



Cláudio Alexandre dos Santos Carvalho

SUBJECTIVIDADE, SEMÂNTICA E ESTRUTURAS DA VIDA ÍNTIMA

Investigações em torno dos conceitos de Família e Género da Sociedade Moderna

Dissertação para a obtenção do grau de doutor em Filosofia, especialidade Ética e Política.
Apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Professor
Doutor Edmundo Manuel Porém Balsemão Pires.

Junho de 2012



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Cláudio Alexandre dos Santos Carvalho

SUBJECTIVIDADE, SEMÂNTICA E ESTRUTURAS DA VIDA ÍNTIMA

Investigações em torno dos conceitos de Família e Género da Sociedade Moderna

Dissertação para a obtenção do grau de doutor em Filosofia, especialidade Ética e Política. Apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Professor Doutor Edmundo Manuel Porém Balsemão Pires.

Junho de 2012



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Faculdade de Letras

Resumo

A família e o género mantêm na sociedade contemporânea determinados traços onde se detecta a extrema importância que assumiam nas sociedades com diferenciação segmentária e estratificada. A Filosofia clássica elegeu a família como tópico cardinal para o debate da ordem política, ética e pedagógica, ao passo que nela o género permaneceu como pressuposto indiscutível. Se esse é um conceito moderno é justamente porque nele se põe em causa a simplicidade e fixidez da ontogénese individual conforme ao modelo clássico da individuação. Este estava assegurado por uma configuração rígida das relações de parentesco.

A intimidade que caracteriza a sociedade moderna é o resultado de profundas alterações na diferenciação interna da família e na marcação da fronteira relativamente ao seu meio exterior. É a partir da observação da vivência emocional que na sociedade contemporânea se tematiza o enlace conjugal com base na livre escolha, na manutenção de vínculos duradouros com partilha de responsabilidades e recursos e no delinear de projectos de vida conjunta. Essas características não decorrem de um conceito imutável de família a que os seus membros se conformam mas resultam do encadeamento complexo entre diferentes discursos normativos onde se observam os modelos e práticas familiares. A descrição adequada da intimidade requer a análise não só da continuidade das formas familiares antigas mas também da alteração do modo como os sistemas psíquicos se relacionam com a comunicação íntima.

A generalização simbólica do amor-paixão, a observação da vida emocional e da individualidade resultam de um longo processo de descrição da família nos diferentes discursos da sociedade. Na semântica que se adensa em torno da família encontramos um conjunto de selecções e esquemas comunicativos onde, apesar do declínio da vigilância moral sobre o comportamento dos seus membros, se inscrevem as formas adequadas de co-referência emocional que caracterizam o sistema da intimidade. A irrupção do romance como forma literária onde se irão inscrever as novas condições que presidem ao encerramento íntimo, a teoria e prática científica da Psiquiatria e da Psicanálise e também a evolução do discurso feminista, partilham como ponto de partida uma referência a essa semântica que passa a conceder prioridade à realização do indivíduo, ao mesmo tempo que lhe propõe novos motivos e exigências de sensibilidade à vivência dos demais membros do sistema.

A generalização de meios comunicativos diferenciados, não transparentes à consciência constitui a oportunidade contemporânea de observar a estrutura e processos que caracterizam a intimidade. A selectividade da semântica da intimidade liberta-se de padrões morais ubíquos objectivando novas exigências psíquicas na estrutura social. Examina-se a hipótese de que a demarcação do conceito de género da necessidade natural ou divina é um dos mais expressivos resultados da semântica da paixão.

Palavras-chave: Intimidade; Família; Género; Individualidade; Subjectividade; Paixão.

Abstract

In modern society family and gender maintain certain features where one can detect the extreme importance they assumed in societies with segmentary and stratified differentiation. Classical Philosophy elected family as a cardinal topic for the debate of political, ethic and pedagogic order, but gender remained as an unquestioned presupposition. If this is a modern concept it is precisely by the way it puts into question the simplicity and fixity of individual ontogenesis faithful to the classic model of individuation. Such model was secured by a rigid configuration of kinship relations.

