

Revista Filosófica de Coimbra

vol.17 | n.º34 | 2008

José Reis
Manuel Moreira da Silva
Helder Gomes
Filipe P. S. M. Menezes
Edmundo Balsemão
Maria João Silveirinha
Luís António Umbelino
Cláudio Alexandre S. Carvalho
Armindo dos Santos
Ana Isabel Boura
Regina Queiroz
Dulce Morgado Neves

AMOR, FAMÍLIA E GÉNERO EM *DE L'AMOUR* DE DESTUTT DE TRACY

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO

(Instituto de Estudos Filosóficos – Faculdade de Letras – Universidade de Coimbra)

1.

Encetamos o presente trabalho com um objectivo: tentar demonstrar que no contexto da *Idéologie* e, nomeadamente, nos trabalhos de Destutt de Tracy (1754-1836), é possível encontrar estimulantes elementos de um discurso sobre o amor, a família e o género que, procurando cumprir o melhor das luzes, chamam renovadamente a pensar.

Evocar a teoria tracyana do amor, no entanto, poderia provocar, desde logo no leitor dos *Eléments d'idéologie*, variadas perplexidades. De facto, nesta obra maior de Destutt de Tracy, obra onde seria legítimo procurar palavras derradeiras sobre os pontos essenciais da sua doutrina, é em vão que se procura, sob o título “De l’amour” – título do segundo capítulo da segunda parte do *Traité de la volonté et de ses effets*, quinto volume dos *Éléments* –, teses relevantes. Com efeito, não contém esse momento do texto mais do que algumas linhas, súbita e insolitamente interrompidas, a meio de uma frase, por longas reticências (Destutt de Tracy, 1977, p. 572). A opção pela inclusão de um capítulo incompleto em obra de tão grande fôlego surpreende, tanto mais tratando-se de um texto compendial que se oferece como referência “para uso das escolas centrais da República Francesa”. É certo que uma leitura atenta das linhas iniciais do referido capítulo fragmentário não permite iludir o desenho programático de uma meditação em processo (Cf. Destutt de Tracy, 1977, p. 568¹); mas a incompletude do texto não permite concluir muito mais. Dir-

¹ «N’ en faisons ni un dieu, ni un diable. L’un appartient à la raison naissante, l’autre à la raison égarée. Ne voyons dans l’amour que ce qu’il est, la plus précieuse de nos affections; et évitons en en parlant toute licence, toute fadeur, toute humeur pédantesque, tout enthousiasme». (Cf. Destutt de Tracy, 2006, pp. 53-54).

-se-ia, eventualmente, que as forças abandonaram o seu autor a meio de um caminho promissor, que merecia ainda assim ser, pelo menos, indicado. A verdade, no entanto, é bem outra. Efectivamente, Destutt de Tracy escreveu sobre o amor e completou o seu capítulo. Apenas decidiu não o publicar no seu país e na sua língua. Três anos depois de ser publicado em França, em 1819, os *Éléments* são publicados numa tradução italiana; e nesta autorizou Tracy a inclusão integral do capítulo dedicado ao amor.

Stendhal, discípulo assumido e admirador do ideólogo, ao escrever o seu *De l'amour*, acusará a leitura do texto tracyano, mais afirmando ter sido por ele profundamente influenciado. Numa nota ao capítulo LVIII do seu livro, escreve: “O autor leu um capítulo intitulado ‘Dell’Amore’ na tradução italiana da ideologia do Sr. de Tracy. O leitor encontrará nesse capítulo ideias de um alcance filosófico bem maior do que tudo o que encontra aqui.” (Stendhal, 1959; cit. in Goetz, 1989, p. 3). O testemunho de Stendhal é importante, pois foi já demonstrado (Jolly, 2006, p. 42) que conheceu não apenas a tradução italiana, mas também a versão francesa. Mas por que razão não publicou o ideólogo o seu texto na sua língua? Numa missiva enviada ao presidente americano Thomas Jefferson, datada de 1821 – e que teria acompanhado uma cópia dos elementos – encontrou o investigador francês Gilbert Chinard indicações sobre o enigma do que se julgou ser um obra inacabada. Tracy confia aí ao amigo ilustre que terminou o seu “De l’amour”, mas que uma “espécie de timidez” o impediu de publicar em França. Não sentindo, no entanto, o mesmo “embaraço na distância”, esclarece ter assentido finalmente a publicar as suas reflexões sobre o amor numa tradução italiana (Goetz, 1989, p.4). Imediatamente Chinard procurará o manuscrito dessa tradução italiana. Encontra-o, bem como um texto pouco conhecido de Sarah Newton – enteada do filósofo e uma das suas leitoras – onde o *De l'amour* é extensamente analisado em língua francesa (Goetz, 1989, p. 4; Jolly, 2006, p. 44). O *De l'amour* de Tracy poderá ser finalmente publicado na sua língua original. Sê-lo-á, pela primeira vez, em 1926.

