios sexuais da psiquiatria, das ideias ingénuas ou eruditas sobre a natureza dos sexos até aos discursos feministas sobre a igualdade do género.

O conceito moderno de *intimidade* é o resultado de um cruzamento complexo destas vias, em que se jogou a modelação da emotividade, do género e da individualidade.

**Summary** – In the present essay I propose a focal thesis regarding the formation of the modern family which demands special attention to the connections between the observation of the emotional life, the emergence of “love as passion”, the generation of systemic boundaries and the observation of individuality. In order to systematize the observation of the emotional life and the observation of the

---

\* O presente estudo constitui um desenvolvimento parcial do projecto de investigação sobre “A Indivuação da Sociedade Moderna e Contemporânea”, LIF- “Linguagem, Interpretação e Filosofia”, Universidade de Coimbra.

individuality of family members, modern society created communication forms and semantics, going from some literary genres to the typologies pertaining to deviations of the psychiatric discourse, the naïve or erudite conceptions on the nature of the sexes or the feminist discourse on the equality of gender. The modern concept of intimacy is an historical evolution of the blending between these main sources of observations.

**Palavras-chave:** família, individuação, individuação expressiva, amor-paixão, par conjugal, intimidade, diferenciação funcional da sociedade, sociedade moderna.

**Keywords:** family, individuation, expressive individuation, “love as passion”, conjugal pair, intimacy, functional differentiation of society, modern society

### *I. Clarificação Metodológica*

Do ponto de vista metodológico, este trabalho é um ensaio de pesquisa das conexões entre diferenciação da sociedade, semântica e investigação de alguns conceitos filosóficos na sua evolução.

No âmbito semântico, o estudo da terminologia que se orienta pelos imperativos da especialização tem ditado o isolamento dos termos e dos problemas, das histórias dos termos e dos problemas segundo segmentos disciplinares fixos, guiado por uma preferência que evita os cruzamentos e as hibridações e que produziu os seus efeitos na História da Filosofia. A ideia de que se partiu para este trabalho foi diferente. Não sendo este o local mais apropriado para desenvolver todas as implicações da minha via, é no entanto necessário clarificar alguns aspectos.

Quando se trata de investigação semântico-terminológica situamo-nos num domínio muito amplo que exige atenção aos ligamentos dos termos e não tanto aos seus significados parciais. Os ligamentos semânticos dos termos, das questões ou dos problemas pertencem a uma história de alcance mais vasto do que o conhecimento, mesmo que detalhado, das histórias das carreiras parcelares de determinados conceitos, por exemplo dentro da História da Literatura, da Filosofia, da Ciência, da Técnica, dos “Media” etc. Em certa medida, são estes ligamentos que permitem explicar mutações de sentido, apropriações semânticas entre domínios diferentes e os cruzamentos os mais diversos. A obra de M. Foucault e a de R. Koselleck são bons exemplos de uma atenção, metodologicamente justificada, aos ligamentos. As conexões no plano da semântica estabelecem uma rede de significados associados a termos apta a ser mobilizada na geração de discursos e textos. Assim, tem sentido partir da investigação da semântica como de um domínio de estruturação de significações relativamente estáveis, mas flutuantes, e de ligamentos de sentido para os discursos e destes últimos para os textos. Assegura-se, assim, uma hierarquia analítica.

Concebo esta última como uma propedêutica das histórias regionais como História da Literatura, da Filosofia, da Ciência, da Técnica, dos “Media” etc. A relação entre semântica e histórias parciais pode ser concebida por analogia com a relação entre *meios*, como domínio de estruturação solta e estendida do sentido, e *formas*, como âmbito de uma fixação mais rígida e limitada dos significados. Esta oscilação entre o solto e estendido e o rígido e limitado é uma característica da necessária abertura das significações.

Adicionalmente, a orientação deste estudo não isolou semântica de estrutura social ou semântica de forma da diferenciação social, o que leva a postular um outro elemento na hierarquia da investigação: a Teoria dos Sistemas Sociais.

A atenção à forma da diferenciação social assegura à análise dois aspectos relacionados: a possibilidade de clarificar as bases evolutivas da semântica mediante a referência a formas da estrutura da sociedade dotadas de elevada estabilidade (a diferença entre sociedades segmentarias, estratificadas e funcionalmente diferenciadas refere-se a um tempo longo na evolução social); a conexão entre forma da diferenciação da sociedade e a generalização evolutiva de fontes de observação da sociedade aliadas, de diferentes modos, à geração de descrições da sociedade que, por seu lado, explicam determinadas disposições semânticas e discursivas.

Esta ordenação hierárquica de níveis analíticos pareceu-me especialmente interessante no exame dos objectos da Filosofia Política na sua História, em que têm lugar os temas sobre a família.

Características discursivas associadas a certos domínios semânticos podem deformar elementos do sentido, o que se explica pela oscilação já referida.

No caso da Filosofia e da Filosofia clássica, particularmente, referirei dimensões do uso filosófico de conceitos que revelam uma tendência acentuada para a entificação de descrições. Na forma discursiva da Filosofia clássica isso gerou um pendor para a imunização dos termos e conceitos quer em relação a contágios semânticos quer frente à evolução semântica. É por isso elevado o grau de cristalização semântica da textualidade filosófica. Aqui, encontramos facilmente muitos exemplos de termos-vestígio, que testemunham da temporalidade própria desta forma discursiva, muito mais próxima do tempo longo das formas da diferenciação da sociedade, e variável com estas, do que do tempo das difusas trocas semânticas responsáveis pelas subtis deslocções do sentido. A evolução da semântica gerada em redor da família é, sobre isto, muito clara.

A História da Filosofia ganharia se, nos seus momentos essenciais, fosse cultivada à luz do desenvolvimento das conexões semânticas e da plasticidade disciplinar dos conceitos. Assim, poderia dar conta, para além de uma restrita história das influências, do significado do seu tempo próprio nas modalidades da sedimentação, vestígio, metamorfose e mutação semânticas.

No caso presente, para este estudo, o objecto eleito foi o da relação entre individuação e estruturas da intimidade. Foi necessário investigar o desenvolvimento do conceito de intimidade mediante referências à estrutura e forma da diferenciação da sociedade moderna; mostrou-se como o conceito expressivo de individualidade prática do mundo antigo se transformou até originar formas diferentes; finalmente, encadeou-se a individuação multilinear que a sociedade moderna gerou a partir de várias fontes comunicativas com a evolução da intimidade.

No que se refere ao conceito de individualidade o presente trabalho parte de dois pressupostos de trabalhos anteriores. O primeiro refere-se à compreensão do esquema radial da individuação introduzido em um texto de 2007 (“Metafísica e Construtivismo”); o segundo está ilustrado no trabalho anterior sobre a *delectatio morosa* de Sade e aí identificado com a noção de uma individuação multilinear.

O esquema radial exemplificava dois aspectos que importava sublinhar: o da conexão entre individuação e movimento ao longo dos quatro eixos; o da associação forçosa entre a individuação e a reflexão da observação em outras observações. Com isto pretendi dizer que a individuação (no sentido ainda neutro do termo) está sempre referida a um movimento interno que se processa em eixos: realidade-virtualidade, simultaneidade-sucessão, multiplicidade-simplicidade, possibilidade-actualidade. Não é possível descrever algo de individual sem referir deslocações nestes eixos e são sempre estas deslocações que nos indicam a individuação como movimento incessante.

Por outro lado, não há individuação sem observações no sentido mais lato da palavra. Individuar implica observar ao longo do movimento pendular dos eixos. Mas aceitar esta ideia tem implicações. Significa que tomamos a observação como um torno do movimento dos eixos. No entanto, não há uma observação sem a sua retomada em outras observações (de primeira, de segunda ou de terceira ordem). Referir a observação implica aceitar a concomitante reflexão interna das observações. Isto significa que a individuação está co-referida ao movimento interno dos quatro eixos e que esse movimento interno se articula com a reflexão da série das observações.

No trabalho sobre Sade começou a estudar-se a aplicação deste conceito de individuação à observação sadeana das paixões, o que teve por resultado principal a identificação do tipo da individuação multilinear frente à individuação expressiva. Este último tipo representa uma forma de observar a individualidade que não assume nem o movimento incessante dos eixos nem a concomitante re-entrada das observações nas observações. Parte, ao contrário, da individualidade como resultado de uma processão, de que se podem traçar as etapas e as regras de sucessão hierárquica desde um universal prototípico.

Veremos como, na sociedade moderna, a semântica da intimidade e do amor-paixão fez a sua carreira entre individuação expressiva e individuação multilinear.

## II. *Oikos e Polis*<sup>1</sup>

Tal como acontece com a descrição de outros domínios confináveis da sociedade a análise da família humana depende de ancoragens em distinções variáveis com a evolução.

Com isto significo que não há nenhuma definição da família *em si* a partir de propriedades isoláveis e identificáveis independentes da evolução.

Para a Filosofia do mesmo modo que para o discurso da ciência saber o que é a família implicou poder tomá-la como um domínio da sociedade diferenciado de outro e a partir de traços que só a relação com essa exterioridade lhe empresta. Aqui se inclui a distinção antiga entre família e cidade e todas as notas descritivas e diferenciadoras que gerou ou, na época moderna e contemporânea, a diferença entre o espaço da intimidade

---

<sup>1</sup> Para a investigação da diferença entre “oikos” e “polis” veja-se, na literatura mais recente, as obras dedicadas sobretudo ao caso ateniense: Lisa C. Nevett, *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge, 1999; A. Burguière, Christiane Klapish-Zuber, Martine Segalen e Françoise Zonabend (orgs.), *Histoire de la Famille*, 3 vols., vol. 1 - Mondes Lointains, Paris, 1986. Nas páginas que se seguem vou limitar-me a uma visão sumária dos livros I e II da *Política* de Aristóteles. O que vai importar é a fixação do sentido de uma das abordagens mais significativas do tema da família grega frente à cidade, no quadro da História da Filosofia, de um grande alcance, se cuidarmos da longa presença da *Política* de Aristóteles no ensino das Universidades europeias. A finalidade é, portanto, evidenciar os principais traços da referência política do espaço familiar ou da diferenciação da política e da família. Estou ciente do facto de *A Política* de Aristóteles não representar um documento histórico para o conhecimento daquilo que foi a família grega, em particular no que se refere às distinções entre “oikia” (oikos), “genos” e fratria. As observações cautelosas de Giulia Sissa sobre a *Política* como fonte de conhecimento histórico, no seu contributo para o colectivo acima citado, parecem-me justificadas: *nous tiendrons le texte de la Politique pour un essai d'Anthropologie Sociale plutôt que pour un témoignage, aussi intelligent que direct, sur la réalité de la famille en Grèce ancienne* in G. Sissa, “La Famille dans la Cité Grecque (V-IVème siècles avant J.-C.)” in A. Burguière, Christiane Klapish-Zuber, Martine Segalen e Françoise Zonabend (orgs.), *Histoire de la Famille*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 209-251, p. 210. Mais adiante no estudo veremos como a distinção da cidade e da casa, conatural de uma parte influente do discurso filosófico, abstrai de distinções mais antigas, como a que se dá entre família e mundo natural ou entre família e comunidade dos deuses, em formas mitológicas ou religiosas para que esteve atenta uma corrente importante da Historiografia e da Antropologia do século XIX.

e o espaço público com toda a variedade sistémica que é possível conceber neste último. Quando a distinção a partir “de fora” não é possível, em virtude de formas rudimentares da diferenciação da sociedade e da evolução, então ensaia-se apreender a família na série temporal à luz, por exemplo, da ideia do cumprimento de fins próprios, como a “reprodução da espécie”, que supõe uma diferenciação temporal interna e, por conseguinte, um desdobramento interno da família relativamente a si própria. Em virtude da referência ao nascimento e ao desenvolvimento pessoal muitas vezes se confunde a temporalidade da família com o chamado tempo ontogenético, embora seja fácil constatar a diferença qualitativa entre o tempo psíquico e o tempo da comunicação, diferença em que assenta a temporalidade da família e a sua notação temporal própria.

Eis por que não é meramente ocasional o recurso à série temporal referindo limites que demarcam o início e formação da família, mediante a gramática da aliança matrimonial, o momento reprodutivo, com os nascimentos e a dissolução. Deste modo, a notação temporal do tempo da família sobrepõe-se às distinções entre o “familiar” e o “não-familiar” ou, nos nossos exemplos, entre família e comunidade política e entre intimidade e vida pública.

É além disso possível que a forma da hetero-diferenciação frente ao político ou ao público não esteja disponível quando a evolução das sociedades é tomada em conta, se consideram épocas muito recuadas e se descreve a família, o clã ou a tribo como as únicas unidades de referência, sem nada de exterior a não ser a regularidade causal da natureza ou os deuses. Qual pode ser o domínio diferenciador da família nas sociedades segmentarias, tribais, muito distantes da nossa, em que o universo familiar tudo parece incluir da vida social, em que não há, propriamente falando, um domínio extra-familiar, político, económico, jurídico, dentro da sociedade?

Aqui, a dificuldade em diferenciar um domínio que parece esgotar em si o todo leva à ficção de um *outro* desse todo, como o além e o seu poder gerador, os antepassados, as forças naturais ou outros substitutos genésicos, cuja capacidade explicativa enquadraríamos na categoria da gênese mítica da família e da sociedade. Na ausência de distinções que se geram na sociedade para de dentro dela designar o elemento da “família” resta precisamente a referência à forma geral do tempo. A ideia de “reprodução da espécie” é o que se deixa imediatamente descrever quando, em virtude das condições evolutivas, a hetero-diferenciação da família é impraticável e a sociedade se não diferenciou ainda dentro de si própria em sistemas parciais.

Por conseguinte, referirei duas fontes de distinções do elemento familiar: *i*) o grupo das distinções que resultam de uma sociedade internamente diferenciada; *ii*) a forma geral do tempo e das diferenças temporais caracterizadoras do que irei chamar *notação temporal* da família.

O modelo de que dispomos na tradição filosófica grega sobre a família já não tem as características da formulação mitológica, mais recuada, e é mais complexo que a referência à notação temporal familiar, centrada na reprodução da espécie.

Não tem qualquer fundamento histórico procurar na discussão de Aristóteles sobre a doutrina platónica da família e da cidade o antepassado da discussão moderna em redor do comunismo. Trata-se de problemas diferentes. O que vemos no debate platónico-aristotélico é a expressão das dificuldades da institucionalização político-constitucional da Grécia, particularmente no que se relaciona com o equilíbrio entre uma comunidade política que não deixa de estar marcada pela referência ao sangue e a estrutura segmentaria da sociedade, cuja principal referência é a tribo. Para sistematizar a relação entre cidade e casa há mais que uma solução e é disso que a discussão entre Platão e Aristóteles dá o cálculo. Enquanto Platão promove o ideal de uma integração completa da família no sistema político, o que equivaleria à dissolução da independência da produção privada de bens (assente nas famílias) e, por isso, ao que chamamos comunismo integral, Aristóteles vai preferir a via de uma autonomia relativa das esferas da casa e da cidade, demarcando um domínio da produção-reprodução-consumo de um outro que é essencialmente legal-distributivo.

Tomo a obra de Aristóteles como referência e, na *Política*, quero eleger a relação entre propriedade, cidade e família.

O exame que fez Aristóteles da doutrina de Platão sobre a propriedade refere-se particularmente a *República* IV, 423 e I V, 457 a B 466 d e abstrai da concepção do erotismo e do desejo do *Banquete* relativamente ao que atrai os sexos<sup>2</sup>.

Nestas passagens da *República*, pela boca de Sócrates, defendia Platão a ideia de uma propriedade comum dos cidadãos sobre bens, mulheres e crianças. É a respeito da validade dos argumentos platónicos que Aristóteles coloca a questão de saber se o modelo constitucional imaginado por Platão é ou não preferível àquele sob o qual se vivia na época.

A tese de Platão que está na base da discussão de Aristóteles é enunciada por este último em 1261 a 15, a respeito da noção, enunciada por Sócrates, de acordo com a qual “a unidade a mais perfeita possível é o melhor dos

---

<sup>2</sup> Veja-se sobre toda esta discussão: M. Canto-Sperber, “L’unité de l’État et les Conditions du Bonheur Public (Platon, République, V; Aristote, Politique, II)” in P. Aubenque / A. Tordesillas (eds.), *Aristote Politique. Études sur la Politique d’Aristote*, Paris, 1993, pp. 49-71.



bens para a cidade”. O que neste livro II da *Política* se examina é esta ideia de uma unificação e de uma unidade como *algo de bom em si mesmo*<sup>3</sup>.

Se a unificação se realizar de um modo muito radical toda a pluralidade existente na cidade tende a ser suprimida, reduzindo-se a cidade à família e a família ao indivíduo. A ser realizada uma tal redução, que asseguraria, sem dúvida, a unidade a mais perfeita, a cidade cessaria, contudo, de existir como tal.

Reduzida ao absurdo a tese do oponente, Aristóteles passa a defender, então, a tese geral, claramente voltada contra Platão, segundo a qual *sem pluralidade não há cidade*. A pluralidade de membros é, pois, obrigatória para a existência da comunidade política<sup>4</sup>. Mas mais ainda. A natureza da associação política faz dela mais do que um agregado de partes idênticas. Na verdade, os membros da *koinonia* não possuem as mesmas características nem podem ser considerados idênticos entre si.

A diversidade deve-se a qualquer coisa de intrínseco.

Se os membros da cidade são entre si diferentes, o que constitui a possibilidade de os agrupar não é a tal unificação, de sentido socrático-platónico, mas sim o que Aristóteles chama, de acordo com o livro V da *Ética a Nicómaco* a “igualdade recíproca”, ou seja, o princípio da distribuição da riqueza segundo a ocupação profissional e o mérito.

Este princípio deverá assegurar não só a base política da *polis*, mas também o fundamento da organização económica, da troca das mercadorias e da distribuição da riqueza em geral, o que acaba por tocar no problema da estrutura hierárquica da casa. A “igualdade recíproca” é desenvolvida à luz da expressão-guia: *a cada um de acordo com o seu mérito ou de acordo com a função que ocupa na sociedade*.

Do princípio geral da igualdade recíproca extrai Aristóteles o princípio da diferença de estatuto político<sup>5</sup>.

Um segundo argumento de peso é acrescentado na parte final da discussão do capítulo 2 sobre a comunidade de bens em Platão. E este último argumento aparece associado com o verdadeiro princípio que, na opinião de Aristóteles, está na base de toda a *pólis*: a autosuficiência (a *autarkeia*). Esta última noção é introduzida na definição de Estado que surge no livro III em 1280 b 30:

*O estado é a comunidade que visa a vida boa tanto para as famílias como para os agrupamentos de famílias, em vista de uma vida perfeita e que se basta a si mesma.*

<sup>3</sup> Uma revisão das opiniões de Aristóteles frente às de Sócrates-Platão tendo em vista a literatura feminista encontra-se em A. W. Saxonhouse, “Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrates’ Community of Wives” in *Polity*, vol. 15 n.º 2 (1982) pp. 202-219.

<sup>4</sup> Sobre este aspecto novamente Idem, “art. cit” in *loc. cit.*, p. 211.

<sup>5</sup> Idem, “art. cit” in *loc. cit.*, p. 212.

O princípio de “auto-suficiência” é explicitamente voltado contra a proposta platónica de uma igualdade de tudo, de bens e pessoas, em 1261 b 10, com o seguinte fundamento: procurar unificar a cidade a todo o custo não é o que há de melhor com vista a assegurar a vida feliz. A argumentação que subjaz à ideia referida é esta: uma família assegura melhor a sua auto-subsistência do que um só indivíduo, e uma cidade assegura melhor a auto-subsistência do que uma família. E daqui conclui: se, portanto, nós devemos preferir aquilo que possui uma maior independência económica, então é melhor uma unidade mais débil a uma unidade maior.

Contra o princípio da comunidade das mulheres e das crianças, defendida por Platão na *República*, se volta Aristóteles quando considera que o apagamento da importância dos laços de parentesco acabaria por conduzir ao princípio contrário àquele que Platão preconizava. Por imagens sugere Aristóteles que quando um pai deixar de poder chamar “seu” a um filho ou *vice-versa* o princípio da “amizade” deixa de ser poderoso entre os indivíduos e em vez da solidariedade encontraremos a indiferença<sup>6</sup>.

A “amizade” e a “solidariedade” fundam-se em grande medida nos sentimentos de propriedade e de afecção exclusiva dos membros da família uns para com os outros.

No livro I da *Política* Aristóteles considera que o modelo da família permite de certa forma antecipar o modelo da comunidade política, embora não de um modo integral. O princípio da auto-suficiência está presente em ambos os casos, mas para reconhecer uma comunidade política é necessário o princípio da igualdade entre os cidadãos que não existe na família, em que as relações inter-pessoais supõem, ao contrário, a desigualdade de estatuto, “segundo a natureza”.