The intimacy which distinguishes modern society is the result of deep changes in the internal differentiation of family and in the mapping of its frontier towards its environment. It is from the observation of emotional experience that contemporary society apprehends the conjugal bound grounded on free choice, in the maintenance of enduring ties which involve sharing of responsibilities and resources and in the sketching of partnership projects. Such features do not arise from an unchangeable concept of family to which its members conform, but result from the complex linkage between different normative discourses where one can observe family models and practices. A proper description of intimacy requires the analysis not only of the continuity with ancient family forms but also of the changes in the way the psychic systems relate with intimate communication.

The symbolic generalization of love as passion, the observation of emotional life and individuality result from a long process of description on family by the different discourses of society. In the semantics that condenses around family we find a set of communicative selections and schemes in which, despite the declining of moral surveillance upon the behavior of its members, are inscribed the appropriate forms of emotional co-reference that characterize the intimate system. Love as passion emerges as a literary form in which will be inscribed the new conditions that preside over intimate closure. The theory and practice of Psychiatry and Psychoanalysis and also the evolution of feminist discourse, all share as their starting point a reference to such semantics which grant priority to individual realization, addressing also new motives and demands of sensitivity to the experience of the other members of the system.

The generalization of differentiated communicative media, inaccessible to consciousness, constitutes the contemporary opportunity to observe the structure and processes which characterize intimacy. Semantic selectivity of intimacy emancipates itself from ubiquitous moral patterns and objectifies new psychic demands in the social structure. We examine the hypothesis that the departure of gender from natural or divine necessity is one of the most expressive results of the semantics of passion.

Keywords: Intimacy; Family; Gender; Individuality, Subjectivity; Passion.

In Memoriam

Rogério Alexandre Ferreira dos Santos

Evaristo Alexandre dos Santos

Agradecimentos

Quero expressar a minha profunda gratidão por todos quantos que me acompanharam durante todo o período de planeamento desenvolvimento e redacção desta dissertação. Nos bons mas também nos momentos mais difíceis tive o apoio de duas senhoras cuja dedicação e paciência não consigo compreender, a senhora minha mãe de seu nome Lígia Maria e a professora e filósofa Sara Filipa minha companheira cósmica. Alguns dos que conto como fatores deste trabalho já partiram mas com eles me encontro recordando as atitudes, as obras e os sonhos que lhes garantem a sobrevida. A eles a minha eterna devoção.

Um imenso bem-haja ao Professor Edmundo Balsemão Pires, sempre motivador na sua transmissão do saber, incansável no acompanhamento dos trabalhos e na revisão das diferentes versões da presente tese. Uma palavra de obrigado também ao LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, unidade de excelência que me permitiu manter um diálogo activo com muitos dos que me alimentaram o carácter e as ideias. Entre eles agradeço em especial ao Prof. Dr. João Maria André, à Prof. Dra. Luísa Portocarrero, ao Prof. Dr. Joaquim Vicente e ao Prof. Dr. Diogo Ferrer, por terem acreditado no projecto. Um obrigado também à Dona Maria Ortélia por mostrar que os espíritos jovens não têm idade. Agradeço ainda aos membros do grupo de trabalho recentemente formado no âmbito linha de investigação “Individação na Sociedade Moderna e Contemporânea”. Esta tese é também um pequeno contributo para o trabalho frutuoso que esta mesma linha de investigação vem desenvolvendo desde 2007.

Uma palavra especial para os amigos que incontáveis vezes não pude acompanhar, espero poder recompensar-vos. Um grande abraço ao meu afilhado Filipe Cordeiro a quem não pude dar a atenção que merece.

Agradeço igualmente à FCT que tornou possível trabalhar neste projecto em regime de dedicação exclusiva.

Financiamento

Gostaria de agradecer à Fundação para a Ciência e a Tecnologia pelo financiamento deste projecto através de uma Bolsa de Doutoramento com a referência: SFRH/BD/43745/2008. Sem este apoio este trabalho não seria exequível. Permitiu-me participar em diversos colóquios nacionais e internacionais e frequentar conferências por todo o país. Foi também em virtude deste financiamento que me foi possível o período de formação complementar em Berlin num dos centros de vanguarda na investigação do género e da sexualidade.