Mas tal versão não é mais do que a tradução de uma tradução. O original francês, garante último do rigor textual, continuará a julgar-se definitivamente perdido. E assim será até ao ano de 2003, ano em que um outro investigador, Claude Jolly, trabalhando numa edição da correspondência de Destutt de Tracy, solicita ao *Archivo General* da Argentina o acesso a reproduções das cartas endereçadas por Tracy ao então Presidente da República Bernardino Rivadavia. Entre os documentos enviados, encontra, surpreendido, o investigador “uma cópia do texto *De l'amour*, na sua versão original em língua francesa, enviada no seu tempo por Tracy ao seu correspondente argentino.” (Jolly, 2006,

pp. 9-10). Quase dois séculos depois de ter sido escrito, em 2006, o *De l'amour* é finalmente publicado na sua versão original. Pela primeira vez poderá ser, efectivamente, trabalhado. Mais, pela primeira vez poderá ser compreendida a verdadeira razão pela qual o seu autor não o quis publicar, aquando da sua conclusão, no seu país e na sua língua: o seu “carácter explosivo” (Destutt de Tracy, 2006, p. 32) – que a tradução italiana censurou, trancou e traiu (Cf. Jolly, 2006, pp. 35 e ss.), e a tradução francesa de 1926, na ignorância do original, não tinha meio de corrigir.

Procuremos, pois, o que pode *explodir* nesse texto. E procuremo-lo ao longo da dupla subversão das codificações tradicionais sobre o amor que o autor nos propõe nesta obra: por um lado, através de uma revisão dos papéis sociais fixados pela identidade de género à luz do que nos mostra a “nossa natureza”; por outro, através de uma tentativa de reconfiguração do modelo da conjugalidade no sentido de a reeditar como espaço individualizador do amor.

2.

Fiel a muitas das ideias da década revolucionária, a *Idéologie* de Destutt de Tracy não poderia deixar de fazer sua uma ideia secularizada de felicidade assumida como fim, não apenas da existência individual mas do próprio governo e do estado. A procura da *maior felicidade para o maior número* deve permanecer um princípio válido, ao qual continuará a corresponder o compromisso de fundar uma sociedade capaz de ajustar as suas convenções fundadoras à natureza do homem. Apenas uma sociedade assim, organizada no respeito pela própria natureza humana, poderá compreender de que modo o surgimento da felicidade é reclamado pela própria liberdade de cada cidadão (Destutt de Tracy, 2006, p 88; Cf. Gusdorf, 1978, p. 258). O *amor*, com toda a evidência, não pode ser afastado de tal processo, devendo, forçosamente, ser colocado na base do projecto social exigido pelos novos tempos. Mais: não poderá continuar a ser ignorado como chave para pensar o *cidadão* na sua humanidade, na sua individualidade e na sua dimensão social e política.

Começamos a compreender a posição de Tracy se atentarmos no modo como o ideólogo trata a questão da “origem” da sociedade. Esta resume já o “nosso estado natural”, na medida em que define o homem o facto de não poder existir isolado (Destutt de Tracy, 1977, p. 140-141). Neste sentido, deve compreender-se que o nosso único estado de natureza é um puro e simples sistema de trocas que depende e deriva das nossas disposições mais naturais, como sejam a de *simpatizar* (Destutt de Tracy,

1977, p. 141; 578), ou partilhar impressões, afecções e sentimentos. Desse estado *natural de sociedade*, e uma vez fortalecido o comércio natural entre todos, deriva o estabelecimento entre os seres humanos de todas as “relações sociais e morais” (Destutt de Tracy, 1977, p. 142), bem como de todo um conjunto de normas e convenções que regulam a vida em comunidade. Estas são aperfeiçoadas à medida que a repetição das trocas vai aumentando; e assim também o que dos outros afecta ou é sentido e visto por cada um contribui para aumentar o discernimento sobre a utilidade de tais permutas. Eis que surgem, então, novas razões “para que as aproximações, primeiro fortuitas, se tornem duráveis e permanentes entre nós”. Do mesmo modo se explica ainda como surge a ocasião de aperfeiçoar “essa admirável e sábia invenção” (Destutt de Tracy, 1977, p. 142) que é a linguagem. Esta, segundo Tracy, tem também a sua origem nas nossas disposições mais originárias: aquelas que, num hipotético estado de natureza, não fazem do homem apenas lobo para o homem, mas antes e fundamentalmente, homem para o homem. Se assim não fosse, concluirá Tracy, jamais se teriam encontrado o motivo e a circunstância de “transformar os signos necessários da linguagem natural em signos artificiais e intencionais” (Goetz, 1989, p.7) capazes de, finalmente, “reunir (...) os homens selvagens” e construir-lhes um sistema político, jurídico e social (Cf. Goetz, 1989, p. 7, n. 23). Ora, precisamente, aquilo que primitivamente prepara a vocação do outro, segundo Tracy, não pode ser estranho – como demonstrou R.Goetz – à “necessidade de amor” (Cf. Goetz, 1989, pp. 6-7).