Embora Aristóteles entenda que aquilo que moveu a concepção platónica no seu conceito de unidade possa ter sido o “amor do género humano”, a verdade é que a propriedade em comum dos bens assim como a propriedade em comum das mulheres e crianças conduz ao oposto do que fora por ele desejado.

Para além disso, o que Aristóteles nos explica nos “Livros Económicos” é a necessidade de uma desigualdade entre as partes que constituem a família (pais e filhos, escravo e senhor, mulher e homem) para que nela se possa adequadamente realizar a auto-suficiência.

Adicionalmente, a *Política* de Aristóteles e os “Livros Económicos” desenvolvem uma doutrina de grande alcance sobre as características

---

<sup>6</sup> Para a análise deste ponto em particular cf. D. Dobbs, “Aristotle’s Anticommunism” in *American Journal of Political Science* vol. 29, nº 1 (1985), pp. 29-46, p. 37.

“naturais” dos géneros (masculino e feminino<sup>7</sup>) e sobre o carácter “natural” da diferença entre o escravo e o senhor, que permite a “naturalização” da observação da família.

No livro I da *Política* Aristóteles desenvolve as suas ideias sobre a tripla relação dos membros da casa que se tornará modelo na recepção posterior e na reflexão sobre a família. A tripla relação refere-se à justificação do papel do homem-senhor em relação à mulher, aos filhos e aos escravos. O filósofo abstrai da questão de saber se todas as famílias reúnem condições económicas e de estatuto social para incluírem escravos, o que pode simplesmente significar que ele teve em vista o tipo mais extenso de núcleo doméstico. O núcleo doméstico caracteriza-se por relações entre membros com estatuto diferente, cuja hierarquia depende de uma gradação que vai desde o ser animado inteligente a uma quase-coisa. Por outro lado, a assimetria entre os membros está orientada de modo a permitir a melhor administração dos bens patrimoniais. É este último aspecto da orientação para o património que faz da casa um objecto económico no sentido moderno do termo. Isto representa uma assinalável complexidade interna, pois implica relações funcionalmente delimitáveis (como reprodução, educação ou preparação para a educação, subsistência e formas de assegurar recursos para a subsistência) mas concentradas na mesma unidade de referência. No entanto, para gerar esta complexidade interna da unidade doméstica e para a reproduzir tem de existir um ponto de referência diferenciador, externo. No caso do modelo aristotélico esse ponto de referência é a comunidade política.

Dos argumentos do Estagirita contra o Platão da *República* resulta, adicionalmente, que esta concepção da tripla relação é “segundo a natureza”, ou seja, repousa na disposição em que as coisas devem estar para corresponder às disposições e potencialidades que lhes são próprias, neste caso, o homem, a mulher e o escravo. O que gostaria de sublinhar é que este modelo descritivo é a contrapartida, o complemento exacto das disposições jurídicas da Atenas sua contemporânea relativamente às determinações sobre quem pode ser contado como cidadão. Os argumentos de Aristóteles sobre o que são as

---

<sup>7</sup> Para uma visão abrangente da crítica feminista de certas leituras de obras de Aristóteles, desde os livros sobre “Geração e Corrupção” até à *Política* e aos “Livros Económicos” cf. Judith M. Green, “Aristotle on Necessary Verticality, Body Heat and Gendered proper Places in the Polis: a Feminist Critique” in *Hypatia* vol. 7 n.º 1 (1992), pp. 70-96; Maria Luisa Femenías, “Women and Natural Hierarchy in Aristotle” in *Hypatia*, vol. 9, n.º 1 (1994), pp. 164-172. Numa perspectiva de defesa da posição de Aristóteles sobre a “complementaridade dos sexos” e a harmonia da “household” daqui resultante pode ver-se D. Dobbs, “Family matters: Aristotle’s Appreciation of Woman and the Plural Structure of Society” in *The American Political Science Review*, vol. 90, n.º 1 (1996) pp. 74-89, pp. 79 e ss.

funções dos membros da casa “segundo a natureza” apontam na realidade para o critério vigente de atribuição e registo da cidadania mediante a confirmação da ascendência de sangue ateniense dos membros masculinos (prova de mãe e de pai, ou de um deles, atenienses). Ora, aqui conta não apenas o nascimento ateniense mas a ascendência ateniense até um certo grau genealógico em que se dá um compromisso entre tendências patrilineares e matrilineares, com predomínio das primeiras.

Por outro lado, se seguirmos o fio lógico da teoria da virtude entre a *Política* e as *Éticas* verificamos que o *habitus* da virtude do cidadão está relacionado com disposições práticas de homens, nomeadamente a que se prende com a alternância nas posições de obediência e de comando nas magistraturas, ou seja, a virtude política por excelência. Daqui se segue que o único membro da casa que pode deter capacidade de chefia é o membro masculino.

Sem aprofundar aqui, desnecessariamente, o nosso exame, se pode ver como a estrutura tripla interna da relação familiar se articula com a distinção dual da virtude política segundo a obediência e o comando, como uma alteração na primeira teria consequências na segunda e como a virtude política aristotélica exprime a forma política mais geral da cidadania, de que o filósofo traçou aspectos da evolução histórica na *Constituição de Atenas*.

A descrição da “casa” por Aristóteles assim como o ideal platónico da família e da cidade abstraem do elemento religioso. Em ambas as descrições poucos elementos nos levam da vida doméstica à esfera da vida religiosa.

Voltemo-nos, por um instante, para outro tipo de fontes.

A tese de *A Cidade Antiga* (1864) de Fustel de Coulanges que está disseminada em várias descrições historiográficas e antropológicas sobre a fundação das regras da vida familiar antiga na vivência religiosa dificilmente se pode rever na descrição “funcional” das ocupações dos membros da casa, que a *Política* de Aristóteles representa. Depois de estabelecer uma origem oriental, com testemunho védico, de certas modalidades da família grega e romana como é o caso com a proximidade entre lugares de sepultura e “lares”, as ideias sobre o carácter secreto e individual do culto dos antepassados, a impossibilidade de se obedecer a mais que um grupo de deuses domésticos, a forma masculina da descendência e do sacerdócio doméstico, o vínculo entre a propriedade do solo, o lugar dos antepassados, a posição dos deuses protectores no interior da residência e o carácter familiar (privado) da propriedade infere um estreito paralelismo entre a organização da “casa” e o matrimónio e elementos do imaginário mítico, cerimonial, sacrificial e agrário<sup>8</sup>. Este

---

<sup>8</sup> Cf. Fustel de Coulanges, *A Cidade Antiga* (trad.), Lisboa, 1988, pp. 45 e ss.

nexo entre o económico-agrário e o mítico-cerimonial que encontramos nas descrições de Fustel de Coulanges está ausente da reflexão platónico-aristotélica sobre a família. Em vez disso encontramos, no centro, a noção de “autarkeia” que é já uma ideia neutra resultante da necessidade de uma relativização política da família e, possivelmente também, de um certo efeito do prestígio entretanto alcançado pela vida urbana relativamente às formas cristalizadas do imaginário da economia agrária.

Na *Política* de Aristóteles a distinção do mundo clássico entre *oikos* e *polis* estava articulada com os pressupostos da doutrina da virtude e com a visão do “homem livre”, como cidadão masculino, com o pressuposto da expansão natural da auto-suficiência desde a casa até à cidade, mas de modo nenhum revemos aí o peso do imaginário mítico-cerimonial do culto dos antepassados. Ora, a doutrina da virtude de Aristóteles estava ancorada numa concepção particular da família e da “unidade doméstica” que supunha a distinção e assimetria entre homem e mulher, pais e filhos, escravo e homem livre<sup>9</sup>. Esta assimetria possuía um valor estrutural: destinava-se a dar corpo ao que era tido por necessário enquanto referente político do universo familiar. Trata-se, por isso, de uma distinção politicamente motivada que se fixou mediante um binário naturalizado da diferença entre homem e mulher e acompanha o estatuto jurídico respectivo do homem e da mulher relativamente à cidadania.

No entanto, para além da Historiografia, a Antropologia do século XIX, anos antes da discussão aprofundada do totemismo, do problema do incesto e da base económica e antes dos avanços do método comparativo e das propostas estruturalistas, também não se orientou pelo esquema funcional-estrutural aristotélico, pois precisava de dar uma explicação para as formas da vida familiar que ainda não reconheciam a hetero-diferenciação entre *oikos* e *polis*.

Para poder fundamentar a tese de que o matriarcado não havia sido expressão de um direito sucessório particular de apenas alguns povos mas sim um grau de evolução cultural muito geral, a muito influente obra de J. J. Bachofen sobre o *Mutterrecht*<sup>10</sup> (recapitulada crítica ou acriticamente por L. H. Morgan, F. Engels, H. Spencer, P. Gide, E. B. Tylor, E. S. Hartland, entre outros, ou contando com a concordância de outros

---

<sup>9</sup> Pode encontrar-se uma discussão do tema da relação entre família grega, a estrutura da representação na “polis”, a propriedade da terra e as repercussões filosóficas (em Platão e Aristóteles) das relações entre estes três elementos da civilização antiga em V. D. Hanson, *The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*, Berkeley and Los Angeles, 1995 (reed. 1999).

<sup>10</sup> J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861.

estudiosos contemporâneos, que exploraram hipóteses idênticas, como M. Mac Lennan), fascinada pela ideia de origem, partia da mitologia como legítima fonte de conhecimento histórico das épocas recuadas<sup>11</sup> e testemunho da fonte mais primitiva, porque mais próxima da época “natural” da História Humana, do direito familiar<sup>12</sup>. Este último havia evoluído desde uma determinação matriarcal original, identificada com o modelo da antiga Lícia, apoiado em Heródoto, Plutarco e outros testemunhos antigos, e cujo princípio era o “materno-telúrico”, até às formas patriarcais presentes na Grécia e em Roma, cujo elemento era o “paterno-celeste”.

As referências às formas do matriarcado, inferidas do costume de herdar o nome do lado feminino, obviamente estranhas a Aristóteles, gravitavam em redor de uma primitiva influência religiosa e cerimonial das mulheres e da sua capacidade de conservação dos cultos, segundo preceitos de leis não-escritas. O elemento religioso é dominado pela mulher. Ao contrário, se nos fixarmos no carácter predominantemente político da descrição aristotélica, nos apercebemos como o elemento político é ocupado pelo homem. A relação com o elemento religioso está presente quando o político não aparece como a mais decisiva fonte de designação do que é a família. Ora, o que acontece com a obra Aristotélica é a determinação da família ao mesmo tempo como unidade doméstica e económica frente às formas políticas da cidadania, que lhe servem de ordem hetero-diferenciadora.

A obra de J. J. Bachofen tem um interesse adicional no nosso ponto de vista. Ela evidencia o que tenho vindo a chamar notação temporal da forma familiar, pelo facto de directamente situar a família na relação com a origem como fonte genésica. Na ausência de hetero-diferenciação social a família é diferenciada a partir da natureza ou a partir do elemento religioso. No seu poder gerador ela é identificada com o poder telúrico feminino e a sua capacidade de gerar e, para o descrever, situamo-nos na mitologia.

A oposição “materno-telúrico” / “paterno-celeste-oceânico” está igualmente referida à diferença oriente / ocidente ou, mais concretamente, mundo oriental / mundo greco-romano. Na designação da família três tipos de distinções articuladas estão portanto em jogo mas em J. J. Bachofen a sua capacidade de gerar um significado depende do valor mitológico da origem (e também da terra como origem genésica) em que repousa a energia reprodutiva da mulher. A interpretação da ambivalência da lenda

---

<sup>11</sup> Idem, *Ibid.*, p. VII.

<sup>12</sup> Idem, *Ibid.*, p. VIII.

de Belerofonte triunfante da luta contra as amazonas mas obediente e submisso à autêntica piedade feminina serve-lhe para separar o *Mutterrecht* criador da agressividade guerreira das amazonas, selvagem e incapaz de formar a estabilidade da religiosidade feminina<sup>13</sup>, ou seja, impotente para estabelecer o ritmo da notação temporal da família. A luta pela pacificação da mulher é, neste sentido, um facto tão originário quanto a existência do tempo familiar.

Voltemo-nos para o núcleo dessa notação temporal que, atrás, vimos estar centrada na reprodução.

Numa das obras de E. S. Hartland sintomaticamente intitulada *Primitive Paternity – The Myth of Supernatural Birth in relation to the History of Family* (1909)<sup>14</sup> o autor discute ideias presentes em J. J. Bachofen sobre a ignorância do homem primitivo a respeito dos mecanismos da geração sexual humana<sup>15</sup>. Nesta obra, feita de uma grande colecção de exemplos etnográficos, evidencia-se como o tema da reprodução da espécie é, para recuados grupos humanos, não tanto um pressuposto transparente da relação familiar, mas sim um enigma. A reprodução da espécie não pode servir para designar a finalidade consciente da família aí onde os homens desconhecem que da cópula resulta a descendência. Algumas histórias fantásticas e sagas de tempos muito afastados documentam o facto da primitiva ignorância humana sobre as condições do nascimento das crianças, atribuindo a gravidez à ingestão de certas plantas, frutos ou mesmo ao vento propício, do mesmo modo que traduzem a obsessão com o nascimento.

Se a “reprodução da espécie” é um enigma e não um dado ou fim consciente, isto vem colocar a família de fora de um plano consciente para reproduzir sexualmente. Ver no tema da reprodução um enigma que a espécie resolve ao longo de várias experiências e não um fim conscientemente representado, parece mais próprio. Em sociedades historicamente distantes de nós a família seria a forma social mais apta para repetidamente encenar um problema, o da reprodução da própria espécie, e não para, planeadamente, engendrar novos seres humanos. Isto significa que, relativamente ao tema da reprodução, a instituição familiar pode ter sido uma moldura para a experimentação ou, então, pode querer dizer que só de facto em redor dela se puderam estruturar orientações adequadas para uma resposta.

---

<sup>13</sup> Idem, *Ibid.*, p. 2.

<sup>14</sup> E. S. Hartland, *Primitive Paternity – The Myth of Supernatural Birth in relation to the History of Family*, Publications of the Folklore Society, London, 1909.

<sup>15</sup> Veja-se igualmente P. Gide, *Étude sur la Condition privée de la Femme dans le Droit Ancien et Moderne*, Paris, 1885, p. 32.

A descrição aristotélica dá por encerrado e resolvido o enigma da reprodução e, por isso, tem um valor heurístico relativamente reduzido numa abordagem evolutiva.

Continuar pela nossa via impõe-nos o esboço de um tema: o da família como forma de generalização comunicativa da experiência sobre o enigma da reprodução.

Este tema pertence ao núcleo do nosso questionamento até este ponto e, sobretudo, para o que mais importa, tem uma relação íntima com o assunto da notação temporal.

Todavia, com a tese da reprodução como enigma estão associadas muitas outras questões, que E. S. Hartland menciona e que se encontram espalhadas na literatura sobre a família da Antropologia do século XIX.

Este autor apontava a relativamente tardia noção de paternidade biológica como motivo da crença que atribuiu à mulher a responsabilidade exclusiva pela geração das crianças<sup>16</sup>, podendo assim justificar-se, em certos lados, a herança do nome por via feminina (“*motherright*”) e respectivas consequências, como a exclusão do pai do parentesco da criança ou o papel do tio materno como “mãe masculina”, a “*potestas*” na posse da mulher, regras de conduta sexual e de divórcio favoráveis à posição da mulher, ou as regras de herança matrilinear, nas épocas mais recuadas. No sentido de mostrar a relação entre crenças míticas em forças do além, procriação, indiferença em relação à paternidade e poder feminino vão alguns exemplos de E. S. Hartland para práticas hindus, budistas e chinesas de libertinagem feminina autorizada e favorecida e de sacralização da fecundação por estranhos de mulheres de alta posição social incapazes de procriar com os maridos, do mesmo modo que ilustra com casos africanos de limitação do alcance do conceito de adultério<sup>17</sup>. Mas, no final da sua rica acumulação de exemplos, o autor confessa que a incerteza da paternidade e a ignorância não podem por si só justificar o direito matriarcal ou a certeza da paternidade a instituição contrária.

Quer isto dizer que não é possível obter o nexos entre a ordem da reprodução, a ignorância do autêntico papel do pai nessa reprodução e o patriarcado ou matriarcado.

As selecções na organização do parentesco, como o “matriarcado”, o “patriarcado” ou modelos avunculares não possuem, neste sentido, um fundamento “biológico”, fora delas, mas pelo contrário, também no caso da reprodução biológica e do tempo da reprodução, nos apercebemos como

---

<sup>16</sup> E. S. Hartland, *Primitive Paternity – The Myth of Supernatural Birth in relation to the History of Family*, op. cit., p. 256.

<sup>17</sup> Idem, *Ibid.*, p. 308.



lidamos com histórias, sagas, mitos, construções comunicativas dotadas de assinalável plasticidade.

Mas a razão do desconhecimento deste nexos declaradamente escapava ao referido etnólogo. A sua dificuldade prende-se com a impossibilidade de uma resposta totalmente exacta, pois neste domínio nos defrontamos com a complexidade interna da notação temporal da família que resulta de uma confluência das formas do tempo biológico, do tempo psíquico e do tempo da comunicação.

Reduzir a complexidade desta convergência equivale a perdê-la.

As condições sociais de designação da família moderna são muito diferentes dos pressupostos da tradição antiga, e não só no que se refere ao desaparecimento histórico da escravatura e da servidão, outro pressuposto das concepções clássicas e da aristotélica.

O tema aristotélico da virtude relativamente à recta ocupação de cada um dos sexos na casa e na cidade representava já, para a sociedade segmentaria do mundo grego, a necessidade de estabelecer um equilíbrio entre as bases ontogenéticas da família e a divisão dos géneros, o tempo familiar e as condições de reprodução da comunidade política. Isto enquadra-se no modelo de individuação que, em outro estudo, designei por individuação expressiva. Neste modelo, o sujeito humano na sua singularidade deve exprimir o laço que o une ao universal enquanto este se caracteriza a partir da universalidade da natureza ou como universalidade moral da virtude.

Nas circunstâncias da sociedade moderna a hetero-diferenciação da família é mais complexa que a marcação religiosa ou política da sua diferença, o que acentua o carácter multi-tético da sua designação e a sua subordinação a uma grande diversidade de discursos normativos.

### III. *Diferenciação funcional da sociedade, codificação da família moderna e semântica do amor-paixão*

#### 1. A diferenciação da família moderna

Depois da obra marcante de P. Laslett, *The World we have lost*, publicada inicialmente em 1965<sup>18</sup>, na qual podemos rever uma das mais interessantes apostas da investigação multiforme dos temas da família, iniciou-se, em várias disciplinas das ciências sociais, um conjunto de pesquisas que procurava descrever a história social da família de um modo

---

<sup>18</sup> P. Laslett, *The World we have Lost – Further Explored*, London, 1983.

crítico e, por isso, independente dos esquemas mentais herdados de uma tradição sobre a família e os laços familiares de longos efeitos. Recordo a propósito o capítulo 4 “Misbeliefs about our Ancestors” da sua obra, que deve ser visto como um ensaio de vigilância epistemológica e clarificação semântica e no qual são passados em revista preconceitos tão contumazes quanto a ideia de um casamento muito precoce e a existência por todo o lado da família extensa no *Ancien Regime*.

Em 1972 um grupo de investigadores dirigidos por P. Laslett, auxiliado por R. Wall, publicava um volume sobre História e Sociologia da Família com o título *Household and Family in Past Time*<sup>19</sup>, que conjugava esforços de várias especialidades académicas no sentido de compreender as bases evolutivas da família moderna e dava uma atenção particular aos resultados da investigação demográfica.

Na “Introdução” a esta obra P. Laslett considerou nefasta para a investigação histórica objectiva a crença numa determinada tendência e uniformidade evolutiva, que partia da constatação do predomínio do modelo da família extensa na época medieval e pré-moderna (até ao século XVI) o qual se fragmentara por ocasião da Revolução Industrial tendo, então, originado a família nuclear, tal como a conhecemos.

Os principais efeitos nefastos da crença no predomínio ou mesmo na exclusividade da família extensa na época medieval e na época pré-moderna foi ter deixado para segundo plano as necessárias investigações empíricas sobre a efectiva composição da família nestes períodos e ter fortalecido a ideia preconcebida da existência de um modelo puro de família comunal, de certa maneira oposto ao modelo familiar dito da “família nuclear”, que teria nascido em consequência da Revolução Industrial em ruptura com este passado.

No estudo comparativo de J. Goody para o colectivo editado por P. Laslett (“The Evolution of the Family”<sup>20</sup>) concluía-se que, em várias partes do mundo, em formas sociais baseadas na estratificação social, não existiu uma única forma familiar, mas combinações variadas de famílias nucleares, extensas e expandidas.

As famílias extensas são assim qualificadas por nelas dominar a relação entre ascendentes e descendentes, ao passo que nas famílias expandidas estamos ainda perante vários parentes colaterais.