Agradeço também ao LIF que no ano de 2009 por ocasião de um congresso de jovens investigadores financiou a minha deslocação e estada na cidade de Montreal.

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA



Índice

RESUMO	III
ABSTRACT	IV
AGRADECIMENTOS	VII
FINANCIAMENTO	IX
ÍNDICE	1
INTRODUÇÃO	5
PARTE 1	
GÊNESE DO CONCEITO MODERNO DE FAMÍLIA	15
CAPÍTULO 1. DIFERENCIAÇÃO SOCIAL E MODELOS DE ORGANIZAÇÃO FAMILIAR CORRESPONDENTES.	21
1.1. Teorias sobre a evolução da família a partir do modelo da diferenciação social.....	21
1.1.1 Sociedades segmentárias.....	23
1.1.2 A posição da mulher nas sociedades Antigas.....	26
1.1.3 Estratificação.....	31
1.2. Diferenciação Funcional.....	37
CAPÍTULO 2. REFERÊNCIA TEMPORAL, ESPACIAL, DEMOGRÁFICA E EMOCIONAL DAS FORMAS FAMILIARES E A SUA EVOLUÇÃO.	47
2.1. Tempo e troca nas formas segmentárias.....	47
2.1.1 A instituição da troca exogâmica considerada a partir da Antropologia Cultural e da “Sociologia do sagrado”	55
2.2. Solo e referência espacial nas formas segmentárias (e estratificadas).....	63
2.3 Alguns aspectos demográficos e históricos relativos à singularidade da família Ocidental.....	69
2.4. A vida emocional na família da sociedade funcionalmente diferenciada.....	78
CAPÍTULO 3. DISCURSO FILOSÓFICO SOBRE A FAMÍLIA E A SUA ARTICULAÇÃO COM A DIFERENCIAÇÃO SOCIAL.	89
3.1. Incidência do discurso filosófico clássico na família	94
3.2. O Direito Natural moderno e a refundação dos deveres familiares.....	104
3.3. A concepção do amor familiar presente no Iluminismo Escocês.....	113
CAPÍTULO 4. HEGEL E O CONCEITO MODERNO DE FAMÍLIA.	125
4.1. Sobre a importância e posição da família na obra hegeliana	126
4.1.1 Trieb.....	127
4.1.2 Liebe.....	135
4.2. A inscrição do elemento trágico na eticidade grega.	146
4.3. A família burguesa e o seu elenco dramático.	163

PARTE 2	
OBSERVAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DA VIDA ÍNTIMA	177
CAPÍTULO 5. GÊNESE E EVOLUÇÃO DO CONCEITO PSICANALÍTICO DE COMPLEXO FAMILIAR	183
5.1. Surgimento disciplinar e clínico da Psicanálise e sua relação com a constituição de um meio íntimo.	183
5.2. A teoria dos complexos familiares como gênese do ensino de Lacan.....	195
5.2.1. Complexo de desmame. A subsistência do traço do real.	202
5.2.2. Complexo de intrusão. A mediação imaginária no outro (a') e o ciúme como arquétipo das relações sociais.	207
5.2.3. Complexo de Édipo.....	212
5.2.4. A frágil “economia” do lar e os seus correctivos.	214
5.3. Reconfiguração do complexo a partir da Linguística.....	217
5.3.1. Primeira fase do complexo de castração - Frustração.	221
5.3.2. Segunda fase do complexo de castração - Privação.	224
5.3.3. Conclusão do complexo de castração – Metáfora Paterna.....	229
5.3.4. A nova combinatória do parentesco.....	238
5.3.5. Porquê salvar o pai?	240
5.4. A Fantasia Fundamental como suporte do sujeito.....	244
5.5. A anatomia é o roteiro da Psicanálise?	253
CAPÍTULO 6. O AMOR NO DISCURSO LITERÁRIO E COMO MEIO DE COMUNICAÇÃO GENERALIZADO DO PONTO DE VISTA SIMBÓLICO	265
6.1. A inscrição da paixão no meio de comunicação amor.	267
6.2. As particularidades das cartas.	277
6.3. Observações da Paixão.	281
6.3.1. A paixão de Mariana.....	283
6.3.2. A paixão por “Mariane”.	289
CAPÍTULO 7. O SISTEMA DA INTIMIDADE DAS SOCIEDADES FUNCIONALMENTE DIFERENCIADAS ..	297
7.1. Autopoiésis da comunicação familiar.....	301
7.2. Posição e tarefas da família da Sociedade moderna.	308
7.3. Um sistema orientado por pessoas.....	314
7.3.1. Observação dos Terapeutas.....	320
7.4. Identificação Projectiva.	325
7.5. Os acoplamentos que caracterizam a comunicação familiar.	334
7.5.1. A sexualidade que caracteriza a comunicação íntima.	341
7.6. Diversificação dos modelos familiares.....	345
7.7. Semântica da Individualidade e Conceitos relacionais contidos no sistema íntimo.	348
7.8. Assimetrias do Género.	358
7.8.1. Especificidade da família. Reprodutora ou atenuante das diferenças assimétricas?	364
7.9. Sobre o conceito de Intimidade.	368
CONCLUSÃO	377
REFERÊNCIAS	385