Semelhantes considerações não são meramente teóricas; outrossim, o escopo da meditação tracyana é político e norteado pelo desígnio de uma necessária “regeneração completa” da sociedade. Tal desiderato não pode ser alcançado senão orientado pela conformidade “aos anseios da natureza humana”, que de modo algum devem ser deturpados. Se o amor o tem sido, então não será possível regenerar a sociedade sem salvar, pelo método apropriado, o *amor* enquanto “obra-prima do nosso ser” (Destutt de Tracy, 2006, p. 56). Tarefa, sem dúvida espinhosa, pois, até agora, constata Destutt de Tracy, o caminho proposto pela sociedade e pelos costumes está longe de poder fazer “o elogio das nossas instituições” (Destutt de Tracy, 2006, p 77). Uma redefinição rigorosa do *amor* – uma redefinição “ideológica” – é, pois, exigida: uma redefinição que se afaste dos equívocos impostos por todas as autoridades – sejam essas autoridades a religião, o rei, os poderes políticos, ou os pais – que moldaram as regras e costumes ao ponto de fazerem esquecer aquilo sobre o que regulamentam; uma redefinição que seja capaz de reencontrar a verdade do amor “escutando a nossa natureza” e desvendando os “mistérios da

nossa organização”. Eis a base sobre a qual refundar os discursos e codificações que revigorarão a própria organização social.

Destutt de Tracy cunha filosoficamente o termo *Idéologie* ao debater a pertinência de manter o uso do termo “metafísica” no âmbito da nascente *ciência do homem*. O termo encontra-se ferido de uma carga de significados que dificulta a restauração do seu sentido como ciência dos primeiros princípios do pensamento. Condillac prefere o termo “psicologia”. Bonnet não se opõe. Garat sugerirá “análise do entendimento”. Tracy, por seu turno, vê nesse termo “psicologia” resquícios de concepções datadas. Proporá o termo “*Idéologie*” por lhe parecer poder resumir o sentido de uma investigação rigorosa e preocupada não já com a especulação em torno das causas obscuras dos fenómenos humanos, mas com a observação dos seus efeitos e consequências práticas (Destutt de Tracy, 1992, pp. 70-71). Aplicada ao estudo das *faculdades*, a inspiração ideológica segue o ar do tempo: o seu propósito será o de contribuir para a redução das questões mais obscuras e para a demonstração de que a procura dos fundamentos se deve tornar investigação da origem natural das ideias, ou seja, dos mecanismos do pensamento.

Assim entendida, a *Idéologie* tem uma história que a esclarece; esta pode fazer-se remontar ao projecto baconiano de divisão da psicologia e respectivo horizonte metodológico, associar-se ao fascínio pelo gesto newtoniano de investigação, cuja proposta de unificação da multiplicidade dos fenómenos numa lei ou princípio explicativo tendencialmente universal deve estender-se às “ciência do homem”, e entrecruzar-se com a inspiração epistemológica revolucionária que remonta a Locke e tem em França por pioneiro Condillac (com a afirmação do primado da sensação, a recusa do inatismo das ideias e a defesa da necessidade de deduzir todo o *espaço mental humano a partir dos dados do conhecimento sensível*). Os *Idéologues* escreverão mais um capítulo nesta tradição de pensamento e procurarão trilhar as mesmas exigências de clareza, os mesmos pressupostos de investigação, o mesmo horizonte temático cujo desígnio é o tratamento empírico da génese das ideias e das condições de possibilidade objectivas do conhecimento. Assim sendo, quer invoquemos a *ideologia racional* de Destutt de Tracy, quer a *ideologia fisiologista* de Cabanis, deparamo-nos amiúde com a convicção de que todas as faces do homem podem ser conhecidas de forma exacta e segura, se não directamente, com certeza nos signos – linguísticos, ou fisiológicos – que as traduzem. É neste sentido que se compreende poder Tracy afirmar que “a filosofia deve sempre apoiar-se na fisiologia” (Destutt de Tracy, 1977, p. 577).