---

<sup>19</sup> P. Laslett with the assistance of R. Wall (ed.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge, 1972 (reprint 1977).

<sup>20</sup> J. Goody, “The Evolution of the Family” in P. Laslett with the assistance of R. Wall (ed.), *op. cit.*, pp. 103-124.

Nas sociedades estratificadas, o tamanho da família muda consoante o grupo social de pertença e as unidades domésticas mais extensas registam-se nas classes mais elevadas.

A partir dos resultados da investigação comparativa o autor considerou infundada, e pouco consistente do ponto de vista conceptual, a ideia da existência, no passado, de um modelo familiar único do tipo da chamada “família extensa”.

Um dos problemas mais importantes que discutiam os autores editados por P. Laslett, e J. Goody em especial, era o de saber que diferenças histórico-comparativas se podiam assinalar na composição relativa da família nuclear, do sistema de parentesco e da “casa” como centro de produção, reprodução e consumo. A concepção da família estará, por conseguinte, assente nestes três vértices da reprodução, da produção e do consumo.

J. Goody<sup>21</sup>, na mesma orientação de outros, afirma que é necessário distinguir entre família como “unidade demográfica” e “household”. Como persistisse ainda um cunho vago nestes conceitos, recorreu este historiador da família à ideia de “grupo doméstico”.

No conceito de “household” juntava-se o aspecto da família como unidade produtiva e como “núcleo residencial”.

No “grupo doméstico” reúnem-se três aspectos que provêm da família, do conceito de “household” e do parentesco. A referência torna-se mais complexa, mas com isso assegura-se uma moldura interpretativa mais plástica e adaptável à realidade. No “grupo doméstico” podemos então considerar uma unidade económica, uma unidade reprodutiva e uma unidade residencial (“dwelling unit”). Estes três domínios representam as modalidades da segmentação interna da família tradicional.

É naquilo que se refere à unidade económica que os historiadores formados pela orientação empírico-analítica da escola de Cambridge consideram que nas sociedades agrárias várias pessoas de vários núcleos familiares se podiam agrupar com vista à produção económica, gerando com isso os mais diversos tipos de relações duradouras, mas sem perder de vista a “família nuclear”, aí onde ela existisse.

Nas regiões investigadas por estes autores os núcleos familiares, tal como os encontramos hoje na Europa, agrupam-se para formar autênticos “cachos”, destes resultando unidades compósitas. Assim se entende que debaixo do mesmo conceito indiferente de “família extensa” se representem,

---

<sup>21</sup> As referências a J. Goody ao longo deste estudo terão em vista o texto mencionado na nota anterior. Para um exame mais detalhado das implicações da evolução das estruturas familiares na mentalidade pode o leitor encontrar mais informação em J. Goody, *Família e Casamento na Europa* (trad.), Oeiras, 1995.

na verdade, realidades tão distintas quanto alguns grupos domésticos africanos ou as *zadrugas* da ex-Jugoslávia<sup>22</sup>.

Da evidência histórico-comparativa é possível concluir que a unidade doméstica nunca foi “extensa” na acepção ambígua e pouco esclarecedora de uma certa tradição, mas sim multi-funcional. Repousou sempre em um núcleo de base, embora tivesse conhecido várias possibilidades de agregação com outras unidades, em virtude das diferentes necessidades de produção-consumo. Por outro lado, não foi a Revolução Industrial que causou uma fragmentação muito profunda nestes modelos mais tradicionais, pois a família tradicional constituiu sempre um modelo internamente segmentado no que diz respeito às funções da reprodução, da produção e do consumo.

De um ponto de vista tipológico aproximativo, o mundo moderno conheceu quatro modelos de organização familiar que se desenvolveram desde os séculos XVI e XVII até à época actual, acompanhando a crise e desaparecimento da casa senhorial e dos vestígios feudais.

I. A *família camponesa* que se desenvolve em diferentes modelos segundo tipos consentidos em redor da “casa” senhorial na época da sua crise – sécs. XVI-XVII.

II. A *família aristocrática* que se desenvolve a partir da crise da “casa” senhorial e como seu vestígio mais evidente – sécs. XVI-XVII.

III. A *família burguesa* predominantemente urbana – séc. XIX.

IV. A *família da classe trabalhadora* da industrialização – séc. XIX.

Este quadro corresponde *grosso modo* a uma tipologia dos universos familiares no mundo moderno, mas não deve fazer esquecer que, se quisermos uma visão mais abrangente, teremos de contar com realidades históricas e sociológicas tão diversas com a da família negra escrava, que se desenvolveu em consequência do chamado “comércio triangular”, nas colónias, ou os modelos familiares da Ásia e de África, que apresentam peculiaridades que os afastam do modelo europeu. Mesmo dentro do continente europeu sabemos que não é possível descrever uniformidades sem atender a excepções.

Para além disso, tipos muito gerais deixam na sombra possibilidades de combinações muito variáveis, para as quais os recentes especialistas em História e Sociologia da Família estão atentos<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Embora considerando ser importante não exagerar a tendência “revisionista” de P. Laslett e colaboradores, a obra mais recente de E. Shorter retoma o essencial das análises dos historiadores de Cambridge. Cf. E. Shorter, *Naissance de la Famille Moderne – XVIIIe-XXe siècle* (trad.), Paris, 1977, pp. 40-52.

<sup>23</sup> Para uma revisão bibliográfica da literatura recente de 1980 a 1994 cf. M. Anderson, *Approaches to the History of the Western Family 1500-1914*, Cambridge, 1980 (reprint 2001), pp. 68-74.

Do ponto de vista dos traços objectivos relacionados com os laços de dependência típicos da vassalagem e de elementos pertencentes ao imaginário, a família da sociedade moderna europeia é a sucessora de uma base social definida na moldura da casa senhorial e nos laços comunicativos tornados possíveis neste modelo de organização, cujo alcance é vasto e não está limitado ao que hoje chamamos “família”<sup>24</sup>.

A casa senhorial é, por sua vez, herdeira de formas sociais mais recuadas em que a ordem social como um todo se encontrava garantida e era reproduzida na organização familiar do tipo da família alargada com a respectiva clientela, no caso da família romana<sup>25</sup>, ou na modalidade da tribo e do clã. Nestas ordens sociais a estrutura familiar correspondia à própria condição objectiva da diferenciação da sociedade e as principais funções que eram necessárias para reproduzir a sociedade como um todo eram garantidas e reproduzidas nesse núcleo da *casa*.

Esta referência histórica muito genérica<sup>26</sup> serve para mostrar como foi nas sociedades segmentárias e estratificadas que se engendrou um modelo social *multi-funcional* que persiste mesmo no tipo de diferenciação social que já não é caracterizado pelas formas tribais ou pela estratificação da sociedade segundo ordens sociais fixas, garantindo a forma politética da hetero-diferenciação da família moderna, que é importante sublinhar para o meu objectivo aqui<sup>27</sup>.

Mantendo vestígios de um passado muito recuado, sobretudo no plano imaginário, a família da sociedade moderna caracteriza-se por ser um

---

<sup>24</sup> Para uma descrição da “grande casa” cf. Ph. Ariès, *L’Enfant et la Vie Familiale sous l’Ancien Régime*, Paris, 1973, especialmente pp. 289 e ss.; A. Collomp, “Famílias. Habitações e Coabitações” in Ph. Ariès e G. Duby (eds.), *História da Vida Privada*, (trad.), Lisboa, 1990, pp. 501-541.

<sup>25</sup> Sobre o caso da família romana em particular, cf. S. Dixon, *The Roman Family*, Baltimore, London, 1992; R. P. Saller, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge, 1994 (reed. 1997).

<sup>26</sup> A informação historiográfica especializada importará sempre numa abordagem empírico-analítica. Duas revisões temático-bibliográficas pertinentes são as de L. Stone, “Past Achievements and Future Trends” in *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 12 n.º 1 (1981), pp. 51-87; M. Anderson, *Approaches to the History of the Western Family 1500-1914*, *op. cit.*.

<sup>27</sup> Sigo em todo este trabalho a descrição das formas de diferenciação social proposta na teoria dos sistemas sociais, inspirada por N. Luhmann, cuja aplicação aos temas da família e do género se pode ler em U. Pasero und Ch. Weinbach (Hrsg.), *Frauen, Männer, Gender Trouble, Frankfurt / M.*, 2003.

ordenamento *residualmente multi-funcional* adaptado à forma geral da diferenciação funcional<sup>28</sup>.

O seu carácter *residual* deve-se aos efeitos da diferenciação social de sistemas parciais que asseguram, na sociedade moderna, em condições operatórias muito mais favoráveis, as condições de reprodução das diversas funções sociais que ainda podíamos rever, em bloco, na economia doméstica e nos laços pessoais, de autoridade, pedagógicos e jurídicos da “casa senhorial” ou das outras formas de organização familiar dos modelos estratificado e segmentário.

A geração de condições de auto-subsistência, a segurança de pessoas e bens, a reprodução da espécie, a educação das crianças, a perpetuação da memória dos antepassados, cuidados de saúde e higiene das crianças e dos idosos, a defesa da honra familiar são aspectos que a família da sociedade moderna não consegue já reproduzir totalmente, em bloco, desse passado recuado.

Todas estas funções podem hoje ser cumpridas em alguns sistemas parciais da sociedade, na interação, ou pela moral, sem que seja necessário referi-las obrigatoriamente a uma realidade sincrética como a família.

Pelo facto de a família ser, deste modo, uma esfera social supletiva se segue que na forma da sociedade moderna aquelas funções que a família assegurava nas formas mais recuadas de diferenciação social estão associadas a sistemas parciais e à interação social que, no seu âmbito próprio, efectivam e coordenam as operações necessárias à concretização de tais funções.

Assim, a simplicidade da descrição da diferenciação da economia doméstica frente à comunidade política por parte de Aristóteles no livro II da *Política*, por exemplo, pode parecer-nos um eco de um mundo distante e sabemos como a “reprodução da espécie” nem em épocas muito recuadas se pode tomar como a finalidade consciente da constituição da família.

Não obstante poder continuar a representar uma forma com características multi-funcionais, embora na forma residual, a família da sociedade moderna tem de desempenhar uma determinada prestação para com o sistema social que lhe assegura alguma autonomia funcional. A nossa questão aqui é, em parte, identificá-la adequadamente para podermos prosseguir nas análises.

Dizendo-o de um modo abreviado: essa prestação é aquela que está relacionada com a regulação da vida íntima e com a codificação daquilo que deve poder contar como *espaço da intimidade* frente ao que não tem essas características esperadas<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> As referências históricas e sociológicas em que me apoio para esta conclusão pode o leitor encontrá-las também, entre outros, na investigação de J. Donzelot, *La Police des Familles*, Paris, 1977 (reed. 2005).

<sup>29</sup> Levarei entendida por *intimidade* a semântica que socialmente justifica o encerramento da família moderna a partir de esquemas de interpretação da sexualidade,

Para a constituição e reprodução deste *código da intimidade* contribui, por conseguinte, um conjunto particularmente complexo de narrativas, de códigos e de filiações semântico-terminológicas que nos oferece a forma como a sociedade, observando-se a si mesma, se observa como afectada pela questão da reprodução da vida íntima e situa, no seu seio, um domínio destinado a dar-lhe resposta.

Na sociedade moderna e contemporânea, neste domínio particular, os aspectos relacionados com a reprodução biológica da espécie ocupam um lugar muito modesto no conjunto, embora não se possam desprezar. Eles importam, sobretudo, para perceber algumas sobrevivências na observação da notação temporal da família, mas evoluíram para temas relacionados com a educação das crianças.

Sabemos, porém, o suficiente sobre o valor que a modernidade atribui à reprodução biológica da espécie para a constituição das famílias para afirmar que esse não é o valor primordial a ter em conta.

Ao contrário do que se passa com esta subalternização do aspecto da reprodução biológica, os temas e narrativas relacionados com a própria condição de formação de um espaço íntimo vêm para o primeiro plano. Nas condições da sociedade moderna estas narrativas desenvolveram-se na forma da comunicação literária e com o apoio das convenções literárias. Sobre o fundo da comunicação literária e em consonância com a forma da arte romântica, a sociedade moderna gerou, sobretudo desde o século XVIII, mas continuando com uma disposição da cultura europeia desde o século XVI, tópicos culturais e discursos normativos que haviam de tornar possível a comunicação orientada para a intimidade e, especialmente, com o sentido de modelar o que devia contar como código cultural do espaço da vida íntima.

Entre esses tópicos conta-se o do “amor” e do “amor-paixão”<sup>30</sup>.

Em redor de um tópico como o amor e o “amor-paixão” assistimos a diversas formas de modelação cultural da intimidade, que vão desde as questões relativas à identificação dos estados amorosos (estar ou não estar apaixonado), à escolha dos parceiros (ser ou não outrem a pessoa “certa”), à fecundidade (ter ou não ter condições para, em conjunto, gerar filhos) e ao fim do amor (toda a paixão amorosa envolve a crise da perda do amor).

---

das emoções apropriadas para gerar vida partilhada e da idealização do lar. Em parte sigo o conceito tal como ele surge na obra de N. Luhmann, *O Amor como Paixão* (trad.), Lisboa, 1991, pp. 38 e 228. Para a época contemporânea, cf. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy – Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, 2005; D. R. Shumway, *Modern Love – Romance, Intimacy and the Marriage Crisis*, New York, 2003.

<sup>30</sup> Na época contemporânea, a relevância empírico-analítica do conceito de amor na codificação do casamento e na determinação dos pares conjugais pode ser avaliada em C. Saraceno e M. Naldini, *Sociologia da Família* (trad.), Lisboa, 1992 (reed. 2003), especialmente pp. 142-148, para o caso italiano.

A codificação do amor representa, por isso, uma parte significativa da semântica que irá ficar relacionada, na época moderna, com o que é considerado desejável para a constituição de uma família-núcleo ou, no caso negativo da perda do amor, da sua dissolução<sup>31</sup>.

Na forma bifacial moderna do amor-paixão observamos duas correntes semânticas geminadas embora relativamente independentes (o amor e a paixão). Importa perceber que aquilo que as une surgiu de um desenvolvimento que, no que directamente nos ocupa, tem as suas raízes na terminologia psicológica da Antiguidade da mesma forma que no discurso moral da sociedade moderna. Na história que de seguida esboçamos dessa forma bifacial e que, *grosso modo*, se desenvolve entre 1600 e 1800 encontram-se aspectos que são directamente relevantes para a notação temporal da família moderna e outros mais indirectos.

O presente estudo vai isolar três direcções principais que não entroncam mecanicamente umas nas outras: a aquisição do sentido da auto-referência na constituição da relação de amor; a génese de uma noção reflexiva de paixão baseada na relação comunicativa com outrem; a identificação projectiva como nexos comunicativos no plano do imaginário dentro da família nuclear.

O que na tradição antiga do conceito de família representava o que se podia esperar da diferença dos géneros masculino e feminino “segundo a natureza”, de acordo com o que é possível entender-se da enciclopédia aristotélica e especialmente da *Política* e na tradição inaugurada por esta obra, desloca-se, na modernidade, para o âmbito do movimento intencional do amor e para aquilo que ele for descobrindo aos dois amantes relativamente à identidade de cada um deles. Assim, as noções relacionadas com os papéis sociais dos géneros ficam dependentes da macro concepção da vida erótica e das modelações culturais que, por meio dela, se vão tornando predominantes.

## 2. Semânticas da subjectivação e da coordenação no “amor-paixão”

Pela macro concepção do amor as condições comunicativas da sociedade moderna aplicam-se à geração das fronteiras do espaço íntimo e assim a comunicação age selectivamente frente às determinações naturais

---

<sup>31</sup> Nas formas da literatura, na arte e na comunicação de massas desenvolveu-se na época moderna o tema da confirmação do amor, paralelo ao da confirmação da paixão, que serve como identificador do que socialmente se deve assegurar para contrair matrimónio. Em torno deste tema há todo um conjunto de peripécias que se desenvolvem num período especial da vida. O romantismo ajudou a acender por toda a Europa e depois pelo mundo a questão de saber se vivemos a verdadeira paixão, com quem, durante quanto tempo e a que preço. Trata-se de um tema impensável na moldura institucional da família do *Ancien Regime*, pelo menos sem deparar com contradições e resistências de toda a espécie.



do sexo e ao que destas últimas pode ter ou não importância na comunicação sobre a intimidade<sup>32</sup>.

Isto coloca hoje alguns problemas à definição da unidade familiar e do que deve contar como família, o que não acontecia, seguramente, na forma historicamente real e no reflexo imaginário do universo familiar do *Ancien Régime*.

Mas também o “amor” é discursivamente estruturado pertencendo a ordens discursivas que possuem formas próprias de se codificar e em que naturalmente se conta o que no ocidente se fixou sob o signo da “literatura”, com o poder que as épocas históricas variavelmente lhe emprestaram.

Na forma da comunicação literária, a história da formação da “eleição amorosa” está associada a uma visão mítico-poética sobre a gênese da independência da mulher, pois é no grau de liberalidade no trato entre os sexos e na independência da mulher que se justificam aspectos da ideia de eleição: a espontaneidade e a mútua escolha. A este respeito a idealização literária foi longe. Em redor da idealização da “livre eleição” se pode captar a estilização da diferença entre os costumes dos povos “ocidentais” e os do “oriente” ou a distinção entre “selvajaria”, “barbárie” e “civilização” nas formas familiares como um caso típico de “orientalismo”.

Ora, um dos aspectos da comparação histórica abre para um tema curioso: o da evolução dos povos “ocidentais” no sentido da reciprocidade dos “sentimentos morais” e das “sensações físicas”<sup>33</sup>.

É a este respeito que alguns historiadores do “amor”, baseados na obra histórica de Tácito sobre a *Germania*, observam uma grande distância entre o sensualismo oriental, predominantemente físico, muito voltado para a satisfação imediata das pulsões, e a forma mais contemplativa do amor dos ocidentais, especialmente no caso do amor espiritual druida e na posição orgulhosa da mulher nas formas familiares gaulesas, escandinavas e germânicas antes mesmo da expansão para ocidente do cristianismo; a diferença entre formas familiares orientais assentes na quase escravatura das mulheres e os tipos ocidentais baseados na cooperação, num certo grau de igualdade e na estima pela vida privada fundada no “amor”, no pudor e na fidelidade<sup>34</sup>. A forma da relação sentimental pura voltada para a individualidade típica das nações germânicas assenta na liberdade e é este valor que não vemos em toda a sua força entre os gregos ou entre os romanos, que são povos de transição entre o oriente e o ocidente, sendo

<sup>32</sup> Cf. N. Luhmann, *O Amor como Paixão*, op. cit., pp. 38 e 155.

<sup>33</sup> Cénac Moncaut, *Histoire de l'Amour dans les Temps Modernes chez les gaulois, les chrétiens, les barbares et du Moyen-Âge au Dix-Huitième Siècle*, 1863, p. 10.

<sup>34</sup> Idem, *Ibid.*, p. 28.

praticamente desconhecido nas culturas orientais. Só o século XVI italiano e o renascer das antigos modos pagãos de Roma trará novamente consigo o fulgor da afirmação da vontade individual na relação passional. Mas não com as mesmas características do sentimento puro da primitiva cultura druida-germânica, mas com violência, ardil e fanatismo. Tendo sempre por principal sujeito a aristocracia, o que caracteriza a cultura erótica do renascimento é um misto de paixão amorosa afirmada sem peias e de interesse particular, “de sensualismo e de audácia”, de expressão de força vital e de fingimento manipulador, mas também o culto da beleza feminina sensível que singulariza esta época. É possível aperceber nesta Itália muito interesseira e de costumes pouco austeros a antecessora da libertinagem francesa do século XVIII<sup>35</sup>.

Há uma influência oriental na explosão de sensualidade da cultura do renascimento, que explicaria o reviver dos hábitos pagãos? É uma questão histórica. De qualquer forma, no caso da Itália do século XVI assim como no da libertinagem francesa trata-se de práticas e de uma cultura aristocráticas.

Na medida em que a cultura da Itália renascentista gera essa proximidade ao conceito sensível da beleza feminina é natural que tenda para a idealização plástica na pintura e para tópicos sobre o amor de consagração literária, de Petrarca a Ariosto. Por outro lado, o valor central adquirido pela noção de amor contagia a mística do século XVI que assim continua a tradição do “amor de Deus” e exprime por vezes a sua própria condição discursiva na forma de uma “doença de amor”, em Santa Teresa e São João da Cruz por exemplo. A tradição neo-platónica é possivelmente a mais decisiva para compreender a combinação da representação sensível da beleza com a idealização das formas.