Introdução.

O objectivo regente da presente tese é a elaboração de uma teoria filosófica sobre os conceitos contemporâneos de família e género. Ainda que a prioridade seja o levantamento e teorização dos problemas envolvidos em ambos os eixos, além de uma extensa selecção de literatura histórico-comparativa e empírica, houve âmbitos teóricos e dentro destes, determinados autores – entre eles: Hegel, Lacan, Butler e Luhmann -, aos quais se prestou atenção mais detida. Devido à interdisciplinaridade envolvida, mas também ao modo como diversas secções de análise estão aqui entrecruzadas, um primeiro desafio na redacção consistiu no forjar de uma grelha conceptual. Esta deveria permitir reconhecer as especificidades de cada área de investigação ao mesmo tempo que a conduzia à linha argumentativa desenvolvida.

Foi adoptada a perspectiva teórica da história conceptual (*Begriffsgeschichte*) presente na obra de Koselleck, mas também na teoria dos discursos de Foucault, pois a mesma admite a relação entre a historicidade semântica e a fixação dos conceitos, mas reserva a ambos uma autonomia recíproca. É esta salvaguarda que garante uma irredutibilidade ao positivismo historicista bem como à perspectiva culturalista. Há uma dimensão dos conceitos que resiste às suas diversas actualizações histórico-culturais, ela é legível na “memória” que nos diferentes discursos persiste imune às diversas oscilações do sentido, surgidas tanto na interacção comunicativa como na acção e temporalidade individuais. No entanto, e em conformidade com os diferentes tipos de organização social delineados por Luhmann, somente no período moderno e com o estabelecimento do modo de diferenciação funcional assume importância efectiva o conceito de temporalidade enquanto sucessão não linear, tanto no que diz respeito à evolução dos sistemas sociais como dos psíquicos.

Muitas das determinações normativas do *Ancien Régime* estarão transpostas em ideologias relativas ao amor, às formas familiares e às expectativas associadas ao homem e à mulher. Verifica-se não só que os sistemas sociais desenvolvem códigos e meios de comunicação com uma temporalidade própria, como também passa a ser possível uma maior autodeterminação dos sistemas psíquicos. É neste quadro que muitos dos conceitos das sociedades estratificadas serão transformados, vendo alterado o seu sentido, ainda que por vezes persista o uso dos antigos termos associados aos modos de reprodução da casa senhorial (cujas bases justificativas continuavam assentes na teoria aristotélica relativa à *Oikonomia*).

Na primeira parte do presente trabalho destaquei o modo como a evolução das estruturas sociais conduziu ao sentido contemporâneo de família. Ainda assim, esse momento do trabalho não se resume ao aventar de aspectos históricos dispersos. Situar à luz da história a gênese das ideias de família -impregnadas nas mais diversas configurações do espaço íntimo- hoje dadas por adquiridas, permitirá detectar não uma evolução cronológica ou empírica mas uma lógica sequencial que, ainda que resistente a uma designação prévia do destino histórico, é propiciadora da ideia moderna de subjectividade. É necessário ter em conta que a subjectividade é o resultado de um processo de individuação que gradualmente deixa de ser tomado como fixo ou determinado a partir de uma essência prévia.