Tal significa, desde logo, que conhecer o ser humano é conhecê-lo no seu corpo; e conhecê-lo no seu corpo é reconhecer, que nele concorre uma dupla estrutura: por um lado, uma *vida orgânica* ou “interior”, por outro, uma *vida animal* ou “exterior”.

Esta estrutura foi bem esclarecida por Bichat, nas suas *Recherches physiologiques*. Aí, quando considera, por exemplo, os vários tipos de contractilidade muscular, o médico, cuja morte prematura os seus contemporâneos deplorarão, explica dependerem da entrada em acção da vontade ou das simpatias. De onde a possibilidade de demonstrar que a contractilidade se pode dividir em três tipos: a *contração orgânica insensível* inerente à fibra muscular; a *contração orgânica sensível* que se distingue da anterior por uma diferença de grau; a *contração animal ou voluntária*. Desta taxionomia retira Bichat a conclusão de que, ao nível da *vida animal*, a sensibilidade pode exercer-se sem que se siga a contractilidade, ao contrário da vida orgânica onde as duas são inseparáveis. Acrescenta, por isso, que “nessa espécie de contractilidade indiferentemente chamada *animal* ou *voluntária*, há circunstâncias muito diversas que somos advertidos a não confundir”, assim se trate do conjunto de circunstâncias que determinam a capacidade de “reação”, ou a capacidade de “acção” do *centro cerebral* (Cf. Maine de Biran, 1984, p. 99; ID, 1988, p. 405²).

Conhecedor destas subtis distinções, Tracy assumirá a tese subjacente de que em todos nós vigoram duas vidas: por um lado, uma vida orgânica ou interior onde vigoram as leis da reacção, as funções destinadas à conservação vital, e todas as funções que nos fazem coincidir com a sensibilidade vital; por outro, uma vida animal ou exterior, ou seja, todo um conjunto de funções – como o exercício da faculdade de se mover, de falar e de se reproduzir – que nos coloca em relação com o nosso meio, com os nossos semelhantes e com as partes do nosso corpo (Destutt de Tracy, 1977, p. 557). Daqui julgará Tracy forçoso reconhecer que, no ser humano, a acção desses dois modos de existência, embora passíveis de observação separada, estão intimamente ligados e reagem uns sobre os outros (Cf. Destutt de Tracy, 1977, p. 556). O mesmo se deve afirmar dos sentimentos, necessidades e interesses que derivam respectivamente de cada uma dessas ordens de funções (Cf. Destutt de Tracy, 1977, p. 561). Assim, o “sentimento de personalidade”, ou tendência para considerar que o nosso eu é tudo para nós, é uma consequência da “vida de conservação”; o “sentimento de simpatia”, ou “necessidade de simpatizar”, por seu turno, deriva da vida de relação e deve ser entendido – enquanto *tempera* a

² A descrição de Maine de Biran serve-nos aqui pela sua clareza: «1° Le centre unique, considéré comme *moteur*, peut recevoir, de la part des organes hors de sa dépendance directe, une impulsion provoquante qui détermine sa *réaction* alors *forcée* et pour ainsi dire *mécanique*; 2° l'*action* motrice peut aussi commencer directement de ce centre, ou n'être déterminée que par des impressions reçues ou nées dans son propre sein».

excessiva atenção a si próprio que é consequência da vida de conservação – como a “fonte imediata de todas as nossas paixões indulgentes” (Destutt de Tracy, 1977, p. 566). E de entre estas paixões, deve convir-se que a mais preciosa é o amor (Destutt de Tracy, 1977, p. 578). Assim, entendido de acordo com a natureza, o amor é “o resultado da necessidade de reprodução unida à da simpatia” (Destutt de Tracy, 2006, p. 68-69³), sendo que por *simpatia* entende Tracy essa “inclinação que nos leva a associar aos sentimentos dos nossos semelhantes e mesmo de toda a natureza (...) [e faz com que] o sentimento de amar nos seja agradável de expandir e de inspirar” (Destutt de Tracy, 1977, p. 564-565; mesma citação em Jolly, 2006, p. 20).