Num sentido geral, o que se chama paixão amorosa surge desta possibilidade de o amor tomar conta de um modo essencial da actividade psíquica gerando por um lado a sugestão da individualidade e carácter insubstituível do objecto de amor que não cessa de fascinar e, por outro, mediante a fixação, encadeia a vida psíquica na repetição das causas de

---

<sup>35</sup> A “literatura“, o “naturalismo“ e o “materialismo“ são muitas vezes apontados em autores do século XVIII francês, como é o caso dos irmãos Goncourt, como alguns dos responsáveis pela corrupção libertina dos costumes, pela perda do pudor feminino, pela facilidade nas abordagens e, em geral, pela substituição do amor pela volúpia. O que está em causa é a distinção de dois modelos do amor-paixão: um primeiro que guarda o fundamental da tradição do amor casto do ideal de cavalaria e um segundo tipo, mais característico do século XVIII, que se traduz na “passion de l’instant“ e no seu sujeito: a “mulher parisiense“, produto do século. Cf. Edmond et Jules Goncourt, *L’Amour au XVIII siècle*, Paris, 1875, p. 74 e ss.

sedução. Para o entendimento deste encadeamento do psiquismo na unidade indissolúvel do amor o discurso da mística é prototípico.

Possivelmente nada de mais profundo foi dito sobre o amor do que a ingénua definição da auto-referência do amor divino pela mística do século XIV Marguerite Porete no *Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*.

*Maintenant, cette âme est sans nom, et c'est pourquoi elle reçoit celui de la transformation en laquelle Amour l'a transformée, tout comme les eaux dont nous avons parlé reçoivent le nom de "mer", car il n'y a plus que la mer dès qu'elles y sont rentrées. Et il n'y a pas non plus de nature du feu qui n'attire en elle quelque matière, car le feu fait une seule chose de lui-même et de la matière – non pas deux, mais une seule –; il en va de même de ceux dont nous parlons: Amour attire toute matière en lui, et c'est une même chose qu'Amour et que ces âmes – non pas deux, car il y aurait alors discorde entre elles, mais une seule chose, et pour autant, il y a concorde*<sup>36</sup>.

Na sua promessa de unificação, o tipo secular do “amor-paixão”, operando de modo semelhante ao mar e ao fogo da mística, vai implicar uma quota-parte de morbidez, em casos-limite a “doença de amor”, documentada inclusivamente na literatura médica<sup>37</sup> e associada ao uso de filtros e antídotos, envolve uma certa paralisia em redor de um núcleo central, projectado no exterior, que impele o sujeito na forma de uma co-indivuação de si e do outro e a auto-referência de ambos. É por isso que temos a impressão que um aspecto do “amor-paixão” está estruturado como um semblante dessa outra aflicção do espírito, que se designou por “melancolia”, a que R. Burton dedicou toda a terceira parte da sua obra barroca sobre a *Anatomia da Melancolia* (primeiramente editada em 1621) sob o título de “Love-Melancholy” e igualmente presente, dois anos depois da obra de R. Burton, num título francês de 1623 do médico Jacques Ferrand Agenois, *Traité de la Guérison de l'Amour, ou de la Mélancolie Érotique*<sup>38</sup>, textos a que teremos de regressar em outra ocasião.

Se para alguns autores antigos, entre os quais Platão, o amor já designa uma patologia ou mesmo a paixão por excelência, então a expressão “amor-paixão” ou “amor como paixão” é uma repetição. Mas o que nesta

<sup>36</sup> Marguerite Porete, *Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties*, Paris, 1997, p. 155.

<sup>37</sup> Cf. Jean Aubery, *L'antidote d'amour, avec un ample discours contenant la nature & les causes d'iceluy, ensemble des remèdes les plus singuliers pour se préserver & guérir des passions amoureuses*, Paris, 1599.

<sup>38</sup> Cf. R. Burton (Democritus Junior), *The Anatomy of Melancholy*, Oxford (edição de 1638); Jacques Ferrand Agenois, *De la Maladie d'Amour ou Mélancolie Érotique. Discours curieux qui enseigne à cognoistre l'essence, les causes, les signes, et les remèdes de ce mal fantastique*, Paris, 1623.

insistência se exprime é, digamos, a importância que adquiriu e a atenção que mereceu, na sociedade moderna e na literatura moderna, a referência ao nexos entre a *semiosis* da paixão e o sentimento amoroso. Aquela certifica este. No contexto da comunicação literária a sociedade moderna desenvolveu um discurso sobre os indícios e os mecanismos da paixão e sobre a sua relação com o universo familiar de grande difusão social e amplos efeitos comunicativos. Dada a plasticidade assinalável da comunicação literária, ela integra com facilidade tópicos, terminologia e temas de proveniência filosófica e científica amplificando o seu alcance comunicativo na sociedade.

Para o nosso objectivo, o “amor como paixão” interessa por três razões principais: *i*) no que se refere à relação consigo mesmo do sujeito individuado por meio dos traços mnésicos e dos *ficta* da relação de objecto; *ii*) na relação consigo mesmo mediante a relação com outrem; *iii*) enquanto exprime uma faceta do código da intimidade da família moderna.

Ao longo destas três linhas é possível rever construções semânticas de apreciável complexidade, de que isolarei os três tipos da *semântica da excepção* e da paixão excepcional, da *semântica da subjectivação do indivíduo* e da *semântica da coordenação*.

Relativamente à direcção *i*) um dos aspectos mais salientes da complexa semântica do amor-paixão é o da relação entre movimento interno ou pulsão, fixação do objecto da atracção e relativa paragem da pulsão sob os efeitos da modificação do desejo e do tempo. Referi já este aspecto a propósito da obra de Sade, em outro escrito<sup>39</sup>. Gostaria de me concentrar de novo sobre este tópico. Ele parece-me importante para a caracterização básica da individuação na vida psíquica.

Partamos então da ideia de base segundo a qual toda a paixão é causa de moção psíquica e só existe paixão na medida em que se poder comprovar movimento psíquico sob forma de geração de representações ou segundo o modo gerativo da emoção.

Do ponto de vista do que se consagrou sob “energia psíquica” a modificação do movimento da pulsão em estase é da maior importância. Depois de haver mostrado como o psiquismo humano se deve poder definir sob a categoria do movimento, em que entra a dualidade da acção e da paixão, a Psicologia do século XVII, nomeadamente com *As Paixões da Alma* de Descartes, os *Elementos de Filosofia* e o *Leviathan* de T. Hobbes, dá um grande relevo a esta modificação do movimento dos corpos ou interno nas afecções e paixões da alma, assim como uma grande

---

<sup>39</sup> E. Balsemão Pires, “Sade’s delectatio morosa and the erotic sovereignty” in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 17, n.º 34 (2008), pp. 427-460.

atenção ao que ocorre quando o movimento cessa gerando fases de estase<sup>40</sup>. Esse modelo fisio-psicológico de inspiração mecanicista revelou como aquilo que ocorre no decair da moção interna até à sua paragem e modificação da sensação impressa na memória tem implicações na distinção entre sensação e imaginação e na formação da linguagem e essas implicações possuem um valor cognitivo assim como emocional.

No caso de Descartes, a paixão é definida como uma caso de percepção e, na medida em que resulta da exposição psíquica ao movimento, é “agitação da alma” e expressamente relacionada com o fluxo dos espíritos animais do cérebro para os músculos no art. 12 de *As Paixões da Alma* onde o autor, depois de haver referido a relação entre a alma e o corpo como central para perceber a génese das paixões, distingue entre os vários tipos de actuação dos objectos externos nos órgãos sensoriais e os mecanismos de resposta do cérebro. Aqui refere como causas da diferença de fluxo dos espíritos animais as propriamente psíquicas (acção da alma) e as causas dependentes da acção exterior dos objectos nos sentidos, pela mediação do corpo, cuja investigação está presente na sua *Dióptrica*. Para além destas duas causas Descartes ainda menciona as diferenças na constituição interna dos nervos. Mas todas estas distinções têm por referente comum o movimento, como se pode ler na definição do art. 27. Nesta definição, o autor propõe uma gradação da relação movimento-paixão com os tipos diferenciados da percepção, do sentimento e das “emoções da alma”. No desenvolvimento da definição no art. seguinte é-nos explicado como a uma maior agitação pelas paixões corresponde um maior desconhecimento da sua natureza (“os homens mais agitados pelas suas paixões não são os que as conhecem melhor”), o que parece demonstrar o carácter confuso e obscuro das ideias associadas. Isto condu-lo à afirmação de que o termo mais indicado para exprimir as paixões e o tipo de inscrição psíquica correspondente é o de “emoção” e por duas razões: em virtude de esta designação ser mais abrangente para referir tudo o que ocorre à alma e, por outro lado, pelo facto de não haver nenhuns outros pensamentos que agitam e sacodem mais a alma “como essas paixões”<sup>41</sup>. Daqui se depreende que a intensidade com que o movimento se faz sentir na alma é o verdadeiro critério diferenciador da paixão.

Entre as seis paixões primitivas (a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza) Descartes incluía o amor, cuja definição estabelece no art. 79. A este tema regressa nas suas cartas ao Sr. Chanut de 1 de

<sup>40</sup> Para uma visão genérica, cf. S. James, *Passion and Action – The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, 1997.

<sup>41</sup> R. Descartes, *Discurso do Método / As Paixões da Alma*, Lisboa, 1978, p. 81. Cf. D. Kambouchner, *L’Homme des Passions. Commentaires sur Descartes*, Paris, 1995.

Fevereiro de 1647 e de 6 de Junho do mesmo ano onde, a respeito das paixões, recapitula a sua tese sobre o carácter confuso das emoções em virtude da mediação corpórea e introduz uma perspectiva sobre paixões presentes no nascimento e paixões adquiridas pela relação continuada da alma com o corpo. Sobre o amor em particular, distingue entre o amor a Deus, o amor benigno (mais próximo da razão e por isso menos confuso) e o amor concupiscente (que é um amor mais “fraco” e confuso por depender de emoções mais violentas) e desenvolve considerações sobre as sensações ligadas ao corpo que acompanham a paixão amorosa, entre as quais o calor junto do coração, o que coincide com ideias semelhantes das doutrinas sobre os humores. Mas articula nas cartas mais aprofundadamente que n’ *As Paixões da Alma* a ideia do acompanhamento do amor pela alegria e pela tristeza consoante o objecto da atracção está presente ou ausente, à luz de uma comparação entre o movimento de atracção amorosa e a “alimentação” da alma e, sobretudo, a ideia, de origem platónica, do carácter total e único do amante e do objecto de amor e o impulso no sentido de manter esta unidade, em que encontra o carácter conservador da paixão amorosa<sup>42</sup>.

Sem os seus abusos a representação mecanicista deve guiar-nos por momentos.

A investigação dos fenómenos da vida psíquica de tipo emocional não desmentiu o nexa entre vida emocional, paixões e moção interna<sup>43</sup>. A diferença entre a atenção sensorialmente orientada no presente e a memória desenvolve-se ao longo desta diferença entre moção e decaída da moção, como um aspecto da diferença entre sensação, traço mnésico e imagem. No caso da paixão, a sua decaída representa a entrada na memória, ou seja, nos traços mnésicos da reflexão sobre a afecção e da representação do objecto dessa afecção. Os aspectos da reflexão sobre a afecção, o si mesmo e a representação do objecto da afecção, são indissociáveis. Nesta direcção vai também a Psicanálise quando refere os mecanismos do retorno mnésico do objecto após a perda de intensidade do primitivo investimento libidinal pelo sujeito. Mas para além disto, o interessante parece residir no facto de se poder reconstruir aspectos determinantes da individuação da vida

---

<sup>42</sup> Idem, *Lettres de M. Descartes, qui traitent de plusieurs belles questions concernant la morale, la physique, la médecine et les mathématiques... : où l’on a joint le latin de plusieurs lettres qui n’avoient été imprimées qu’en françois, avec une traduction françoise de celles qui n’avoient paru jusqu’à présent qu’en latin*. vol. 1, Paris, 1724-1725, Lettre xxxv à M. Chanut, pp. 162 e ss.

<sup>43</sup> A obra de Thomas M. Dixon permite uma visão panorâmica sobre a evolução conjunta dos conceitos de paixão e emoção. Cf. Thomas M. Dixon, *From Passions to Emotions. The creation of a secular Psychological Category*, Cambridge, 2003.

psíquica pela distinção *moção* – *queda da moção* ou *movimento* – *estase*. Esta distinção envolve o necessário apagamento da origem do mesmo modo que o seu reaparecimento graças à sua virtualização. Devido à sua distensão temporal, a paixão caracteriza-se pelo aparente apagamento desta diferença ou pelo alongamento da moção nas formas da virtualidade mnésica e imaginativa, assegurando os *ficta* adequados para os respectivos traços mnésicos. Isto significa que a paixão se move entre sensação / (emoção) e (traço mnésico) / imagem remontando do tempo ao instante e do repouso ao movimento, reatando-os. Esta capacidade de ligamento ou de conectividade mnésico-ficcional é ambivalente e tem de ser lida do lado da moção assim como do lado da sua decaída: torna a paixão especialmente capaz de representar a permanência do si mesmo na duração, mas também ameaça esta permanência graças à sua abertura para a instabilidade estrutural que deriva da retomada do movimento e de novos arranjos emocionais e cognitivos. A existir um mecanismo da paixão ele reside neste equilíbrio contingente entre a moção decaída mas conservada no espaço virtual da imaginação e dos traços mnésicos e a retomada de novo movimento fora do domínio virtual da memória e da imaginação. A paixão tem um valor protector mas não destrói a fonte de novidade.

Pode parecer pouco claro de que modo o “amor-paixão” se transformou num tópico comunicativamente estável para designar as condições normativas da constituição do par conjugal e, com este, em fonte da família moderna. Mas isto ocorreu à luz do que alguns chamaram “transformação social dos sentimentos”<sup>44</sup>. Todavia, para poder centrar a forma familiar no “amor-paixão” é forçoso que a diferença entre a paixão libertina e a paixão terna e delicada se deixe tipificar, encenar e narrar.

Num texto inicialmente atribuído a Pascal, autoria posteriormente disputada, o *Discours sur les passions de l’amour*<sup>45</sup>, identificam-se na paixão amorosa dois aspectos essenciais. Um deles permite não só ultrapassar as limitações da visão mecanicista como também ligar o tema do amor, como tipo de paixão, à relação social, assunto a que T. Hobbes dera atenção mas numa moldura negativa e disfórica. De facto, o autor do *Discours* mostra como o amor nasce de um equilíbrio entre o amor-próprio e a necessidade de ser amado, no movimento que leva a amar outrem. O que cada um procura é a sua imagem devolvida do exterior por um outro sujeito. Amamos no outro a imagem que ele nos assegura sobre nós próprios. Nisto, o amor representa um nexu reflexivo que tem na

---

<sup>44</sup> Cf. Fr. Paulhan, *Les Transformations Sociales des Sentiments*, Paris, 1920.

<sup>45</sup> B. Pascal, *Œuvres Complètes*, vol. II, Paris, 1913, pp. 49-57. Cf. Jean Lafond (ed.), *Moralistes du XVIIème siècle*, Paris, 1992, pp. 617 e ss.

relação com outrem a condição de possibilidade do retorno a si mesmo. Ao cruzar a tradição da filautia, presente nesta época também em La Rochefoucauld, entre outros, com o amor-paixão e as formas comunicativas da relação com outrem, o autor do *Discours* é um moderno no sentido mais completo do termo, pois encena um jogo de tensões entre a dimensão pulsional do indivíduo e as condições da comunicação como nexos auto-referenciais. O amor torna-se reflexivo. A auto-referência do amor é aquilo que permite reconhecer uma coordenação entre a imagem de si, a formação de uma identidade pulsional e os outros na comunicação.

Por outro lado, o *Discours*, no domínio auto-referencial que explora, retém igualmente a associação auto-referencial entre amor e prazer (na fórmula *le plaisir d'aimer* menciona-se a conexão do amor pelo amor) mas de tal modo que mediante a flexibilidade deste novo meio do amor, ele não pode deixar de referir a própria individualidade dos seus participantes na modalidade da reprodução de si mesmo. O amor pede para ser indefinidamente reproduzido pelo prazer que gera naqueles que embarcaram no ciclo dessa auto-reprodução.

Nas habituais frases de formulário já muitos sugeriram que o século XVIII foi não apenas o “século da razão” mas também a “época das paixões”. Aqui está um dito a ser confirmado não só do ponto de vista da moldura semântica mais vasta mas também em textos. Neste sentido, não encontramos um centro germinal mais rico do que a literatura do chamado “iluminismo escocês”, que continua na linha de recepção do Direito Natural moderno representada por S. von Pufendorf, a que acrescentamos a obra de J. J. Rousseau. Neste círculo intelectual descobrimos uma teoria das paixões que permite descrever uma placa giratória temática que vai das concepções do sujeito da Filosofia (D. Hume), à Teoria da Arte, da Estética e das emoções estéticas (Henri Home), à concepção da simpatia, do interesse próprio e da utilidade da Teoria Económica (Adam Smith) até à concepção política da família (David Fordyce). Trata-se de esferas dotadas de porosidade relativa para as quais os escoceses desenharam um roteiro semântico consistente.

Como acontecia com Descartes muitos dos aspectos das teorias das paixões deste grupo de pensadores permanecem dependentes de alguns tópicos da tradição antiga ou medieval. Mas a sua relação com a visão clássica é tão inovadora que é difícil, por exemplo, encontrar uma referência muito significativa às concepções sobre as divisões da alma do Platonismo ou do *De Anima*. O mais decisivo para os entender está em aspectos da tradição estoica da auto-conservação traduzida na correspondência moderna entre o *self* e as paixões de auto-conservação e egoístas e as paixões “sociais”. Por isso, os autores do iluminismo escocês são excelentes ilustrações da *semântica da coordenação*, ou seja, de concepções que põem a tónica na recta disposição do que deve ser a individualidade do sujeito a partir das conexões



comunicativas disponíveis na sociedade moderna. O processo da individuação familiar só se efectiva mediante a coordenação do tempo psíquico e do tempo da comunicação e é deste concerto que importa dar conta.

Na primeira parte dos *Elements of Criticism* (1762) de Henri Home encontramos um bom compêndio dos principais temas de que se ocuparam os escoceses em redor da questão das paixões. No seu horizonte encontramos uma ideia que será várias vezes retomada com diferentes tónicas. Trata-se da tese de origem estóica segundo a qual a nossa própria natureza é o que há de mais próximo e dela temos uma percepção directa sem mediações. A estas ideias o autor acrescenta: o *self* é um objecto agradável e mais agradável que qualquer outro objecto, o que demonstra a prevalência do amor-próprio no género humano<sup>46</sup>. A diferença entre paixões egoístas e paixões sociais é invocada, mas de certo ponto de vista ela parece-nos uma diferença artificial, à luz da tal prevalência. Aquilo que é desejável numa relação de objecto mediada pela sociedade, pela arte ou pela conversação passa sempre pela relação consigo mesmo.

No que se refere a precisões terminológicas lemos uma das clarificações mais básicas nos *Elements of Criticism* relativamente aos termos “paixão” e “emoção”. A distinção baseia-se nos elementos que acompanham ou não a moção interna. Se a moção ou agitação da mente é acompanhada de desejo estamos perante a paixão, caso contrário perante a emoção simples<sup>47</sup>. Não obstante ser muito básica esta diferença permite sublinhar a associação entre a temporalidade da paixão, a sua relativa distensão, e o carácter mais efémero da emoção simples. Pelo facto de a paixão envolver a emoção e também o desejo relativo ao objecto está, ou pode estar, na origem de associações mais complexas da vida psíquica e, assim, pode garantir o apoio afectivo aos interesses.

Em virtude de o objecto do seu trabalho ser a crítica da arte, às teses do paralelismo físico-psicológico das moções juntou Henri Home uma série de ideias sobre a semiótica das paixões, especialmente importantes para a arte dramática, mas que aqui nos interessam nas aplicações ao amor-paixão.

Para a concepção completa do *moral sense* e da virtude F. Hutcheson precisou de desenvolver articuladamente uma teoria das paixões e das afecções da alma em diálogo permanente com a tradição da Filosofia clássica, sobretudo com Platão, os estóicos e o epicurismo.

Relativamente à tradição clássica das emoções e paixões da alma F. Hutcheson desenvolve, contudo, um rodeio considerável que o leva a uma concepção reflexiva e comunicativa da afecção desde o seu escrito sobre as

<sup>46</sup> H. Home, Lord of Kames, *Elements of Criticism*, Edited and with an Introduction by P. Jones, Indianapolis, 2005, 2 vols. Vol. 1., p. 38

<sup>47</sup> Idem, *Ibid.*, p. 35.

ideias de beleza e virtude (1725)<sup>1</sup>. É isto que se lê, especialmente, na secção III da parte I do seu *Essay on the Nature and the Conduct of the Passions and Affections with Illustrations upon the Moral Sense* (1728) e, de novo, na sua *Introduction to Moral Philosophy* (cuja versão original latina é de 1742). Aqui, distingue entre sensação, afecção e paixão. A sensação é definida como a percepção imediata do prazer e da dor segundo a presença ou operação de qualquer objecto ou acontecimento contra o corpo. Mas a afecção já é definida como o(s) prazer(es) e a dor(es) resultantes de reflexão ou opinião sobre a vantagem ou desvantagem relativamente à nossa natureza ou à dos outros da presença dos objectos. Por paixão entende o autor a sensação interna que resulta da afecção e que as moções do corpo antecipam ou prolongam no tempo acompanhadas de disposições naturais (*natural propensities*) práticas<sup>48</sup>.