No **primeiro capítulo** apresento diferentes modelos histórico-evolutivos que perspectivaram retrospectivamente a evolução das estruturas familiares. Salientando as coincidências e divergências dessas abordagens proporei um modelo que distingue entre três tipos de diferenciação social para de seguida explorar as suas características diferenciadoras. Aí se fornece uma primeira perspectiva quanto às causas da subordinação da mulher nas sociedades tradicionais. Antecipa-se também o enfoque de que será objecto a transição para a sociedade funcionalmente diferenciada e para as intensas transformações semânticas subjacentes ao surgimento de uma temporalidade comunicativa autónoma relativamente às instituições políticas e religiosas.

No **segundo capítulo** enceto uma ilustração das formas familiares correspondentes a cada um dos tipos de diferenciação delineados. Mostro como foi através de uma simbolização primeira das referências espaciais e da temporalidade sincopada pelo ritmo do trabalho e dos tributos sagrados que as sociedades pré-históricas regularam a sua própria reprodução. A concepção de família como vínculo imediato entre dois cônjuges e seus descendentes está praticamente ausente das sociedades tribais. Numa fase inicial, o contacto sexual não estaria ainda associado à manutenção de deveres de tipo familiar, ainda que a exuberância que o mesmo manifestava fosse objecto de interdições. Se inicialmente os vínculos preferenciais são indistintos do todo comunitário, com o desenvolvimento de diferentes grupos totémicos verifica-se a constituição de um complexo de interdições que regula as alianças matrimoniais. De acordo com a teoria antropológica de Lévi-Strauss, é a partir da intensificação das trocas entre diferentes grupos de parentesco que a interdição do incesto assume uma relevância funcional extrema. Há fortes indícios que permitem supor que, somente entre os povos indo-europeus se teria verificado uma separação forte entre a linhagem familiar e o grupo extenso de parentesco. No mundo greco-romano encontramos o testemunho de um tipo de segregação familiar em estrita

dependência do solo e da sucessão de senhores da casa. Aí se evidencia que o mundo antigo não reconhecia plenamente -são a esse respeito exemplares as obras de Aristóteles e Cícero- a cisão entre as normas que regem o mundo familiar e a restante comunidade política. A privatização da casa tem aqui os seus primeiros símbolos, distinguindo-se dos fortes laços de amizade e de clientela que continuam a permear a barreira física e simbólica entre o comunitário e o espaço exclusivo aos parentes de sangue e aliança. Um dos aspectos que aqui investigo é o modo como essas formas prévias de diferenciação estavam sustentadas em persistentes representações da diferença sexual. A diferença simbólica entre o masculino e o feminino não se restringe a prescrições diferenciadas dos membros da comunidade mas, de acordo com o sistema de crenças das sociedades de ténue diferenciação, é tomada como parte de uma ordenação cósmica, de determinações inscritas na natureza das coisas. Essas determinações, actualizadas em diversos rituais das sociedades pré-modernas, não são puras mas contêm fixações imaginárias que complementam o simbólico.

Uma vez que no início do período moderno continuava a depositar-se na família a responsabilidade pela manutenção de toda a restante ordenação social, mas também porque as relações que a casa albergava se revestiam de maior constância e resistência que as vigentes na ordem pública, ela foi alvo privilegiado de doutrinas da “subjectividade moral”. Foi na figura do *pater familias*, que recaiu a tarefa de manutenção da ordem moral, sendo que a família se mantém como dispositivo político baseado em assimetrias inquestionáveis. De acordo com uma preconcepção bastante difundida, essa ordenação simbólica estanque, da qual subsistem diversos traços nas famílias actuais, teria iniciado o seu declínio com o processo da industrialização e a correspondente “sentimentalização” do núcleo familiar.