³ Não poderíamos deixar de identificar um limite: o peso do modelo fisiológico na consideração do corpo. Maine de Biran foi quem primeiro apontou esse limite, tanto em Tracy, como, desde logo, em Bichat. Sobre o *genial* Bichat dirá que se equivoca e confunde o que é diferente ao analisar essa vida que indistintamente apelida de “animal ou voluntária”. Dirá explicitamente: “J’observerais maintenant que Bichat semblaît être conduit, par la manière même dont il envisageait les phénomènes des deux vies, à scinder, pour ainsi dire, la classe unique de sensation *animale* en deux parties, dont l’une pouvait se rapporter encore à une vie organique ou intérieure; tandis que l’autre aurait eu tout son fondement dans la vie de relation ou de conscience». (Maine de Biran, 1988, p. 380, n.). Para Biran na vida animal apenas se verificam “movimentos forçados pelo apetite, pelas paixões ou por todas as exacerbações da sensibilidade”, excluindo-se portanto “qualquer sentimento de força”. Não são pois movimentos “voluntários” mas questão de uma potência cega que não entendemos, em derradeira análise, como *nossa*. A contracção *voluntária* é algo de diferente devendo concluir-se que “as suas condições próprias” não admitem “um mesmo modo de explicação fisiológica”. Um movimento pelo qual o *eu se sabe* no seu próprio exercício como causa, partilha certamente condições orgânicas com um movimento automático; mas devemos entender que tal movimento voluntário não se reduz ao corpo que se sofre, mas nasce sobre um corpo que se torna próprio. A questão que importa formular é, então, uma: que corpo ou corpos são os do *amor*?

Excessivamente preso à sua divisão sistemática das duas vidas e incapaz de ponderar a especificidade do movimento voluntário, Bichat faz entrar a força da vontade, e as faculdades que lhe estão subordinadas na vida animal, acabando por “fraccionar, por assim dizer, a unidade do *querer e do eu*, disseminando-os nos órgãos” vitais. Tracy prolonga este erro ao supor o *eu* e as faculdades já constituídos numa *sensação afectiva*. Neste ponto, mais não fará do que renovar o equívoco de Bichat sobre a hipótese que já era a de Condillac: «Voilà donc la doctrine de Condillac bien étayée pour la seconde fois. Toutes nos facultés sont originaires de la sensation ou mieux ne sont que la sensation, et préexistent même à toute expérience réfléchie, se confondent avec les impressions de l’instinct qui renferment déjà jugement et volonté.» (Cf. Maine de Biran, 1996, p. 272; 325). A consciência de si poderia surgir, assim, de uma afecção, de uma esfera vazia de actividade e de relação. Para Biran, o problema de fundo – ao qual não é estranho o equívoco na identificação da vontade (ignorada na sua base real e confundida com o

3.

Tracy sabe bem a que ponto a ignorância da natureza humana pode conduzir a todos os erros de uma ordem económica, moral e política fundada sobre bases falsas. Entende igualmente que a primeira consequência desse desconhecimento será sempre o modo como tal ordem violenta os cidadãos e os força a fazer coincidir o que “querem” com o que a lei “impõe”. E nesse processo, a primeira vítima parece ser sempre o conjunto de “princípios da nossa natureza”. As consequências são funestas. Veja-se o exemplo, para o ideólogo paradigmático, do casamento, ou seja, do laço que, socialmente, deveria ampliar e facilitar a “natural” disposição ou tendência *amorosa* que aproxima homens e mulheres: deixado nas mãos de legisladores e moralistas ignaros e preconceituosos, ele é fortemente viciado no seu princípio e proclamado na sua mais confrangedora caricatura ao ser separado, precisamente, da sua base real: o amor. Generaliza-se, então, a bizzarria de não se procurar senão o amor, mas não se falar senão de casamento (Destutt de Tracy, 2006, p. 64). Para Tracy, tal estado de coisas é significativo: primeiro, por assinalar uma incompreensão do que a natureza ensina sobre o amor; depois, por permitir diagnosticar a consequente deturpação ruínosa da força de união, liberdade e felicidade que o amor alberga; finalmente, por permitir compreender que o silenciamento de tal força e a sua substituição por regras e convenções, fruto de uma *menoridade culposa*, ao serem resumidas num equívoco e oco ideário de casamento, falseiam o que deveria ser um espaço auxiliador das uniões felizes e livres – ou seja, motivadas *naturalmente* apenas pelo *amor*.

Esta não é uma situação nova. Não faltam ao longo da História, segundo o ideólogo, “ideias loucas” e “leis absurdas e bárbaras” (Destutt de Tracy, 2006, p. 69) que sempre deturparam o laço fundador da *verdadeira unidade social*. Os Gregos, por exemplo, sublimaram quase supersticiosamente a virtude das mulheres ao ponto de as negligenciarem socialmente; sem a sua presença, divinizaram a amizade – que as mulheres supostamente seriam incapazes de sentir – e projectaram sobre esse sentimento o próprio amor, finalmente revelado como anti-físico, logo, de algum modo quimérico. Os Romanos ao passarem do mais grosseiro rigorismo dos costumes ao mais

desejo) – é aqui apenas um: de um modo ou de outro, tais perspectivas tornam difícil reconhecer rigorosamente o que deriva da *vitalidade* e o que deriva da *humanidade*, o que deriva dos ritmos de um corpo orgânico, que se conhece por generalização representativa, e o que se torna real num corpo disposto e disponível à vontade, num corpo *próprio* tanto mais conhecido quando mais *individualizado*. Este seria, no entanto, um outro caminho e esta não é a ocasião de o seguir.