A virtude é uma certa agradabilidade do nosso sentido moral interno<sup>49</sup> e, por conseguinte, é uma paixão. O sentido moral é um mecanismo avaliador ou uma determinada disposição do espírito para poder julgar o que consideramos desejável ou pernicioso na influência dos afectos e das paixões sobre nós e sobre a nossa faculdade volitiva, mas não deixa de ser um sentido, ou seja, de constituir uma abertura do sujeito à realidade exterior, o que supõe uma dada passividade. A sua discussão do significado do “sentido moral” vai levá-lo à identificação de sedimentos receptivos e camadas reflexivas e auto-reflexivas no próprio conceito de “sentido” implicando a relação com o objecto, com os outros na comunicação e a relação reflexiva consigo mesmo.

Isto significa que o autor não isola o sentido moral da avaliação afectiva, mediante o prazer e a dor, e esta última da percepção de si e dos outros. Isto é, a sensação não denota nada de simples e não refere apenas uma representação, mas é já uma composição de aspectos cognitivos, emocionais e de duração temporal.

É possível conceber uma progressão que vai da sensação-afecto mais simples até ao sentido moral propriamente dito.

Às sensações dotadas de complexidade temporal, graças à associação de ideias e, por isso, resultantes de conexões com outros elementos psíquicos e na presença do prazer ou da dor, se chamam “percepções do sentido interno”<sup>50</sup> e submetem-se a juízos avaliativos relativos ao agradável ou desagradável. Em concordância com a mentalidade mecanicista considera F. Hutcheson que a causa da sensação-afecto é a moção externa em contacto com órgãos sensoriais ou a forma de uma moção interna resultado da associação de ideias.

---

<sup>48</sup> F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions with Illustrations upon the Moral Sense*, (third edition), Glasgow, 1769, p. 54-55.

<sup>49</sup> Idem, *Ibid.*, p. xiii.

<sup>50</sup> Idem, *Ibid.*, p. 2.

O conceito de “sentido” refere-se a “toda a determinação das nossas mentes para receber ideias independentemente da nossa vontade e para ter percepções de prazer e dor”<sup>51</sup> e pode ser dividido nas cinco classes do *sentido externo*, do *sentido interno*, do *sentido público*, do *sentido moral*, mais especificamente, e do *sentido da honra*<sup>52</sup>, a que correspondem idênticas classes de desejos de primeira e de segunda ordem. O terceiro sentido mencionado, o sentido público, também designado por *sensus communis* de acordo com o termo atribuído a Cícero e deste recuperado por T. Reid, é a faculdade de sentir agrado com a felicidade dos outros ou desagrado com a sua miséria. Implicando simpatia, o sentido público é a emoção compassiva dependente da capacidade de imaginar a vida emocional alheia e de a projectar em nós próprios. O sentido moral expande a simpatia na direcção das construções morais mais complexas da virtude e do vício mas igualmente numa acepção relacional. Por fim, o sentido da honra estabelece a conexão entre a mútua apreciação dos homens e o amor-próprio, coroando esta estrutura receptiva-reflexiva. O “ser afectado por...” do sujeito está já reflexivamente condicionado pelas formas da comunicação com outrem. É esta a sensibilidade teórica singular que levará os escoceses às reflexões sobre o valor da simpatia para a organização da vida psíquica e para a coordenação da relação social.

A compreensão da conduta humana pressupõe relações estabelecidas ao longo de uma série concatenada de representações de si e dos outros baseadas nas determinações psíquicas básicas do prazer e da dor mas que, por estes se associarem à representação da vida psíquica alheia, segundo o sentido público e a simpatia, acabam por criar interesses duradouros. A distinção entre *desejos egoístas* e *desejos públicos ou benevolentes* leva F. Hutcheson a uma reformulação crítica da doutrina moral do epicurismo com o sentido de mostrar no conceito de interesse uma combinação entre a representação do que é conveniente para si e para outrem. Isto traduz-se na tese: *the happiness of others becomes the means of private pleasure to the observer, and for this reason, or with a view to this private pleasure, he desires the happiness of another*<sup>53</sup>.

Ora, é esta forma da reflexão relacional, que não perde a dimensão da receptividade, a mais importante para a fixação de um *interesse no amor* que vemos associado à formação das bases psíquicas e comunicativas da família moderna.

Na sua generalidade, o iluminismo escocês é responsável pela inseminação das formas da comunicação na estrutura afectiva do sujeito. O acesso à vida psíquica alheia torna-se em um tema doutrinal da Filosofia no qual não é já

<sup>51</sup> Idem, *Ibid.*, p. 4.

<sup>52</sup> Idem, *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>53</sup> Idem, *Ibid.*, p. 14.

possível dispensar a conexão comunicativa. As formas da comunicação, e entre elas o tema e a semântica do “amor”, acedem assim ao centro do conceito de sujeito não pela porta da racionalidade mas pela receptividade sensível das paixões.

No segundo livro do *Tratado da Natureza Humana* (1739-40) D. Hume traçou a sua concepção das paixões da alma apoiado na definição de paixão como impressão reflexiva (*reflective impression*) derivada das ideias de impressões originais e subdividiu-a nos modos das paixões calmas e das paixões violentas, em concordância com um hábito tipológico, incluindo o amor e o ódio na classe das paixões violentas. De acordo com a sua concepção filosófica mais geral relativa ao conhecimento, as paixões submetem-se igualmente às regras da associação das impressões e das ideias, o que tem o seu impacto na forma final amplificando ou não, intensificando ou não a vivacidade com que é percebida pela mente. A transformação imaginativa das paixões está naturalmente ligada à modificação da moção, à sua intensificação ou à sua decaída. Deste modo, as paixões estão estruturadas de forma a constituírem o molde em que se dá a conexão entre moção (interna e externa), impressão, associação de impressões (e ideias) e a ideia de si mesmo. É esta forma complexa e temporalmente distendida que, na relação social, assegura às paixões um significado moral.

O desenvolvimento das paixões da humildade e do orgulho, ou do “amor da fama” (secção XI), mostram como o significado das paixões está associado à capacidade para gerar ideias sobre si mesmo e, de certo modo, poder ser afectado por uma representação de si mesmo. No entanto, estas ideias não se poderiam consolidar no sujeito sem alguma influência social, sem “os outros”. Para admitir a referência aos “outros” o filósofo é levado à concepção da *simpatia*. Esta representa a faculdade de ser influenciado na comunicação e, portanto, tem características idênticas às paixões. Na descrição que faz deste mecanismo o que lhe importa reter, antes de tudo, é a capacidade de uniformização (“nos humores”) que resulta da influência mútua, a qual não está limitada pela mais directa proximidade entre as pessoas, mas alarga-se até à *nação* como autêntica corrente de participação passional.

Concretamente, a simpatia age como causa de afecções, das quais se evidenciam signos exteriores na conversação.

A ideia que então se origina converte-se em uma impressão, com uma tal vivacidade que se confunde com uma afecção original<sup>54</sup>. As paixões dos outros são para nós inicialmente ideias, mas na medida em que essas ideias representam impressões elas podem em nós ser convertidas nas impressões correspondentes e gerar as respectivas emoções. Mas, o que há de básico na simpatia é essa tradução interna da ideia na impressão correspondente.

---

<sup>54</sup> D. Hume, *The Philosophical Works of David Hume in four volumes*, Vol. II, Boston, Edinburgh, 1854, p. 53.

Da influência da simpatia na relação social é possível extrair o mecanismo da analogia e passar da nossa observação do comportamento alheio para nós próprios. Para o *Tratado...* não há uma autêntica explicação para o aparecimento da simpatia, para a sua génese psíquica. Quando ela se dá ocorre igualmente o correspondente a uma co-referência que, então, nos serve de causa para descrever o que parecem ser emoções comuns ou sentimentos análogos.

Há muitos signos da utilização da analogia na relação social, mas o importante é seguir este nexa da analogia e da simpatia.

Da leitura do *Tratado...* se conclui que uma tal conexão está estruturada como um mecanismo semiótico de produção e decifração de sinais, como uma inscrição psíquica de ideias associadas aos sinais, que envolve as regras da associação das ideias e a possibilidade da conversão das ideias em impressões e como um mecanismo de coordenação social de acções e expectativas. As formas que permitem a maior liberdade na circulação de todos estes aspectos são as formas da imaginação<sup>55</sup>. A mesma relação entre simpatia e analogia está presente na secção I, cap. II de *The Theory of Moral Sentiments* (1759) de A. Smith, embora este último não relacione somente a simpatia com aquilo que outrem sente e que eu também posso sentir, mas ainda com a situação na qual outrem se posiciona numa conexão emocional comigo.

Na secção II – *Experiments to confirm this System* da parte II – *Of Love and Hatred* do *Tratado...*, D. Hume concebe o que designa por um quadrado das paixões<sup>56</sup>. Nesta secção, o autor começa por referir que o amor e o ódio não são susceptíveis de verdadeira definição, pois são impressões simples e imediatamente evidentes. Na medida em que algo de parecido se passa com o orgulho e a humildade e pelo facto de a maior parte das vezes as quatro paixões andarem associadas na relação social com outrem é possível, então, estabelecer entre elas uma correlação no interior de uma estrutura subjectiva, objectiva e intersubjectiva. Imaginam-se com facilidade os pares: o amor é agradável assim como o orgulho; o ódio é desagradável assim como a humildade; o amor relaciona-se com o ódio e o orgulho com a humildade em virtude dos seus objectos ou ideias; assim como o orgulho com o amor e o ódio com a humildade mediante as respectivas impressões e sensações. O modo como D. Hume articula as quatro paixões num molde intersubjectivo, supondo a acção da simpatia, é um bom sintoma da atenção que a época dedica ao estatuto comunicativo da reflexão passional, mas é ainda imperfeito ou incompleto. Na secção citada lemos a expressão de uma reflexão comunicativa mas de flexibilidade limitada. De facto, o autor considera que

---

<sup>55</sup> Idem, *Ibid.*, p. 55.

<sup>56</sup> Idem, *Ibid.*, p. 70.

as paixões do amor e do ódio são dirigidas para fora, para seres animados em geral e não para o próprio sujeito, para o eu. Para si mesmo estão dirigidas as paixões da humildade e do orgulho. Isto coloca numa posição difícil a noção de amor-próprio que, em rigor, fica sem aplicação<sup>57</sup>, retira alcance à reciprocidade plástica dos elementos do quadrado e à capacidade de conversão imaginativa da relação de objecto na relação consigo mesmo. Mas, na verdade, o texto é hesitante pois quando D. Hume introduz o exemplo da injúria é obrigado a aceitar que os juízos alheios têm uma influência na auto-estima, por conseguinte no “amor-próprio”. Esta correcção leva-nos a concluir que as posições passionais do orgulho e da humildade podem servir de porta de entrada para a conversão das opiniões alheias sobre nós em ficções eufóricas ou disfóricas do amor-próprio, gerando-se assim modelos comunicativos de condicionamento recíproco.

A mútua eleição e a co-individação são duas marcas da capacidade de modelação do par conjugal segundo a semântica do amor-paixão. A sua concretização na modernidade revela como, para observar a continuidade da família, a nova notação temporal substituiu a contingência do encontro e do prolongamento temporal da paixão à ideia do fim da reprodução da espécie. Mas esta mudança não deixa de conter um elemento paradoxal, embora nem por isso menos operatório. Trata-se do reatamento da contingência no tempo, do extraordinário no habitual. Tornar possível esse reatamento implica proteger o amor-paixão contra ele mesmo, o que supõe novamente contingência. É esta nova necessidade que determina as preocupações morais em redor da família e da educação da descendência e a atenção que passa a merecer o conflito familiar como conflito moral relativo ao estado da vida emocional.

Após rever os diversos tipos de emoções e paixões e de os relacionar com fontes de obrigações morais, nos *Elements of Moral Philosophy* (1754) de David Fordyce o exame deste problema é alargado até uma completa representação do casamento, da família e da educação das crianças como formas de relação afectiva e passional destinadas a desafiar a contingência e a permitir a reprodução moral da sociedade.

*Therefore our Structure as well as Condition is an evident indication, that the Human Sexes are destined for a more intimate, for a moral and lasting Union. It appears likewise, that the principal End of Marriage is not to propagate and nurse up an Offspring, but to educate and form Minds for the great Duties and extensive Destinations of Life. Society must be supplied from this original Nursery with useful Members, and its fairest Ornaments and Supports. But how shall the young Plants be guarded against the*

---

<sup>57</sup> Idem, *Ibid.*, 67.

*Inclemency of the Air and Seasons, cultivated and raised to Maturity, if Men, like Brutes, indulge to vagrant and promiscuous Amours?*<sup>58</sup>.

O casamento consiste na forma social dirigida a perseguir a finalidade moral da criação da família, mediante a qual se expande o vínculo social desde um pequeno círculo até formas mais longínquas, graças ao poder de ligação da simpatia. É deste poder que deriva o que o autor chama leis naturais da aliança conjugal. Por um lado, o par conjugal deve nascer de uma ligação fundada na simpatia entre os sexos e da mútua eleição, pois da necessidade da afecção electiva que todo o casamento implica na relação entre os sexos se segue que a poligamia é anti-natural. Por outro lado, o autor coloca a sua análise do casamento sob a mesma divisão de outras análises relativas aos “deveres para com a sociedade” ou seja, a relação entre os sexos tem o seu fim na salvaguarda das relações sociais.

Foi assim que o século XVIII na sua versão escocesa julgou tornar possível, mediante as regras da simpatia, o concerto do interesse próprio e do interesse social, os elementos propriamente passionais e a institucionalização. Nesta literatura predomina a semântica da coordenação. Mas no seu horizonte podemos compreender o que é o sujeito prático a partir das expectativas normativas relativas ao seu dever-ser.

No continente, a obra de J. J. Rousseau dá igualmente testemunho de preocupações comparáveis.

*O Emílio*, obra aparentemente orientada por um interesse na infância, tenta explicar o enigma da desnaturação do Homem, a institucionalização ou, talvez melhor ainda, o enigma da subjectivação da individualidade. J. J. Rousseau é muito enfático na forma como declara que se desconhece ainda a infância, quer dizer, a individualidade do Homem “natural”. Parte, com efeito, da identificação do Homem natural com uma unidade numérica ou “inteiro absoluto” primitivo, mas de que nada se sabe<sup>59</sup>, uma “coisa em si”, em oposição ao que chama a “unidade fraccionária” do Homem social, ou seja, do Homem adulto, do Homem amante da sua pátria. A “unidade fraccionária” está referida ao seu complemento, “não tem valor a não ser na sua relação com o inteiro”, que define como sendo o “corpo social”.

Na origem, o problema do autor de *O Emílio* não parece muito diferente do problema dos escoceses, relativamente às formas de socialização da simpatia. A diferença reside no facto de J. J. Rousseau se ter apercebido mais agudamente da considerável instabilidade e contingência dos laços sociais da simpatia nos efeitos que engendram nos indivíduos. Daí ter considerado

---

<sup>58</sup> D. Fordyce, *The Elements of Moral Philosophy, in Three Books with a Brief Account of the Nature, Progress, and Origin of Philosophy*, ed. Thomas Kennedy, Indianapolis, 2003, p. 64.

<sup>59</sup> J. J. Rousseau, *Émile ou de l'Éducation, Œuvres de Jean Jacques Rousseau*, tome VII, Amsterdam, 1762, p. 7.

que a educação das crianças não está nunca verdadeiramente garantida mesmo com um arranjo propício das suas três fontes na “natureza”, nos “homens” e nas “coisas”.

A educação é como um “transporte” (o termo é do próprio J. J. Rousseau), envolve a passagem do eu para a “unidade comum”. Ela implica o fraccionamento do indivíduo aí onde ele se apresenta como inteiro absoluto. É uma “desnaturação” na medida em que o ser absoluto do indivíduo se dá como “natureza” ou, melhor, primeira natureza, e vai passando sucessivamente, por diversas camadas evolutivas, à sua existência fraccionária. O decisivo é que por meio desta desnaturação em que o indivíduo absoluto se perde ele se ganha e se descobre, torna-se fenoménico e abandona a sua forma inicialmente muda. Eu diria que é esta a descoberta essencial de J. J. Rousseau: o eu fraccionário, quer dizer, o eu tal como ele se pode significar, o eu fenoménico, é o indivíduo emergente de uma história em que ele não esteve garantido à partida: *nous ignorons ce que notre nature nous permet d' être*<sup>60</sup>.

A actualização de possibilidades cuja multiplicidade real se ignora define um aspecto decisivo da forma da individuação para os modernos. *O Emílio* revela como a observação dessa actualização no tempo pessoal constitui a auto-biografia. Por outro lado, na medida em que a forma familiar passa a ser dominada pelo tema da educação das crianças, a questão da notação temporal da família cruza-se com a observação da ontogénese ou identificam-se.

*O Emílio* desenvolve a desnaturação na forma de uma narração sobre si e de um discurso teórico sobre essa narração. Esta dualidade impede que se trate de um texto na primeira pessoa, mas tem outra consequência maior. O que assim se consagra é a modalidade do eu-tema, do eu sobre que se escreve sendo-se ele mesmo. Este modo, que identifico com o modo discursivo da autobiografia, não sobrevém de um questionamento teórico e também não se define pelos mesmos temas que serão, depois, os da racionalidade prática kantiana.

O que sobre o sujeito importa que se pense formula-se num acto de escrita sobre si, no modo do diário, no da confissão, de qualquer forma no modo da proximidade de si a si a que não é contudo estranha a ambição da apropriação temática e objectiva.

Aquele que escreve sobre si mesmo aspira a ser exactamente o que observou sobre si. É este nó entre individuação pela autobiografia, observação da sua história e ideal do eu que possibilita a fantasia de uma posse de si, que atravessa este género literário.

---

<sup>60</sup> Idem, *Ibid.*, p. 60.



É em virtude do esquema desta apropriação do si na sua auto-observação que consideramos que o modo autobiográfico representa uma das formas mais características do desenvolvimento moderno da individuação do sujeito.

Mas, no caso de *O Emílio* a intimidade do sujeito consigo mesmo está reflexivamente orientada pela questão da observação genuína sobre o si genuíno, em suma: a autenticidade.

É claro que não foi J. J. Rousseau quem inventou a autenticidade na cultura moderna. Esta foi, antes dele, um tema moral e religioso. O que a sua obra concretiza é a transformação da autenticidade no objecto da descoberta de si, cujo roteiro passa pela comunicação familiar e por uma história da socialização, mas sempre transido pela suspeita da impropriedade. Não há ser autêntico sem as formas da sua impropriedade, diríamos. O cruzamento da individuação pela autenticidade representa um nexos de elevadíssima reflexão interna, mas é indubitável que é nele que repousa o esquema moderno da individuação como esquema obrigatoriamente temporal e reflexivo.

Esta preocupação pelo tempo da reflexão sobre si está presente na cultura literária do século XVIII. De algum modo torna-a possível. Continuando-a vemos dela traços significativos nas considerações stendhalianas sobre o amor.

Partindo do exemplo dos efeitos da passagem do tempo nos cristais de sal das minas de Salzburg, que resultam de uma acumulação sucessiva de camadas assemelhando-se a diamantes, Stendhal, no seu ensaio *De l'Amour*<sup>61</sup>, chamou “cristalização” ao fenómeno auto-referencial que consiste na alimentação do amor por ele mesmo, em sucessivas camadas, desde o desejo ou impulso inicial, graças aos mecanismos da admiração, da esperança, da prova ou confirmação, da dúvida interpessoal, do refinamento do amor em gosto estético, da amizade e da simpatia. Neste sentido, o amor é uma paixão que atravessa metamorfoses e cujo estado depende de uma progressão interna ou aprofundamento na observação mútua dos amantes. O que ambos buscam é a dança da sua co-referência, é isto que constitui o *plaisir d'aimer*, a que se referia o *Discours sur les Passions de l'Amour*.

Das quatro formas de amor distinguidas inicialmente no ensaio (o “amor-paixão”, o “amor-gosto”, o amor físico e o amor de vaidade) é de facto o primeiro que toma como modelo para ilustrar a cristalização. A co-referência dos amantes na cristalização e a repetição do mesmo na metamorfose do cristal faz do amor-paixão o tipo mais adequado para gerar um compromisso entre arrebatamento e tempo. Por isso, Stendhal articula o amor-paixão com a noção de intimidade<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Stendhal, *De l'Amour*, Paris, 1927.

<sup>62</sup> Idem, *Ibid.*, p. 160 e ss.