Parte significativa deste trabalho ocupar-se-á de apresentar as bases estruturais e semânticas de uma refundação comunicativa da intimidade. Essa apresentação não se limita a dispor sequências de factos empíricos nem é inteiramente conciliável com uma história das ideias. No caso específico da semântica da intimidade, em virtude dos diversos eixos estruturais, teóricos e culturais em que ocorreu a sua constituição e evolução, recusam-se não somente a hipótese de uma evolução contínua e antecipável, mas também o pressuposto de um acordo entre as configurações discursivas e as exigências de realização individual, aspectos centrais deste sistema parcial da sociedade moderna. A sucessiva revisão dos estudos histórico-empíricos do Grupo de Cambridge permitiu concluir que a família extensa foi, também nas sociedades pré-industriais, a excepção à regra da composição do agregado doméstico. Além da casa senhorial, que concentra “capital” económico e humano, e de agregados associados a formas

particulares de exploração agrícola, na sociedade feudal e nas comunidades rurais do território europeu foi em torno do laço conjugal que se assentou casa. Essa foi também a consequência de disposições do Direito Canónico, que os Estados nascentes irão assumir e traduzir conforme aos seus novos desígnios.

Ainda no segundo capítulo considero que a manifestação mais expressiva da diferenciação da família moderna relativamente ao domínio exterior pode ser encontrada nas novas concepções e práticas arquitectónicas. Nesse conjunto de alterações, podemos assistir também ao referente físico de uma crescente diferenciação das relações interiores que constituem o núcleo da família burguesa e que são isoladas do espaço destinado à criadagem (que deve ser “invisibilizada”), mas também do conjunto de actividades de cariz político e laboral que a casa continua a albergar. Inscrevendo-se num conjunto abrangente de concepções quanto aos costumes familiares, a obra de Michelet permite ilustrar as novas exigências de comunicação familiar. Nela continua presente a concepção que atribui ao elemento masculino o domínio do lar, mas expressa-se já de um modo claro como essa liderança deixa de ser concebida como auto-evidente mas deve ter lugar num enlace comunicativo em que a mulher obtém uma resposta satisfatória para aquela que é a sua realização última, velar pelo lar. Por seu lado o marido encontra na mulher a fiel aliada que o liberta das agruras do mundo laboral e lhe assegura a educação adequada da descendência.

No **terceiro capítulo** saliento o modo como em diferentes momentos a Filosofia reflectiu sobre a importância e papel da família como instituição fundamental da reprodução da sociedade, da individuação e do horizonte ético, sendo também ela uma das instâncias em que a sociedade se descreveu a si mesma. Neste ponto é importante sublinhar que, se por um lado aquela reflexão nunca esteve verdadeiramente apartada das práticas e normas de uma sociedade particular, o que caracterizou o seu labor foi sempre uma não coincidência entre o nível conceptual e a “imediatidade” histórica. É assim compreensível que o modelo aristotélico não seja somente o discurso fundacional mas o molde de sucessivas abordagens da família. Mas essa persistência é também possível porquanto o discurso aristotélico não se identificava inteiramente com a sociedade de onde tinha emergido. A sua selecção dos valores envolvidos na relação entre senhor e subordinados elaborava uma espécie de Antropologia social que permitirá diferenciar aspectos a que a tradição filosófica irá regressar, e que já em plena modernidade constituíram pontos de intensa “ projecção ” semântica em fontes diversas, desde a recodificação do Direito Canónico ao surgimento de formas literárias onde se manifesta uma nova concepção da subjectividade. Encontramos nos autores que a história da Filosofia engloba no Jusnaturalismo e no Iluminismo Escocês fortes

repercussões das profundas alterações na estrutura económica da sociedade e nos discursos legitimadores da relação familiar. Os autores do Jusnaturalismo prestam atenção à diferenciação de um cerne familiar demarcado de modos de associativismo político e laboral, o qual se reflectia na subordinação da casa ao mais extenso grupo de parentesco e comunitário. Mas esta concepção de família nuclear integra ainda nos seus confins elementos ligados às actividades económicas, *i.e.*, apartados ao vínculo decorrente da aliança matrimonial ou da consanguinidade. No âmbito dessa observação são reavaliados ainda à luz de uma leitura da “natureza da natureza” o conjunto de normas e pressupostos que regulam as relações intersubjectivas e os valores subjectivos que devem acompanhar e motivar tais preceitos. Por seu lado, os autores do iluminismo escocês delineiam o modo como estes valores subjectivos são integrados na família a partir de uma vivência emocional constituída a partir de observações fundadas na normatividade cultural. É em torno da tematização da simpatia que podemos constatar uma sensibilidade acrescida para a vivência interior de outrem e para a coordenação com a mesma, aspectos centrais da semântica do amor filial e conjugal.