licencioso, mantendo as mesmas leis austeras, também nada nos ensinam sobre o modo como a felicidade e o amor devem conduzir a organização da sociedade. Os medievais, igualmente, pouco nos ajudam, indecisos que permanecem entre um direito dito canónico que sanciona como pecado todos os costumes desviantes, e a projecção da felicidade nos delírios de um etéreo ideário cavaleiresco. Por excesso ou por defeito, tais modelos desconhecem o que a nossa natureza ensina sobre o amor, pois separam-no da felicidade e da liberdade, do natural exercício do corpo, da ligação erótica emancipada de indivíduo a indivíduo (Destutt de Tracy, 2006, p. 57); pior: ignoraram tais modelos que apenas *esse* amor, forjado na autenticidade do que pode o corpo, deveria fundar o casamento, enquanto efectivo espaço de intimidade fundador de uma sociedade livre e promotora da felicidade dos seus cidadãos.

É missão das *Luzes* inverter tal situação. E, no entanto, tudo parece estar ainda por fazer: o “amor – considera Tracy – é ainda quase necessariamente estranho ao casamento” (Destutt de Tracy, 2006, p. 64). Efectivamente, legisladores e moralistas, cegos para os segredos da organização do homem e, sobretudo, da mulher, ao tentá-lo, incapazes de compreender os jogos do desejo e os desígnios cegos dos prazeres, ignorantes da força da *simpatia* e das disposições de união ao outro, no momento de regular o casamento julgaram poder legislar sobre o amor. Mas mais não fizeram do que divagar na exacta medida da sua ignorância. De onde todo o conjunto de costumes e leis – civis e religiosas – que, em rigor, separaram o amor do casamento, por via das convenções mais ridículas e dos constrangimentos mais insólitos. Uma tarefa se torna, então, urgente: resgatar a mais “importante” e “louvável” das “nossas inclinações” (Destutt de Tracy, 2006, p. 106) de todo o conjunto de considerações, cálculos, rituais e compromissos que lhe são estranhos mas a mantêm refém.

Na fonte destes equívocos, permanece, segundo Tracy, a recorrente tentativa de apagar da definição do amor a sexualidade, enquanto “desejo tão veemente” (Destutt de Tracy, 2006, p. 55) ou forma poderosa de união vital. Não que o amor coincida com essa união; a ela é ainda necessário que se venha juntar uma “paixão, um sentimento, uma ligação” (Destutt de Tracy, 2006, p. 55) que poderíamos definir como a “amizade embelezada pelo prazer” (Destutt de Tracy, 2006, p. 55); mas por força da nossa organização, não pode do amor cortar-se o erotismo e a sexualidade que faz dele “o sentimento por excelência para o qual concorre toda nossa organização, que emprega todas as nossas faculdades, que satisfaz os nossos desejos, que reúne todos os nossos prazeres.” (Destutt de Tracy, 2006, p. 56). De entre as ruinosas convenções que envolvem o amor e o casamento, não poderia pois deixar de se destacar

como particularmente perversa e arbitrária a transformação da virgindade no “mais precioso dos tesouros”, a crença de que numa virgem se encontra qualquer “coisa de divino ou sagrado” (Destutt de Tracy, 2006, p. 56), ou a ideia de que a castidade é uma virtude e, das mulheres, mesmo a única virtude. Igualmente injustificados são todos os fanatismos ligados ao celibato, todos os anátemas de pureza ou impureza lançados aos mais naturais dos desígnios, todas as afirmações de que homens e mulheres não se podem “aproximar das coisas sagradas, quando gozam dos prazeres mais legítimos.” (Destutt de Tracy, 2006, p. 58). Nestes assuntos não se deverá seguir “nem um catecismo, nem um sermão, nem mesmo um código” (Destutt de Tracy, 2006, p. 69), se o respectivo desígnio for – como parece ter sido sempre – o de manter o amor que une homens e mulheres refém do “fanatismo sombrio e feroz de tantas religiões” (Destutt de Tracy, 2006, p. 58), da “magia transcendental” (Destutt de Tracy, 2006, p. 57) de tantas teologias, da “superstição” de qualquer “boa ordem” social (Destutt de Tracy, 2006, p. 82); outrossim, há que finalmente saber reconhecer e facilitar as paixões que podem conduzir à união feliz, a única sobre a qual se pode fundar uma nova sociedade apoiada numa legislação investida pelo critério libertador da natureza e orientada pela procura da felicidade.

4.