Da leitura de Stendhal percebemos como a comunicação amorosa moderna foi forçosamente mediada pela literatura e pela ficção em geral para se poder tornar em tema de comunicação num sentido mais geral. A aparente raridade de casos concretos de paixões amorosas não permite desmentir a força e alcance comunicativo da modelização literária do amor-paixão. Parece, inclusivamente, que a literatura pode continuar com o seu poder de fascínio, alimentando a comunicação, mesmo que para as suas ficções não exista uma correspondência histórico-material directa, pois é comunicativamente que ela opera e não nas coisas.

Neste sentido, o amor-paixão pode ser definido como uma forma de modelização comunicativa do desejo sexual e nesta última são recombinadas as bifurcações binárias da raridade / rotina; do desejo espontâneo / casamento ou do súbito / continuidade temporal<sup>63</sup>.

Na medida em que, mediante a comunicação literária, o amor-paixão se transforma em tema de comunicação, ele torna-se reflexivo. Isto significa que as relações que se descrevem como relações amorosas implicam, de um modo ou de outro, a referência ao tema e às formas de comunicação que canonizaram o “amor”, ou que estas últimas se incorporaram naquelas.

A relação entre a modelização literária do par conjugal e as bases modernas da família constitui um forte vínculo comunicativo da sociedade moderna.

Por meio dele se tornou evidente, como se disse atrás, uma deslocação no centro da notação temporal da família: em vez de ela girar em redor do tema da reprodução da espécie passou a ligar-se, mais decisivamente, à questão da certificação da paixão amorosa no par conjugal. Passa a ser esta última que orienta o esquema temporal da família e lhe atribui a modulação. É esta questão que passa a dominar a vida do par e que, inclusivamente, dita o valor e a oportunidade da reprodução, o início e o fim da família. O carácter reflexivo do amor-paixão trouxe à luz, também, o carácter reflexivo da individualidade. O que o esquema expressivo da individuação clássica garantia na conexão entre a universalidade da natureza, a unidade psico-física do sujeito, que possibilita a emoção-cognição “rectas”, e as expectativas assentes na comunicação passa a depender de uma viagem de descoberta de si. A autobiografia entra na história moderna da individuação pelas portas da comunicação literária, pelos mecanismos de idealização de si mesmo e do outro da imaginação da paixão amorosa, pelas exigências da nova notação temporal da família mas, sobretudo, em virtude da crise do modelo expressivo da individuação clássica.

Ao evidenciar a importância da diferença entre o autêntico e o não autêntico a escrita sobre si tornou o tema do sujeito um domínio de

---

<sup>63</sup> Cf. G. Danville, *La Psychologie de l'Amour*, Paris, 1900, cap. V, p. 85 e ss.

elevada tensão reflexiva em que a subjectividade fica obrigatoriamente referida à sua própria individuação.

O que torna o sujeito indeclinável e indefinivelmente ele mesmo, ou seja, a sua individuação, não depende de uma processão expressiva da natureza e do cosmos ético-político (ou de uma realidade previamente indivisa) mas do que ele conseguir gerar da sua história como o autêntico “seu”. Desta história faz parte a experiência passional do amor, o que quer dizer que ela se organiza, também, segundo a forma da co-indivuação amorosa na eleição mútua, segundo uma orientação temporal de que precisamente Stendhal deu testemunho.

Por outro lado, do ponto de vista sistémico da sua hetero-diferenciação a família moderna está atravessada por várias fontes de observação dotadas de autonomia e codificações diferenciadas, entre as quais o direito assume um relevo especial. Isso acontece entre outros motivos pela contratualização do casamento, que ainda causava resistência a Hegel, e pela mais recente protecção jurídica de temas do foro intra-familiar.

Referindo-se ao tópico da oposição entre Europa, Ocidente e Oriente, recorrente na História da Família, como a uma oposição entre o “amor virtuoso”, a eleição monogâmica da mulher pelo homem e a voluptuosidade oriental, polígama, que aqui já vimos associada a outras representações da família, num texto do historiador Jules Michelet<sup>64</sup>, encontramos a clara identificação do amor com a base da relação familiar monogâmica e da relação social em sentido lato e uma boa evidência da semântica de coordenação. Nesta obra está madura a associação entre o amor e a casa como domínio de afectos, marcando-se assim a distância entre a concepção económica da casa da tradição antiga, medieval e pré-moderna e o modelo romântico e burguês do lar. O que define a casa não é a relação patrimonial, clientelar ou de serviço mas uma dada coloração afectiva na relação entre os seus membros que se estende às suas funções e ocupações *intra muros*. Para desenvolver as suas ideias o autor é levado a mostrar como o sentimento amoroso possui as suas duas principais fontes nos processos fisio-psicológicos e na moral e não é possível concebê-lo sem o seu cruzamento.

É isto que faz do amor um sentimento capaz de participar simultaneamente das conexões comunicativas da relação social e das conexões psíquico-fisiológicas relacionadas com as emoções “rectas” requeridas para a vida familiar. No seu livro o historiador e moralista juntam-se para mostrar a importância da mulher (educada pelo homem, mediante formas de “identificação projectiva”) na conservação e reprodução do lar, como verdadeiro sujeito da casa, e como o remate de um processo de idealização do homem, de tal modo que a mulher deve poder representar-se como o fruto

---

<sup>64</sup> J. Michelet, *L'Amour*, troisième édition, Paris, 1859.

da construção idealizada masculina, que só está acabada quando o desejo da mulher não for outra coisa, afinal, do que “ser possuída moralmente”.

As virtudes da mulher no lar, as obrigações e os direitos relacionados com a vida doméstica, condições morais da reprodução sexual são tudo elementos que o autor explora à luz da ideia de um ritmo espiritual que inclui “fecundação intelectual”, “incubação moral” até à concepção física da criança.

Por outro lado, na mesma linha de expansão da identificação projectiva entre os dois sexos para a casa resulta a idealização do lar que vai muito além de local de abrigo, para se dotar de uma coloração espiritual, desde a mesa das refeições e a alimentação, a aleitação, com que esteve associado o universo da casa desde a Antiguidade, até à higiene e saúde, e aos diferentes tipos de cuidados mútuos.

Em redor dos núcleos da articulação interna da família surgem temas de interesse público, como a higiene e a saúde, e já desde o século XVIII o “estado da alimentação” e a vigilância da pobreza, que vão implicar a divisória entre o íntimo, o privado e o público assim como os discursos normativos associados.

Como se percebe, *L'Amour* de J. Michelet é um bom exemplo de construção normativa sobre a notação temporal da família moderna, inclusivamente na forma da exposição que o autor escolheu, que exprime as várias metamorfoses do amor e a sua relação com a temporalidade da casa. Deste modo igualmente se evidencia um cruzamento esperado mais ainda não totalmente claro: o da teoria das paixões, do “amor-paixão” em especial, dos sentimentos morais, a instituição familiar e a diferença dos géneros.

A família burguesa não idealizou um modelo muito diferente deste e, com ele, preparou a forma da individualidade familiar e da sua observação na diferença sexual e na diferença geracional mais adaptada às conexões gerais da comunicação moral.

Com isto a individuação no espaço familiar pode ser observada sem dramas e sem alarmes, pois o que podia resultar do risco de exposição aos acasos da paixão se torna, por fim, adaptado aos ritmos mornos do lar.

J. Michelet representa o inverso de Sade e entre ambos compreendemos que um evidencie da carne aquilo que para o outro é essencial para a pregação da virtude, sem que um deles seja mais verídico que o outro. São almas geminadas que olham em direcções opostas, mas supondo a retaguarda uma da outra.

Em J. Michelet o recurso constante à identificação projectiva serve não só para o fim da idealização da mulher e da casa mas também para conceber o mecanismo familiar de coordenação entre tempo psíquico e tempo da comunicação.

### 3. A intimidade pela família e os três vértices da estrutura emocional da família moderna

Se excluirmos as formas familiares que resultam de um par conjugal amoroso, os critérios da *co-residencialidade* e da *partilha de recursos*

podem não ser fundamentais nem decisivos, mesmo para estabelecer critérios legais de definição, pois a partilha de recursos que um indivíduo assegura ou de que é beneficiário pode ocorrer relativamente a mais que uma família e a residência pode revelar forte instabilidade consoante o tipo de emprego de um ou de mais componentes do agregado.

Por outro lado, há vários tipos de uniões entre indivíduos que devem poder ser consideradas “famílias”, em virtude de um qualquer laço de dependência que se verifique entre eles ou da presença de algum grau de consanguinidade.

Se o modo moderno de constituir a intimidade remete para a semântica do amor como paixão e para a ideia de um par fundador amoroso, isso não deve excluir a possibilidade de generalizar a macro concepção do amor, embora sem a sexualidade, para tipos de relação diferentes das relações subsumíveis sob o “amor como paixão” mas que, não obstante, terão de ser definidas como relações familiares.

O próprio conceito de “amor-paixão” na diferença relativa do “amor” e da “paixão”, assegura, para isso, e em virtude da possibilidade de o traço de união entre ambos os conceitos, “-”, se poder desfazer, uma elasticidade semântica conveniente, para incluir, por exemplo, as relações entre avós e netos ou colaterais, num caso e, em outros casos, relações entre pessoas do mesmo sexo definidas pela “paixão”.

Os especialistas em Sociologia da Família mostram como é complexa uma definição da família moderna que não parta de aspectos mais ou menos artificiais de definição, consoante o intuito da observação ou investigação<sup>65</sup>. A definição de família das Nações Unidas, adoptada para o “ano da família”<sup>66</sup>, mostra como a pertença ao mesmo sangue pode não ser uma exigência obrigatória para colocar debaixo da noção de “família” determinados indivíduos humanos que “compartilham recursos” e vivem debaixo de um mesmo tecto e que, em conjunto, asseguram a sua própria reprodução ou sobrevivência. De qualquer modo, o que define o universo familiar é um certo encerramento sobre si e uma distinção frente ao exterior, quer frente ao mundo do trabalho quer em relação ao “espaço público” quer ainda frente às estruturas políticas<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Cf. entre outros C. Saraceno e M. Naldini, *Sociologia da Família* (trad.), *op. cit.*, pp. 51 e ss.

<sup>66</sup> Cf. United Nations, *Families in the Process of Development. Tenth Anniversary of the International Year of the Family* in [http://www.un.org/esa/socdev/family/TenthAnv/10th\\_anvrsry.htm](http://www.un.org/esa/socdev/family/TenthAnv/10th_anvrsry.htm)

<sup>67</sup> Não obstante o modelo liberal de família se encontrar em processo de rápida revisão parece-me indiscutível que há traços da construção liberal da família, nomeadamente no que se refere à ideia de inviolabilidade da esfera íntima que se conservam, mesmo quando alguns autores consideram apropriado discutir a família como um tópico decisivo na agenda da “justiça social”. Cf. M. Minow / M. L. Shanley, “Relational Rights and Responsibilities: Revisioning the Family in Liberal Political Theory and Law” in *Hypatia*, vol. 11 n.º 1 (1996) pp. 4-29.

A questão importante é a de saber que tipo de normas e que tipo de discursos regulam o encerramento daquilo que se chamará a “intimidade” e o consequente arranjo de fronteiras entre o que fica “de dentro” e o que se observa “de fora” deste espaço delimitado.

A noção de intimidade é um candidato semântico sério para definir o espaço familiar, que se tem imposto recentemente frente a outras designações, como por exemplo a noção de “espaço privado” ou simplesmente “privacidade”, embora não permita satisfazer, de modo totalmente adequado, as exigências da designação do espaço familiar e da sua função na sociedade moderna e contemporânea.

Por outro lado, ao isolarmos a semântica da intimidade não estamos, com isso, a considerar que a família não deva ser tomada como um assunto “político”, relevante para a determinação das “políticas públicas” ou para a determinação do entendimento da “justiça social”.

O que designamos por “privacidade” é uma esfera da existência de um sujeito de direitos a que foi concedida uma margem de liberdade e autonomia do poder da vontade na qual os poderes públicos, a “sociedade civil” ou os *media* não podem ter um acesso indiscriminado. A propriedade inclui-se dentro desta esfera assim como a capacidade de constituir família e o poder de o fazer livremente e, ainda, outras esferas social e juridicamente protegidas da “vida privada”.

Mas a intimidade designa uma modificação do conceito de “privado”. Incluindo-se na categoria do “privado”, a esfera íntima representa *o que na vida privada tem lugar na modalidade da vida afectiva*. Trata-se, então, de uma particularização decisiva se quisermos perceber por que razão, nos estudos da família, temos de ter em conta a relação afectiva como um elemento decisivo para compreender, por exemplo, o que faz que alguém decida partilhar a sua vida, a sua residência e recursos com pessoas definidas e não com “estranhos”. A diferença entre o “estranho” e os “da casa” está embebida no tecido volúvel mas comunicativamente eficaz da vida emocional<sup>68</sup>.

Se exceptuarmos os casos de extrema necessidade, ou os exemplos dos agrupamentos familiares assentes numa forma qualquer de inter-ajuda, que não obstante devem continuar a poder definir-se pela ideia de *intimidade*

---

<sup>68</sup> Na literatura filosófica recente tem sido dada alguma importância ao tema das emoções em relação com a moral sexual, a intimidade e a família. Cf. M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, New Jersey, 2004. Na investigação sociológica, às emoções foi emprestado um significado complexo e também ambíguo em virtude da proximidade de temas psicológicos, não obstante ser sensato reconhecer um uso comunicativo e uma função social à vida emocional. Cf. M. Hammond, “The Sociology of Emotions and the History of Social Differentiation” in *Sociological Theory* vol. 1 (1983), pp. 90-119.

e de *espaços íntimos* e, por conseguinte, graças à demarcação entre os “de dentro” e os “de fora” mediante a representação afectiva da proximidade, no ocidente europeu o conceito gerador de uma definição e de discursos sobre a intimidade situou-se no “par conjugal” com toda a força de idealização emocional que possui esta noção<sup>69</sup>.

A família moderna e contemporânea centrou-se, pois, de um modo forte, no “par conjugal” e na livre eleição amorosa individual, emocionalmente animada e orientada pelo critério da “paixão”, em parte devido ao facto de a escolha dos parceiros ter deixado de estar dependente da opção dos pais e do interesse material dos progenitores ou do grupo de parentesco e do facto de a disponibilidade das noivas ter também deixado de estar associada a uma consideração especial dos grupos sociais relativamente ao seu interesse em trocas patrimoniais mediante alianças.

A história do romance moderno e a literatura moderna, mais em geral, estão associados ao surgimento desta nova modalidade de conceber a geração da família na eleição amorosa com as conotações afectivas correspondentes.

Aquilo que numa literatura filosófica e sociológica bem determinada se chamou “família burguesa” de tipo urbano terá aparecido na Europa por volta de 1750 e, do ponto de vista estrutural, marca a sua diferença relativamente aos dois tipos anteriores de modelos familiares que, na época, estavam em crise, em parte devido ao empobrecimento da nobreza tradicional. Algumas características dos sentimentos e da vida afectiva da família burguesa constituem heranças e reatamentos com formas de compreensão da vida emocional na família de períodos históricos muito anteriores, mas isso não deve fazer esquecer o modo como nesta época histórica se acendeu um tipo familiar e sentimental muito característico.

É essa “vida familiar burguesa” em ambiente rarefeito do ponto de vista da sua demografia – trata-se de pais e filhos biológicos que partilham a residência e recursos – que serviu de referente aos modernos em geral, a Hegel e, depois, à Psicanálise. Este mesmo modelo histórico e sociológico esteve na base dos esquemas interpretativos de M. Horkheimer nas suas observações sobre “família e autoridade”<sup>70</sup>, seguindo aquilo que, para este, havia sido o contributo da “Psicologia da Profundidade” relativamente à formação do laço entre família, autoridade paterna e educação<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> De um ponto de vista empírico-analítico remeto o leitor para a obra de J. Goody, *Família e Casamento na Europa*, op. cit., sobretudo o capítulo 2 onde, com cautela, se discute o valor exclusivamente “burguês” e, por conseguinte, recente, da semântica da paixão relativamente ao “par conjugal”. Para a análise do carácter paradoxal do “par conjugal” na sua relação com a semântica do “amor como paixão” cf. N. Luhmann, *O Amor como Paixão*, op. cit., pp. 144-159.

<sup>70</sup> M. Horkheimer, *Autoridade e Família* (trad.), Lisboa, 1983.

<sup>71</sup> Idem, *Ibidem*, p. 122. Cf. H. Marcuse, *Eros e Civilização. Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*, (trad.), Rio de Janeiro, 1975, especialmente pp. 66-82.

Em parte em virtude do carácter não-público das relações interpessoais em que assenta, a família burguesa de tipo urbano revela uma formação afectiva muito própria para além de se situar em regiões urbanas relativamente precisas. Mas sem dúvida que o mais interessante para interpretar o que se passa *intra muros* é representado pelos esquemas afectivos que regem as relações interpessoais. O ensaio no sentido de estabelecer regras interpretativas para os nexos emocionais da família burguesa faz uma parte da originalidade do conceito de complexo familiar na obra de Freud.

Para além destes dois aspectos temos de salientar que a família burguesa, que originou a forma actual de modelo familiar urbano, partiu de alguns aspectos do modelo familiar anterior da *household*, tendendo a concentrar-se num núcleo básico de indivíduos em sistema de co-residência e de partilha de recursos, servindo, por conseguinte, também, como “unidade de consumo”, mas constituída, predominantemente, pelos parentes de sangue mais próximos.

A estrutura social da família burguesa de tipo urbano e a sua demografia muito particular vão consolidar padrões morais relativos a emoções e condutas baseadas na representação da afectividade, enlaçados nas práticas típicas do “duplo standard” herdado, em parte, de estruturas familiares anteriores<sup>72</sup>.

No que se refere à geração de expectativas relacionadas com o género, o “duplo standard”, na sua forma burguesa, pode ser lido como um conjunto de representações relativas ao “género” e à condição social dos indivíduos. O papel sexual / social da mulher seria o simétrico negativo do papel sexual / social do homem e o papel sexual / social do homem burguês o simétrico negativo do homem proletário, o da mulher de condição elevada o simétrico negativo da mulher pobre, eventualmente confundida com a “mulher fácil”<sup>73</sup>. Seria ignorar a riqueza interna dos esquemas geradores de expectativas aqui presentes esquecer que os pares de papéis / expectativas estão ancorados em representações da vida emocional e da afectividade. É, aliás, na forma de comunicação sobre emoções e comportamento afectivo que tem lugar a comunicação normativa sobre aquilo que compete a cada um dos representantes do género e da condição social respectiva fazer dentro do espaço familiar e na sociedade.

Neste aspecto, a família burguesa do século XIX deu a ver uma separação tão nítida quanto possível entre um “amor casto”, dentro do espaço da família, e a sexualidade exterior ao espaço familiar. Um dos pontos de partida para esta dualidade está na idealização da figura

---

<sup>72</sup> Cf. L. Stone, *The Crisis of the Aristocracy, 1558 to 1641*, Oxford, 1965, pp. 279-280 e 298.

<sup>73</sup> No horizonte destas análises esteve a distinção que G. Bataille operou entre a figura da cortesã e a da “baixa prostituta”, que confere ao conceito de “duplo standard” um nível de complexidade adicional. Cf. G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, 1957, pp. 149 e ss.



feminina da mulher<sup>74</sup>, simultaneamente como mãe e esposa, com as associadas representações relativas às emoções apropriadas que o sexo oposto deve manter para com as mulheres de uma certa condição social. Um certo “amor casto” ou uma prática sexual reservada e distante, regida por normas de conveniência, era o apropriado para um chefe de família que saberia manter, também com a devida reserva, uma vida sexual mais activa na companhia das “mulheres fáceis”.

Do ponto de vista dos códigos relativos à fundação do casal dominou ao longo dos sécs. XVIII e XIX o tópico romântico da paixão como forma de codificar as condições ideais e apropriadas na geração do casamento<sup>75</sup>. Esta concepção romântica rapidamente veio a substituir as ideias do casamento de conveniência entre pessoas do mesmo nível social, supõe a linguagem colorida das emoções assim como a convicção da livre eleição da(o) parceira(o).

Paralelamente, aquilo que se passava dentro da vida familiar foi sendo considerado como um assunto desprovido de importância política ou social, como um domínio exclusivamente destinado à vida privada e “íntima”, tornando por isso mesmo mais flexíveis as relações românticas entre os indivíduos. A contingência torna-se um valor importante na definição moderna da condição da paixão amorosa. Encontrar a “alma gémea” torna-se um assunto de romance, porque na forma temporal do romance vem unir-se a contingência e a “boa oportunidade” à possibilidade socialmente aceitável da narração de acontecimentos que pertencem à ordem do insubstituível, do “único”. Do mesmo modo que a “alma gémea” é a única por quem se esperou, entrando assim na categoria da individualidade, ela é também aquela com que importa viver a vida, precisamente para poder reproduzir na ordem temporal a ocasião excepcional do encontro.