Os legisladores sempre seguiram como método para fazer respeitar a ligação conjugal o exagero da sua importância, a acumulação de ameaças, prescrições, proibições e punições. Julgaram que alguém poderia honestamente prometer amar alguém e, apenas por o ter afirmado, conseguisse – sem ter confirmado o seu amor – cumprir a sua promessa impossível. Ora, é precisamente o contrário que importa compreender: que o amor não nasce do compromisso social; o contrário que há a fazer: permitir que as paixões mais naturais se exerçam, que as relações se tornem fáceis, os compromissos desejados, os enlaces procurados (Destutt de Tracy, 2006, p. 73-74), pois apenas desse modo as uniões fundadoras da sociedade se podem fortalecer na proximidade da natureza. Porque é bem verdade que a força dos costumes e das leis “produz a ordem, mas nunca o bem-estar; a obediência, mas não a felicidade; ela pode fazer-me renunciar ao que amo, mas não fazer-me amar o que me é prescrito” (Destutt de Tracy, 2006, p. 74). O segredo da sociedade livre estará, então, em saber “obrigar” cada um a fazer o que ele próprio “quer” fazer.

Tal tarefa, Tracy não o ignora, será difícil para qualquer legislador, por ser obviamente impossível “operar directamente” sobre todos e cada um. Mas é sem dúvida possível que, de modo esclarecido, se tornem

“as circunstâncias favoráveis” (Destutt de Tracy, 2006, p. 76) pela alteração, emenda (Destutt de Tracy, 2006, p. 74), ou reforma dos costumes. É ao serviço dessa reforma necessária que Tracy deseja colocar as teses mais originais do *De l'amour*. Enunciemo-las com o destaque que merecem: a efectiva emancipação dos jovens de ambos os sexos em relação à tutela parental; a instauração do divórcio por mútuo acordo, ou seja, a incorporação nas leis e costumes do princípio de dissolubilidade do casamento; a necessidade de desencorajar ou impedir que se imiscuem no projecto de casamento quaisquer considerações estranhas ao amor, ou seja, responsáveis pelas uniões fundadas sobre o interesse (Destutt de Tracy, 2006, p. 75; 77).

Começemos por considerar este último ponto dos mecanismos sociais e legais de que se nutrem as uniões por interesse pois, como considera o autor, “favorece todos os outros”. Tais mecanismos, segundo Destutt de Tracy, emaranharam o casamento e a formação da família num rendilhado *demencial* (Destutt de Tracy, 2006, p. 79) de interesses, ambições, cálculos e vaidades; e estes, comprovadamente, apenas respondem aos objectivos de padres que querem dominar, autoridades políticas que querem acostumar à submissão, pais que querem ser obedecidos e fazer dos seus filhos instrumentos da sua cupidez, vaidade ou ambição – mantendo na menoridade, desde logo, as raparigas. A malha que assim se tece torna-se totalitária, forçando a maioria a ceder a uma união infeliz. Apenas alguns – os mais fortes de carácter, os mais autênticos, os mais apaixonados e capazes de escutar a sua própria natureza – conseguem pensar fora desses condicionamentos. Mas também estes são incapazes de lhes escapar completamente: pressionados pelo que um casamento de amor lhes pode fazer perder (social e economicamente), e sendo sempre fugaz a força de carácter que poderia justificar uma decisão por amor, optam muitas vezes por tomar decisões demasiado apressadas e repentinas (Cf. Destutt de Tracy, 2006, p. 78), assim acabando por contribuir para a miséria de uma sociedade incapaz de “tomar a natureza como guia”. A “democracia da razão esclarecida” deverá obstar tanto àquela cedência ruínosa, como a esta precipitação funesta; ou seja, o que é o mesmo, deve ser capaz, por um lado de favorecer as condições de uma união feliz, por outro, de remediar aquelas que se tornaram insuportáveis (Cf. Destutt de Tracy, 2006, p. 99-100).

Este último desiderato poderá alcançar-se, segundo o ideólogo, pelo “divórcio puro, simples e recíproco” (Destutt de Tracy, 2006, p. 102), ou por consentimento mútuo. Se se incorporar nos hábitos e costumes, as suas virtudes serão fundamentalmente três: primeiro, “torna quase impossível os casamentos por interesse, pois sabendo, antes de os contrair, que não são indissolúveis, não serão vistos como suficientemente seguros

para deles se fazer “objecto de especulação”; segundo, aprofunda a união entre esposos, pois sabendo que não estão unidos irremediavelmente, os sentimentos, se existirem, conservam “toda a frescura” e todo o valor “que lhes dá a liberdade”; finalmente, permite pôr fim aos tormentos de duas pessoas ligadas contra a sua vontade.