A narração constitui no romance aquilo que o casamento faz na realidade: consagrar temporalmente laços improváveis e contingentes entre indivíduos emocionalmente ligados pela paixão, ela mesma improvável e contingente.

A família burguesa ambicionou, pois, ampliar temporalmente, conservando-a nas suas formas calmas, seguindo as condensações da identificação projectiva, a improbabilidade e contingência da paixão. É sabido como algumas figuras do romance moderno exibem o carácter contraditório desta ambição preparando, com isso, o que a realidade social irá mostrar na forma da constatação da perda do amor e na dissolução da família pelo divórcio ou pelo abandono.

---

<sup>74</sup> Um exemplo de modelização ideológica da mulher, fruto da idealização, pode rever-se em J. Michelet, *A Mulher*, (trad.), São Paulo, 1995, para além do citado de *l'Amour*.

<sup>75</sup> N. Luhmann, *op. cit.*, capítulo XIV, pp. 193 e ss.

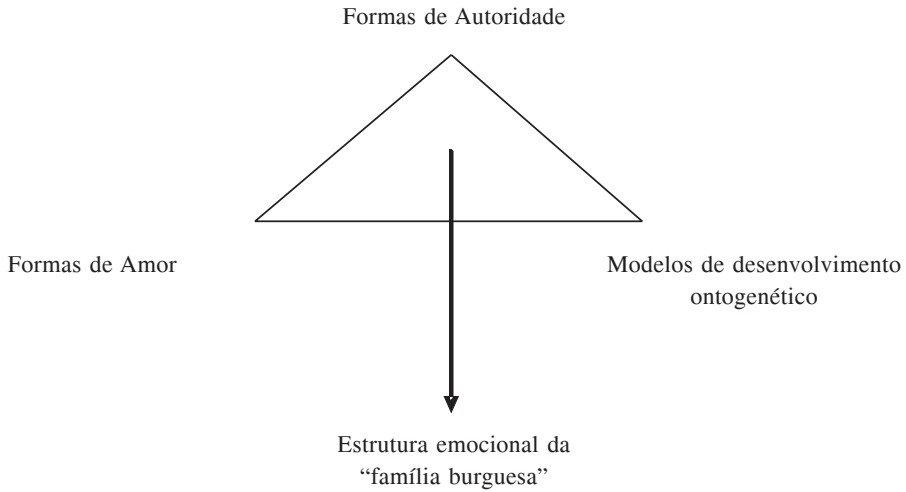
Nesta forma histórica de conceber a afectividade familiar não estão presentes códigos simples, mas codificações sobrepostas, provenientes de fontes propriamente emocionais, que determinam a compreensão do amor conjugal e filial, de tipos de autoridade, de regulação do património e de conflitos internos entre os membros, assim como interpretações da infância como fase do desenvolvimento ontogenético, com a conseqüente componente de compreensão da pedagogia e dos castigos.

O esquema triangular seguinte permite seguir tais aspectos muito sumariamente, mostrando como a forma familiar da sociedade moderna e contemporânea faz repousar a comunicação sobre “família” e “intimidade” nos três vértices das “formas da autoridade”, em que teriam de se situar a figura paterna frente à figura materna, as “formas de amor”, com as modalidades do amor conjugal e filial, e os “modelos de desenvolvimento ontogenético”, em que teriam de se colocar as expectativas normativas voltadas para o que se deve esperar da educação das crianças e a respectiva ordem temporal e evolutiva de maturação.

Os três vértices podem ser interpretados como eixos de translação da sociedade no espaço confinado da família e *vice-versa*, por meio de orientações normativas de discursos normativos e, mais geralmente, graças às três semânticas da *autoridade*, do *amor* e da *educação*. Assim, nos “tipos de autoridade” no espaço familiar e no seu grau maior ou menor de tolerância relativamente à igualdade (dos géneros e etária) é possível reconhecer a forma geral da sociedade e inversamente. Pode abrir-se aqui a questão de saber se a família é mais ou menos veloz na adaptação da semântica do “moderno” e dos seus valores emancipadores no que respeita à igualdade, para continuar com o mesmo exemplo. Nas “formas de amor” os tipos autorizados de emoções entre os sexos e relativamente às crianças estão no centro da análise. Por fim, no que se refere à “ontogénese” e aos seus modelos, se podem identificar outras tantas orientações normativas que terão pontos de aplicação privilegiados na educação e no discurso pedagógico e daqui se pode partir para as análises que relacionam família e escola<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Cf. A. F. Koerner / M. A. Fitzpatrick, “Toward a Theory of Family Communication” in *Communication Theory*, 12, 1 (February 2002), pp. 70-91.



Como tipo histórico, a família burguesa é, mais do que qualquer forma anterior de universo familiar, um efeito de estratégias comunicativas e de discursos destinados a gerar expectativas na forma de emoções.

O modelo familiar do *Ancien Régime* era “público” e não “privado”, o que se reflecte, inclusivamente, na forma arquitectónica da “casa”.

A família burguesa de modelo urbano é, portanto, o fruto de uma construção da intimidade, que se desenvolve em várias dimensões, reflectindo-se na própria arquitectura e concepção do lar, que se veio a tornar nesse local fechado ao exterior, íntimo, de uma certa clausura, que hoje é fácil reconhecer na maior parte dos lares das cidades europeias e que, tal como se apresenta, é uma realidade historicamente recente<sup>77</sup>.

Mas o mais decisivo para o meu objectivo neste estudo reside na geração da figura fortemente emocional do par conjugal, tido como fundador da família moderna. Observando em retrospectiva o nascimento do par conjugal moderno e a desagregação e por fim o desaparecimento histórico da “casa” senhorial se verifica como nasceram novos códigos para observar a família e como, por meio desses códigos, se estipularam orientações normativas para a vida emocional e para a eleição amorosa. Isto não ocorreu sem resistências ou deslocções e, sobretudo, convém não esquecer que a mentalidade religiosa cristã mantém uma profunda afinidade com os principais tópicos

<sup>77</sup> Sobre a questão do reflexo arquitectónico da concepção do lar à luz de uma perspectiva multifactorial da História da Família cf. R. Sarti, *Casa e Família. Habitar, Comer e Vestir na Europa Moderna* (trad.), Lisboa, 2001.

da paixão amorosa do casal do mundo moderno. Não tem sentido, pois, afirmar que na sociedade moderna a referência obsessiva ao amor apaixonado e aos tópicos associados é um fenómeno estranho à herança religiosa cristã. Pelo contrário, o que a família moderna ensaiará é, em parte, a institucionalização de uma estirpe corrigida do amor cortês.

Esta época histórica é aquela que, para a historiografia da família, marca seguramente a passagem do modelo da “casa” para os modelos familiares da industrialização em tudo o que isso implica de transformações na demografia familiar, na arquitectura e na composição do património das famílias.

Ora, o tipo urbano da família moderna dita “nuclear” acompanhou o fim dos privilégios da nobreza mas também a transfiguração do que G. Bataille identificou com a posição “soberana” em matéria de erotismo.

#### *IV. Sade e a crise da soberania – Texto e práticas do excesso e da excepção*

Se, a título ilustrativo, tivermos em conta o fio da reconstrução lógica dos *Fundamentos da Filosofia do Direito* de 1820<sup>78</sup>, o pensamento hegeliano sobre a família representa um caso modelar de teoria de transição entre a época da “casa” senhorial e a forma familiar da sociedade moderna, mas em que os traços ideológicos desta última forma já são bem nítidos. Nessa obra, Hegel mostrou como a família se não deve entender como um efeito da reflexão directa da sociedade civil, ou da existência pública do homem moderno, mas está fundada num laço afectivo determinado, que justifica a sua fundação e o tipo de relações internas entre os seus membros. Não é possível abstrair, todavia, na análise da família, daquelas condições sociais que Hegel também referiu no seu compêndio e que estão presentes em toda a Europa na época da crise da vassalagem.

J. Donzelot investigou no caso francês os aspectos que fazem parte do quadrado crítico que reúne os quatro aspectos da crise da comensalidade feudal e do abandono dos campos, da crise designada por “pauperização” e mendicidade, que explica a tomada de assalto das cidades por gente socialmente desprotegida, a emergência da cidade industrial e os problemas da distribuição dos núcleos familiares por classes sociais distintas e, por fim, o surgimento da ideia e das instituições dedicadas à “filantropia”<sup>79</sup>. No caso

---

<sup>78</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), Hamburg, 1955.

<sup>79</sup> J. Donzelot, *La Police des Familles*, *op. cit.*, pp. 55 e ss.

alemão, a filantropia desenvolveu-se como *Polizey* e originou, inicialmente, políticas públicas voltadas para o controle do estado alimentar das populações e do bom aproveitamento dos campos, o que se reflectiu também na concepção hegeliana de “sociedade civil” e de *Polizey*<sup>80</sup>.

O modelo de família de que partia Hegel em 1820 já era fruto de uma assinalável distância histórica em relação ao tipo da “casa” senhorial, em que víamos agregados os serviçais, e por vezes os seus descendentes, ao par conjugal, aos seus ascendentes e à sua descendência biológica, numa relação pessoal dotada de uma certa extensão no que se refere às gerações assim como no plano da extensão das interacções sociais internas, caracterizada pela dependência, vassalagem, obediência pessoais, mas também deveres e direitos de comensalidade e protecção recíproca.

Quando, em 1820, Hegel descreve a família moderna refere-se a um tipo mais recente, próximo das descrições e reconstruções teóricas que ele podia ter encontrado em Locke, em Rousseau e na literatura romântica e que consagra a perspectiva da família como grupo humano com uma coloração afectiva particular, fechado sobre si, e já afastado da pressão do mundo “público” e de responsabilidades políticas e sociais directas.

O “amor” é o que, na opinião idealizada do filósofo, constitui a justificação do laço familiar e não já o património por si mesmo, a dependência feudal e as relações fundadas na anterior economia agrária. No seu texto vemos bem nítida a diferença entre o anterior modelo baseado no património e no poder do senhor e o novo tipo que parte da reelaboração do tópico do amor, presente na cultura ocidental desde a antiguidade para, na forma especial do “amor-paixão”, dele fazer a causa e a chave interpretativa das relações familiares e a causa da geração do espaço familiar a partir de um par fundador modelado pelo “sentimento partilhado a dois”.

Nesta identificação teórica, porém, a família aproxima-se de uma instituição que retira quase exclusivamente da observação da vida emocional a sua garantia.

Não quero afirmar que a família antiga e a “casa” senhorial fossem desprovidas de densidade afectiva. Esta atitude excessivamente empírica e descritiva não nos permite estar atentos a diferenças significativas entre o pré-moderno e o moderno sobretudo naquilo que se prende com as formas de canonização social de tipos específicos de instituição familiar em modelos de reconhecimento e consagração semântica.

---

<sup>80</sup> Um trabalho recente de investigação sobre a Cameralística Alemã integrou aspectos de uma teoria da *Polizey*, da família e da sexualidade, numa análise abrangente e coincidente, em alguns aspectos, com a investigação de J. Donzelot. Cf. I. V. Hull, *Sexuality, State and Civil Society in Germany, 1700-1815*, Ithaca and London, 1996.

E estes últimos não ocorrem tanto nas propriedades empíricas da família como instituição, que se podem considerar mais ou menos estáveis ao longo de vários séculos, mas sim nas formas de comunicar sobre a família. As formas de comunicação sobre a família não se dissociam nem do modo como a sociedade a observa nem da terminologia, conceitos, temas e textos que as diferentes épocas mobilizam para esse efeito.

Neste plano, ou seja, na intersecção entre observação e semântica<sup>81</sup>, a família da sociedade moderna revela originalidades em relação ao passado.

A comunicação sobre a família na sociedade moderna depende sistematicamente da comunicação sobre a vida emocional de um grupo circunscrito. Isto não significa que não se fale de outra coisa a não ser de vida emocional quando se fala de vida familiar.

Indica, antes, que aquilo que atribui o sentido director ao que for comunicado sobre a família pertence à expressão emocional e à vida afectiva. Isto não obriga a reduzir o universo familiar a um universo de estados psíquicos, mas sim a ter em conta que os conteúdos emocionais da comunicação são decisivos para identificar, reduzir, condensar ou reproduzir a comunicação sobre a família.

Assim, também por esta razão, a investigação teórica sobre a família da sociedade moderna e contemporânea não pode, hoje, firmar-se apenas em conceitos como os de “composição do agregado familiar”, orçamento familiar e *household*, relação com o património, heranças e sucessões, regras de casamento e aliança e casamento preferencial, residência e local de residência segundo o casamento, etc., mas tem de se referir à semântica da vida emocional disponível, entre outras fontes, na literatura moderna e contemporânea. O desafio interessante é, por isso, mostrar como a vida emocional serve para designar uma forma predominante de observação da família.

Ora, é na preparação desta época, para a qual a vida emocional passa a ser o centro do que sobre a família importa dizer, que podemos situar a obra de Sade<sup>82</sup> e o tipo literário da “literatura libertina”, cujos nexos com

---

<sup>81</sup> Tenho vindo a usar o conceito de uma “semântica” na acepção da “Teoria Geral da Sociedade” e no quadro de uma reformulação da “Sociologia do Saber” por N. Luhmann. Cf. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik I-IV*, Frankfurt / M., 1995, especialmente no volume 4, o estudo “Die Soziologie des Wissens: Probleme ihrer theoretischen Konstruktion”, pp. 151-180.

<sup>82</sup> Considerações e dados sobre alguns aspectos relativos à constituição da família por Donatien Alphonse François (de Sade) podem ser revistos em G. Lely, *Vie du Marquis de Sade*, Paris, 1965, especialmente pp. 59-68.

o aparecimento do romance moderno estão ainda mal explorados<sup>83</sup>. Mas o “sadismo” representa um dos aspectos da distinção, comunicativamente decisiva, entre o que da vida passional pode ser comunicativamente retido para a codificação da família e o que dela tem de ser rejeitado.

Não obstante a natural vacilação na designação, a genealogia dos “libertinos eruditos” franceses remonta nas suas raízes próximas ao materialismo de Vanini, à difusão da disposição céptica da consciência europeia causada pelo “movimento dos espíritos, a invenção da imprensa e a luta aberta entre as doutrinas cristãs”<sup>84</sup> e bem evidenciada na obra de Montaigne e em Charron, à obra de Gassendi e ao seu ensaio de unir a orientação céptica e o epicurismo, fonte importante na filiação da semântica moderna do prazer, e fica associada ao tipo de difusão cultural dos salões parisienses do século XVII, de que são exemplo os de Ninon de l’ Enclos e de Habert de Montmort<sup>85</sup>.

A filiação intelectual de Sade deve ser procurada nestes autores assim como na herança materialista e mecanicista do século XVIII francês. As digressões filosóficas na sua obra e o modo como a partir da sua condição social enfrentou e pôs em causa as convenções morais fazem dela mais do que um episódio da História da Literatura.

Segundo a terminologia que se seguiu neste estudo, a obra de Sade representa um momento na evolução da semântica da excepção do amor-paixão, indo além dele, por abandonar o esquemas de condensação das possibilidades da identificação projectiva.

Esse que viveu na dor da sua experiência de vida a crise da soberania feudal mostra emblematicamente como a existência familiar da sociedade moderna já não possui como referente-chave o exercício do poder pessoal relativamente aos “seus” e a uma clientela.

---

<sup>83</sup> Alguma literatura muito relevante deve, contudo, ser mencionada: P. Klossowski, *Sade mon prochain, précédé de «Le Philosophe Scélérat»* Paris, 1947 (reed. 2002); Idem, «Le marquis de Sade et la Révolution» in D. Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, 1979, pp. 502-532; G. Bataille, Idem, *L’Érotisme, op. cit.*; S. de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade?*, Paris, 1955; M. Blanchot, *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, 1986; R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, 1980; J. M. Heimonet / J. Kohchi, «Recoil in order to Leap forward: Two values of Sade in Bataille’s Text» in *Yale French Studies*, nº 78 (1990), 227-236; J. P. Dubost, «Libertinage and Rationality: from the “Will to Knowledge” to Libertine Textuality» in *Yale French Studies* (1994), pp. 52-78; F. Charles-Robert, *Les Libertins érudits en France au xvii<sup>e</sup>. Siècle*, Paris, 1998; J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, 2001; J. Prévot / T. Bedouelle / E. Wolff (eds.), *Libertins du xvii<sup>e</sup>. Siècle*, 2 vols., Paris, 1998-2004.

<sup>84</sup> Cf. Victor du Bled, *La Société Française du xvii<sup>e</sup>. siècle au xxi<sup>e</sup>. Siècle*, Paris, 1904, p. 161.

<sup>85</sup> Idem, *Ibid.*, p. 168.

O que nos pode dizer Sade sobre a família?

Na *Nouvelle Justine*, Sade transforma a família moderna de uma produção obscura da “natureza”, e da natureza dos sexos em especial, numa instituição social. Ele confere à família a efectiva densidade de realidade institucional, de símbolo, de criação cultural e da civilização<sup>86</sup>.

O Marquês mostra-nos como, na família, a sua função para com o resto da sociedade e as relações internas entre os seus membros não ficam a dever-se ao cumprimento de necessidades “naturais” da espécie no seu afazer reprodutivo, no que a família seria o complemento da natureza, mas revela aí uma regularidade que não pertence ao mesmo plano da *natureza*, das necessidades vitais, de paixões sexuais ou do prazer.

Com isto, a família encontra-se profundamente dissociada da ideia de um cumprimento de necessidades vitais (naturais). Ela passa a definir-se exclusivamente pelas condições sociais da institucionalização. Proibição do incesto, parentesco, regras de aliança, tudo isto é fruto de uma ordem de classificações que se impõe à natureza, em vez de lhe dar continuidade.

Na continuação da literatura libertina do século XVII Sade constitui, pois, um momento decisivo de um desatar de nós, de um divórcio, entre a representação do prazer na forma psíquica do gozo e a representação das finalidades sociais do prazer e do discurso socialmente canonizado sobre o prazer entre os sexos. Um tal divórcio entre o gozo erótico e o cânone social do prazer entre os sexos significa-se na figura do libertino, entre glória e miséria.

Temos de distinguir entre o que faz o tema da obra de Sade, a narrativa das aventuras libertinas, e o que essa obra dá a ler sobre a semântica do prazer de toda uma época histórica.

Deste último ponto de vista, a obra do Marquês não consagra a libertinagem como tal, no que seria uma abstracção, mas sim a diferença entre a realização da carne, o gozo, e o que a instituição pede à vida emocional dos amantes para poder repetir o seu código. Ao marcar a libertinagem de um valor positivo para a sua própria existência ele tem de, nessa aspiração, atribuir um sentido ao reverso da vida libertina.

---

<sup>86</sup> É eloquente relativamente ao conceito de família de Sade o seguinte fragmento de diálogo na *Nouvelle Justine*: *Pourrai-je te demander, Justine, ce que c'est qu'une famille, ce que l'on entend par ces noeuds sacrés que les sots appellent les liens du sang? (...) L'incest, un crime! Ah! mon enfant, dis-moi, je te prie, comment une action qui fait loi sur le moitié de notre globe, pourrait se trouver criminelle dans l'autre moitié? Presque dans toute l'Asie, dans les plus grande parte de l'Afrique e de L'Amérique, on épouse publiquement son père, son fils, sa sœur, sa mère, etc. Et quelle plus douce alliance que celle-là Justine? en peut-il exister qui resserre mieux les liens de l'amour et de la nature?* (Sade, *La Nouvelle Justine*, Paris, 1978, vol. 2, p. 192). Sobre o mesmo tema do incesto Sade volta a pronunciar-se em termos idênticos na *Filosofia na Alcova*: Sade, *La Philosophie dans le Boudoir*, Paris, 1972, pp. 241-242.



As suas descrições não se limitam, assim, a permitir rever ao indivíduo da experiência erótica a fonte do seu gozo, contingente e fluido, mantendo-a ao alcance da forma literária, mas além disso, elas refazem a fronteira entre o que o discurso moral e a futura tipologia psiquiátrica designarão com o nome de “perversidade” e tudo aquilo que tem como única garantia de permanência a institucionalização. Mas é ainda na paixão nas suas duas faces, a da instabilidade relativa e a da permanência relativa do ligamento entre traço mnésico e ficção, que se faz sentir o essencial da experimentação sádica.

Dele parece provir, por inversão do ilimitado poder da soberania erótica de que nos dá testemunho no mundo imaginário do seu teatro do desejo, a verdade do “homem médio”, como seu próprio limite e reverso. Na verdade, o homem médio é aquele que substituiu, por meio da identificação projectiva, o seu direito ilimitado ao gozo erótico pelo direito socialmente calculado à *única* paixão, à fatalidade da sua vida, em suma, a sua submissão à alma gémea que ele descobrirá encenando, também, para ser sucedido nessa entrega, a sua individualidade.