Eis um meio privilegiado para remediar casamentos infelizes. Resta saber como podem as instituições e a sociedade favorecer as uniões felizes, ou seja, como podem “arranjar as coisas de maneira a que os jovens não tenham quase nenhum motivo para não seguir os sentimentos do seu coração.” (Destutt de Tracy, 2006, p. 99) A solução do ideólogo francês resume o núcleo mais original e temerário do *De l’amour*: a mudança de costumes deve chegar ao ponto de permitir aos jovens rapazes e às jovens raparigas “ter a maior liberdade possível” para escolherem e nenhum motivo para se precipitarem.

Não é pouco o que deste modo se afirma. Tracy sabe-o bem: “sinto – escreve – que aqui vou levantar os maiores gritos, revoltar todos os preconceitos, e fazer-me acusar de libertinagem.” (Destutt de Tracy, 2006, p. 91) A verdade vale, no entanto, mais do que o costume supersticioso ou servil, e por isso se atreve o filósofo a propor um escândalo (mesmo para uma sociedade saída da revolução, ou sobretudo para uma sociedade saída da revolução, mas que parece afundar-se de novo, lentamente, na menoridade): que se aceite como normal e aconselhável que os jovens rapazes e as jovens raparigas se procurem livremente, se conheçam no tempo certo, se escolham mutuamente e se “experimentem reciprocamente” (Destutt de Tracy, 2006, p. 78). Mesmo em relação às propostas da década revolucionária, a proposta de Tracy é radical: não apenas os homens, mas também as mulheres, devem “gozar da mais completa liberdade” (Destutt de Tracy, 2006, p. 80), pois apenas nesse espaço de independência, os jovens dos “dois sexos” se podem encontrar autenticamente uns aos outros. Mas entenda-se bem esta escolha autenticamente amorosa: não se trata de propor – como diria Cabanis (cf. Cabanis, cit. in Jolly, 2006, p. 114) – qualquer fantasma teatral que se compraz de vãs representações etéreas, qualquer fria galanteria que se enche de si própria desnaturando por expressões rebuscadas os sentimentos mais genuínos, qualquer metafísica subtil que, nascida da fraqueza e da imaginação, encontra meio de tornar fastidiosos os interesses mais caros às almas verdadeiramente sensíveis. Outrossim trata-se de defender uma efectiva escolha e experimentação, que envolvem todas as dimensões do relacionamento humano, incluindo a sexual; apenas tal escolha experiente conduz ao casamento feliz, não o contrário. Tracy afirma-o com clareza numa passagem onde denuncia a hipocrisia que torna difícil falar do mais natural dos temas: “pronuncia-se sem escândalo

o nome de todos os crimes e não se pode designar senão com rodeios uma acção natural” (Destutt de Tracy, 2006, p. 92), como se apenas grandes livros com ar científico a pudessem nomear. Destutt de Tracy, 2006, p 81).

Pelo que fica dito, o carácter “explosivo” de um texto que a França, segundo o seu autor, não estaria preparada para ler, não se encerra sem uma derradeira provocação, já constatada por A. Denneys-Tunney: a unidade da natureza e da sociedade, segundo Tracy, será possível apenas se e quando, finalmente, se conseguir reconciliar “o afectivo e o legislativo, o sexual e o político, a emoção e a razão” (DENEYS-TUNNEY, 2004; Cf. Jolly, 2006, p. 81, n. 2; Cf. Destutt de Tracy, 2006, p 81).

BIBLIOGRAFIA

- BICHAT, XAVIER, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN, (1984) *Rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Oeuvres* t. VI, Paris, Vrin, 1981.
- MAINE DE BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Oeuvres*, t. III, Paris, Vrin. 1988.
- MAINE DE BIRAN, *Correspondance philosophique: 1766-1804*, in *Oeuvres*, t. XIII-2, Paris, Vrin, 1996.
- DENEYS-TUNNEY, ANNE, “La république des femmes dans *De l'amour* de Destutt de Tracy”, in *Dix-huitième Siècle*, n° 36 (2004).
- DESTUTT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser et autres textes*, Paris, Fayard. 1992.
- DESTUTT DE TRACY, *Eléments d'idéologie*, t. IV-V Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. 1977.
- DESTUTT DE TRACY, *De l'amour*, Paris, Vrin, 2006.
- GOETZ, ROSE, “Eros idéologue: l'amour dans la philosophie de Destutt de Tracy”, in *Revue philosophique*, n° 1 (1989), pp. 3-13.
- GUSDORF, GEORGE, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978.
- JOLLY, CLAUDE, “Introduction”, in DESTUTT de TRACY, *De l'amour*, Paris, Vrin, pp. 9-49, 2006.
- STENDHAL, *De l'amour*, Paris, Armand Colin, 1959.