A diferença entre a polimorfia do desejo do soberano sádico e a paixão do homem médio torna imperativa a forma da comunicação da sociedade moderna sobre o universo familiar, como domínio circunscrito, seguramente não público, distinto do poder político e cujas condições de institucionalização são aquelas que são válidas para o homem médio, que desistiu da posição soberana e escolheu a via da paixão e da eleição amorosa. Desta última e não do soberano sádico, vestígio erótico do antigo senhor feudal, impossível de continuar, pode então esperar-se a gama de emoções adequada ao ideal do par conjugal.

O indivíduo sádico revela-nos o cancelamento das fixações típicas da identificação projectiva. Ele representa o observador de segunda ordem voltado para o campo do possível, do virtual, da multiplicidade e da sucessão e não para o que serve ao observador de primeira ordem para encadear a vida psíquica nas alavancas das suas fixações amorosas, no fundo, nos *seus* nexos com o *seu* objecto.

Foi S. de Beauvoir um dos autores e comentadores de Sade que mais se bateu por uma análise da obra do Marquês seguindo critérios objectivos e partindo de Sade como de um escritor e não dele como um fanático susceptível de gerar opiniões totalmente a favor ou contra.

Sade transformou a sua experiência pessoal de ordem “psico-fisiológica” numa decisão e escolha éticas com valor universal. Esta ideia tem a sua concretização na experiência sexual de Sade e na sua vida sexual.

Sobre isso diz-nos a escritora: *De sa sexualité il a fait une éthique, cette éthique il l'a manifestée dans une oeuvre littéraire; c'est par ce*

*mouvement réfléchi de sa vie d'adulte que Sade a conquis sa véritable originalité*<sup>87</sup>.

É possível aliar a este aspecto da experiência sexual pessoal de Sade, sempre em contraste e oposição às normas sociais do seu tempo, o drama da crise familiar da aristocracia no séc. XVIII. Esta última é constituída pela perda de poder económico e político e por uma nostalgia do antigo poder soberano em todas as suas dimensões, nomeadamente a de soberania erótica. Julgando-se ainda dotado de todos os poderes, Sade revela na sua experiência como o lugar do soberano feudal e dos seus privilégios é, agora, na sociedade emergente da crise da aristocracia, o lugar do crime e como tal julgado pela própria sociedade, também em função de uma moral que não é já a moral do aristocrata. A autora de *O Segundo Sexo* mostra como esta diferença entre o lugar do soberano feudal e do seu gozo e as condições que o mundo social assegura agora para a sua reprodução e conservação, na ordem familiar, estão em mútua derrapagem, quando nos diz, a dada altura do seu ensaio, (...) *et Sade comprend une fois plus qu'il ne peut faire de ce monde trop réel son théâtre*<sup>88</sup>.

O mundo adequado aos desejos de Sade é já um mundo volvido ou, então, é um mundo imaginário, contra-fáctico no sentido forte do termo, porque no novo mundo histórico-burguês aquela posição soberana já não é aceite.

Mas a aplicação da noção de soberania ao caso de Sade ainda representa, se a quisermos entender, a posição de uma liberdade do possível frente a qualquer redução.

Para compreender o Marquês é preciso ver como o “sadismo” é, com propriedade, o desejo do senhor revelado para um mundo que o reprova e nesse mundo, não obstante, insistentemente insinuado. O gozo do velho soberano serve para identificar o que é insuportável para o formalismo burguês do amor-paixão e para a identificação projectiva. O desejo do antigo senhor, censurado e recriminado, tende à auto-censura e a nascer de novo do seu sujeito como o mau desejo, o mau desejo de um mau sujeito. Neste aspecto, há algumas semelhanças entre a visão do século XIX do sadismo como “perversão” e a má consciência e auto-censura moral com que o mundo burguês pretende ferir a energia felina da transgressão do soberano sádico<sup>89</sup>. Mas Sade pode ter representado apenas uma cura contra o odôr melancólico do “século das paixões”.

<sup>87</sup> S. de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade?*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>88</sup> Idem, *Ibidem*, p. 23.

<sup>89</sup> Contudo, como bem viu M. Blanchot, contra a arrogância e repressão de um mundo excessivamente convencional, Sade continua a responder com a sua soberania de sujeito livre, à semelhança do modelo do sábio estóico: *Pour Sade, l'homme souverain est inaccessible au mal, parce que personne ne peut lui faire de mal; il est l'homme de toutes les passions, et ses passions se plaisent à tout* (M. Blanchot, *Sade et Restif de la Bretonne*, *op. cit.*, p. 30).

Daqui podemos concluir, seguindo em parte o raciocínio de S. de Beauvoir, que o sadismo é esta concentração da consciência na execução de paixões cujo desejo foi previamente censurado, nisso encontrando o seu gozo muito particular.

Para isso é essencial que, nas suas descrições exaltadas, o libertino vá até ao mais extremo possível na realização da carne. Apenas na medida em que todas as possibilidades de realização da carne estiverem evidenciadas se pode entrever o imperativo sádico que é, logicamente falando, o mandamento da *realização do possível*, mas de *todo o possível*. Não se trata apenas de realizar desejos que são comuns aos outros, mas de ir até ao fim nas possibilidades da carne e esse fim coincide, em certos casos, com a morte.

É por isso que um dos traços que repetidamente S. de Beauvoir assinala na personalidade e na obra de Sade é o seu carácter “extremo”<sup>90</sup>.

Vemos, por outro lado, e graças a uma interpretação assegurada pelo significado que tem na obra de G. Bataille o conceito de objecto erótico, como a carne de que parte a experiência libertina é constituída pela dupla face do imaginário e do simbólico. Assim, ela não é nunca redutível inteiramente a um objecto útil, pois nela cintila uma força expressiva que deriva inteiramente do gozo imaginário do próprio libertino e que não encontra a sua justificação nas propriedades empíricas de “coisa” a que seríamos tentados a reduzi-la segundo as crenças da ciência.

Uma das razões que se prendem com a condenação do regime do terror por Sade, depois da Revolução Francesa, pode ter residido no facto de o terror organizado ser, no fundo, a negação do “mal demoníaco”, que é o próprio do Marquês. O terror anónimo não é “sádico” porque, afinal, ele se furta à experiência da singularidade e à cruz inalienável do imaginário e do simbólico na experiência singular da carne e da exposição subjectiva à manipulação dos possíveis.

O essencial, no caso da imaginação libertina, é a experimentação mais extrema, mas também mais rigorosa e obcecada, do possível, a partir da individualidade da experiência da carne, aspecto que em *O Erotismo* de G. Bataille ficou devidamente assinalado, pela relação que aí se evidencia entre a individuação como dinamismo da “experiência interior” e a separação ontológica.

A individualidade torna-se, assim, no meio próprio da libertinagem tal como acontecia, mas de outro ponto de vista, para a *virtude* familiar segundo a codificação do amor conjugal e da co-individuação dos amantes.

---

<sup>90</sup> Idem, *Ibidem*, p. 24.

Mas sendo a individuação pela carne este limite híbrido, ela permite dividir as águas, separar o que da forma do erotismo, que o libertino afogueia, pode ser assimilado na modalidade da paixão amorosa e o que, aqui, não pode já ser salvo.

Aquilo de que se trata é da conversão em *regularidade moral* do que nas formas extremas da encenação erótica de Sade, no seu carácter radical mas verdadeiro, nos surge como o conjunto das possibilidades não actualizáveis ou *ainda-não* actualizáveis nos tipos socialmente esperados das emoções e calmas inquietações do amor-paixão.

A experiência pessoal de Sade é experiência “extrema” do possível porque é erotismo, ou seja, porque ela não é descrita independentemente do que acontece a uma consciência individual, na medida dessa mesma individualidade desperta pela cruz do imaginário e do simbólico, na carne, e nunca independentemente dela, como “experiência interior”, na acepção certa de G. Bataille<sup>91</sup>.

No que a tipologia psiquiátrica definiu, com grande infelicidade e desajuste como o “perverso” sádico<sup>92</sup>, por um lado, e o “chefe de família”, por outro, vemos enfrentar-se o mesmo desafio: definir para si condições irrepetíveis da experiência de si da carne ou da paixão. Num caso essa experiência ocorre mediante a prática perigosa da transgressão, enquanto no outro caso ela se desenrola nas formas autorizadas da vida emocional e sentimental.

A dada altura na sua interpretação S. de Beauvoir escreve que o Marquês fez do erotismo “o sentido e a expressão de toda a sua existência”. Mas para entendermos melhor o que a escritora pretendeu dizer não podemos ficar ao pé da letra deste enunciado que diz muito pouco na sua banalidade. A “chave do seu erotismo”, continua a intérprete, reside numa aliança de um tipo muito peculiar que faz do sadismo muito mais do que “algolagnia”, com que, entretanto, se identificou nas tipologias psiquiátricas. Trata-se de uma aliança entre a tal propensão para coisas extremas, os “apetites sexuais ardentes” com um “isolismo” afectivo radical<sup>93</sup>. Deste último aspecto da atitude do escritor se aproxima ainda o carácter “cerebral” e “forte” das suas descrições, para além disso justificar, ainda, o recurso às digressões filosóficas nas suas obras.

A atitude fria e distante e ao mesmo tempo envolvida separa a visão sádica do erotismo da visão romântica, que é envolvimento, “perda de si mesmo” e entrega sentimental.

---

<sup>91</sup> G. Bataille, *L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 35-38.

<sup>92</sup> R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, (1902), München, 1997.

<sup>93</sup> S. de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade?*, *op. cit.*, p. 32.

Esta particularidade da frieza e de uma extrema contenção nos movimentos, da quase apatia requerida pela exigência de precisão imaginativa para poder reter da cena aquilo que nela se identificou projectivamente com a fonte do gozo, revelam em Sade um “autismo”, pois ele nunca chega a realizar a “presença do outro” em si, mas concretiza apenas aquilo que do outro lhe chega como ensejo do gozo soberano ou do seu traço mnésico imaginário.

O *autismo* seria o aspecto psicológico da posição soberana por excelência de que parte o sádico.

A atitude de distanciação para com os outros é uma “compensação” segundo a escritora. Serve para equilibrar “a separação por meio de uma tirania reflectida”<sup>94</sup>.

Para nós, ela representa a libertação dos limites impostos ao gozo pelo amor-paixão.

A “tirania reflectida” é, deste ponto de vista, uma categoria para enquadrar uma biografia, um caso, um exemplar determinado, que não pode ser generalizado a toda a espécie humana. Ainda em torno desta categoria fundamental é possível ver como Sade representa uma posição muito diferente da de Sacher Masoch: *Ce qui le caractérise singulièrement, c’est la tension d’une volonté qui s’applique à réaliser la chair sans se perdre en elle*<sup>95</sup>.

Este “realizar a carne sem se perder nela” representa, na realidade, a fórmula subjectiva da individuação sádica. Mas, no caso da experiência libertina vemos como o “realizar a carne sem se perder nela” significa abertura ao que pela carne nos pode levar até ao cabo de si, mantendo-se, o si mesmo, na firmeza de uma observação implacável.

Esta observação de si, como observação de um observador, denota um imperativo, que é, na sua extrema exigência e excesso, um imperativo impossível: *não te deixes limitar pelas ternas condensações das tuas possibilidades presentes no amor-paixão!*

Pela literatura, Donatien-Alphonse-François encenou as condições de efectivação do indivíduo livre sem dependências morais, sociais ou políticas, em suma, as condições de realização de uma lúcida e imperturbável consciência de todas as possibilidades da carne. A relação entre consciência e livre movimento das pulsões, que atravessa a carne e que se observa observando-se o sujeito a si mesmo, é a relação que define a individualidade psico-física do homem, segundo Sade.

---

<sup>94</sup> Idem, *Ibidem*, p. 33. Só na medida em que a “tirania reflectida” da consciência sádica se metamorfoseia em forma literária é possível compreender o alcance do que S. de Beauvoir diz quando afirma: “Ce n’est pas par le meurtre que s’accompli l’érotisme de Sade: c’est par la littérature” (Idem, *Ibidem*, p. 45).

<sup>95</sup> Idem, *Ibidem*, p. 39.

Para além disto, a obra do Marquês pode ser concebida como o permanente refazer da fronteira entre a singularidade a que se chamará “perversa” e a singularidade virtuosa. Ambas se equacionam pela conquista do saber de si e envolvem um grau determinado de experimentação e de resolução dos enigmas da vida. Uma, porém, marca-se a ela mesma com o selo do socialmente inaceitável embora, com isso, assegure à outra a possibilidade de se reproduzir mediante o poder simbólico.

Que conexão emocional pode levar da proibidade do espaço da intimidade ao que, por contraste, se terá de definir como domínio da “perversão”? Aparentemente nada e, contudo, sabemos que estas duas esferas participam de uma mesma origem e de uma experiência dotada de uma plasticidade capaz de assegurar, entre ambas, uma translação regular, embora sempre codificada pela comunicação em sociedade. A família moderna não pode observar-se como um domínio cuja característica central reside em certas propriedades da vida emocional dos seus membros sem se diferenciar de outras formas emocionais. É por esta razão que a família moderna tem uma grande necessidade de se demarcar da perversidade e de se alarmar perante a sua eventualidade.

A perversão é, para a forma moderna da família, a seu baliza interna, porque o que esta última considerou canónico foi uma certa regularidade da vida emocional inicialmente desperta pela paixão amorosa. Faltava-lhe designar, todavia, aquilo que da paixão se vai deixar reproduzir mediante a ordem simbólica, o que implicará exercícios de redução.

Com base nesta divisória e na redução que a torna possível, a disciplina da vida emocional representa-se a si e ao seu “perverso”. Ela é bifacial. No que diz respeito ao seu limite interno ela guia-se por uma disposição para o alarme frente ao que ela não pode marcar com as características do que G. Bataille chamou “regularidades morais” e que exclui do seu terreno mediante uma semântica da interdição moral.

A noção de perversidade serviu historicamente para determinar este meio ambiente emocional da família, simultaneamente como o seu “exterior”. Como se trata de um meio com características impossíveis de definir sem o recurso à semântica da interdição moral, trata-se de um meio em constante processo de recomposição e muito permeável às determinações históricas e às variações semânticas.

Mas, por outro lado, se observamos directamente o meio do que se chama “perversidade”, ele é o que se constitui como um meio maleável na medida em que coincide, em grande parte, com a experiência do corpo próprio no erotismo. Ele representa a relação entre corpo próprio e experiência emocional dos outros. Disto mesmo Sade e G. Bataille nos dão um testemunho clarividente na ideia de carne.

O meio ambiente da família moderna codificada na forma do amor como paixão representa o lado fluído das possibilidades de realização erótica da carne, mas que, como tal, é inacessível e impraticável. Sade representou muito bem a função de apresentar na forma das inúmeras possibilidades eróticas da carne, ou na vertigem do erotismo, a impossibilidade de uma norma definitiva da paixão amorosa. Esta última não pode deixar de ter a sua sede nas “regularidades morais”, na sociedade e nas formas canonizadas da comunicação sobre o amor.

Ela funda-se na identificação projectiva que, como vimos, é um mecanismo imerso na co-indivuação, assegurando a simplicidade interna da co-referência imaginária dos amantes. Aí reduz a multiplicidade e as possibilidades de realização de si segundo o núcleo simples, recursivo e expressivo daquilo que os co-identifica. A identificação projectiva do amor-paixão tem um efeito condensador, redutor, das possibilidades de realização da individualidade do sujeito, encadeando-as em redor de elementos catalíticos determinados e re-identificáveis. A individuação segundo a identificação projectiva no amor-paixão é, no essencial, o contrário da individuação sadeana.

Mas é também através desta polimorfia do erotismo que se percebe como a fronteira que divide o “perverso” e o seu outro é um limite em permanente reconfiguração. Disto fazemos a prova nas recentes transformações da família contemporânea e do seu código, transfigurações que concluem traços essenciais da passagem historicamente assinalável da família fundada no estrato social de pertença, da família em continuidade com o mundo público, até à diferenciação da intimidade, apoiada quase exclusivamente nas formas aceites da emoção e da afectividade, e implicando, por conseguinte, a demarcação entre a afectividade libertina e o amor-paixão.

Reduzidas ao código da paixão amorosa, as condições do par conjugal da sociedade moderna estão também referidas a um alarme. O alarme dos “modernos” frente à perversidade, que justificou a emergência das tipologias psiquiátricas, resulta da percepção da enorme porosidade da libertinagem e da experiência da descoberta da paixão.

Trata-se de um alarme contra a remoção das condensações psíquicas da identificação projectiva na relação com outrem.

Neste solo movediço não é viável, já, a não ser justamente na forma do alarme ou do escândalo, o estabelecimento de barreiras definitivas entre o que define, por um lado, o uso libertino da carne e o que, por outro lado, caracteriza o amor-paixão.

## V. *Observações finais*

Nas diferentes orientações das semânticas que se cruzam em redor dos temas da família moderna não encontramos qualquer resposta no sentido de uma eliminação da labilidade da fronteira do erotismo libertino e do amor-paixão. Tendências terminológicas como as que se reflectem na formação do conceito de perversidade, que podem ser suspeitas de funcionar nesse sentido, operam, afinal, no mesmo solo deslizante que se queria superar.

A compreensível falta de clareza neste domínio reflecte o facto de a individualidade sadecana não se poder banir do erotismo de que também se alimenta o amor-paixão. A individuação multilinear sadecana mantém-se como figura limite do lar burguês, sendo insubstituível nessa função. Num caso como no outro a individuação está referida às diversas fontes contingentes da paixão ou da experimentação da carne.

Daqui concluir-se-ia que entre a forma da individuação multilinear, exemplificada pelo erotismo libertino, e a individuação expressiva, requerida pela aliança entre a identificação projectiva do amor-paixão e as normas de institucionalização do lar, há conexões, passagens.

As narrações sobre si, a autobiografia, revelam um aspecto importante desta afinidade forçada. Elas mostram como a individuação moderna do sujeito, em virtude da sua subordinação à afectividade e às paixões, se desenvolve num tipo particular de auto-observação que supõe a referência à contingência e ao não expectável.

O conceito de *acontecimento* exprime esta abertura e condicionamento do *si* relativamente ao que é tido por fonte da afecção, que não é dominável a não ser pela observação e, por isso, é retrospecto.

O acontecimento mantém, numa das suas facetas, a abertura ao não planeado, ao que é necessário dar nome porque não vem já nomeado, o que dele faz um conceito da multilinearidade.

A observação de *si* na modalidade do acontecimento diz-nos o essencial sobre a porosidade relativa do erotismo libertino e da vida do lar na produção da individualidade do sujeito.

O sujeito individuado moderno que tem na auto-representação do *si* a forma mais genuína de representação da sua verdade depende do risco da sua própria observação. Nada garante o que se diz sobre *si* mesmo.

Na medida em que é observação sobre a história de *si* ela constrói-se, desde o início, na ausência de garantias. A sua formação é, num certo sentido, incerta, não regulada.

As selecções sequenciais que encadeiam o acontecimento com outros acontecimentos formam a prosa do sujeito, dando-lhe densidade e atribuindo-lhe uma verdade. Elas orientam o acontecimento por essa



suposta verdade do sujeito e facilmente servem as finalidades dos elementos expressivos da individuação, ao ligarem o indivíduo às fontes da universalidade simbólica.

Por outra razão ainda nos importa reter a noção de acontecimento. Nas formas modernas e contemporâneas, a família, como domínio da intimidade, não rege a sua notação temporal pela referência a uma única finalidade e pode mesmo questionar-se o sentido do uso de fins a respeito da unidade familiar. No essencial, a família moderna não está teleologicamente orientada. Em virtude da referência estrutural à contingência, ela depende de um conjunto de circunstâncias apropriadas para se constituir, reproduzir ou terminar. A forma do seu programa não é, por conseguinte, a da teleologia mas a da condicionalidade. A referência aos acontecimentos é, pois, também, estrutural.

A notação temporal da família moderna organiza-se em redor de acontecimentos (paixões improváveis, nascimentos, crises e mortes) que, como quaisquer acontecimentos, não estão garantidos nem exprimem qualquer essência. Pode ainda fazer-se a analogia entre a importância do acontecimento para o tempo da família e o interesse do episódio na narração libertina, dando a ver como nos dois casos estamos perante formas de resolver a contingência em modulações elas mesmas contingentes.

Por outro lado, a referência ao acontecimento aproxima o tempo auto-biográfico do tempo familiar e a sequencialidade dos acontecimentos assegura um molde adequado para a interpenetração do tempo pessoal autobiográfico e do tempo familiar num nexos narrativo.

Pela referência estrutural ao acontecimento, a família moderna constitui-se ao mesmo tempo como desafio da contingência e expressão da contingência. Ela não se dissocia desta dupla face. Mas por seu meio se dão e reproduzem nexos causais formados exclusivamente pela condicionalidade e não pela teleologia. É isto que justifica um relativo abandono da ideia de um *fim* ou de *fins* da família no caso da família moderna.