No **capítulo quarto** acompanho o modo como ao longo da obra hegeliana se valorizam diversos tópicos dessas duas tradições. Mas Hegel recusa já a hipótese de conceber uma continuidade entre a reprodução da esfera familiar, o funcionamento e a regulação de diferentes esferas da sociedade civil e o autoencerramento do Estado. Dando expressão às novas doutrinas da fisiologia, Hegel compreende a família como primeira instância que insere a *Trieb* na eticidade, mas contrapõe o processo da individualidade que caracteriza as formas familiares antigas e modernas. A par com as superiores funções económicas e políticas que caracterizam a família do mundo antigo, a sua leitura da tragédia sublinha o papel da mulher como guardiã da continuidade do lar. Através da sua leitura de *Antígona*, o filósofo evidenciou como a eticidade estava fundada numa oposição universal entre elementos complementares que, ao entrarem em conflito, desencadeiam mecanismos de reequilíbrio cuja inexorabilidade tece a tragédia. Hegel evidencia o modo como a sociedade helénica desconhecía a subjectividade como fonte de direito e fazia o dever individual decorrer de prescrições inscritas na imanência do costume. Verifica-se contudo que a efectivação moderna do direito subjectivo proposta por Hegel se mantém cativa da assimetria sexual que estruturava a eticidade grega, sendo tributária de um modelo de individuação que toma o sujeito como expressão de uma essência ideal.

É na medida em que isola claramente o novo modo de comunicação da família burguesa e os seus conflitos latentes, que defendo que na obra hegeliana se expõe a matriz dramática de que procede a Psicanálise. Em Hegel podemos assistir a um

momento de transição ainda próximo do modelo fixista de individuação e ao mesmo tempo indicativo de uma nova abertura à autodeterminação dos membros familiares. Esse novo conceito de família é uma consequência da diferenciação do mundo político e do trabalho. A sociedade contemporânea é herdeira dessa diferenciação e aprofunda-a desenvolvendo um domínio íntimo, não só no sentido que remete para a familiaridade, mas que também para a dimensão da personalidade subjectiva. Ao apresentar a família moderna como configuração estável não redutível a uma vertente contratual e conservando aspectos religiosos e políticos da configuração clássica, Hegel não levou ao extremo a potência que entrevê no código nascente, o amor romântico.

Na modernidade assiste-se ao desenvolvimento de diferentes esferas sistémicas fundadas em novas bases comunicativas e, ao mesmo tempo, a uma crescente importância da semântica da individualidade e da coordenação das vivências psíquicas. As considerações sobre a semântica da intimidade e da individualidade ocupam um lugar significativo na Filosofia moderna, mas são suscitadas por (ou respondem a) alterações profundas na estrutura social. Essas alterações estão presentes primeiramente noutros discursos, tendo destaque sobretudo o discurso religioso e do Direito, mas também o desenvolvimento de práticas sociais em que tem importância crescente a individualidade prática que está plasmada na concepção do amor-paixão, que emerge nas novas formas de comunicação literária. No Direito natural, no Contratualismo e mesmo na teoria hegeliana da família, encontramos respostas a um horizonte conceptual em mutação que não é pertença exclusiva de nenhum desses discursos.

Na segunda parte deste trabalho recorro a dois modelos teóricos de observação da família moderna de modo a evidenciar aquilo que diferencia a sua estrutura e comunicação.

Os estudos referentes à formação da individualidade no ambiente íntimo moveram-se frequentemente na exclusão mútua das formas psíquicas e comunicativas sem estabelecer uma compreensão integrada da sua evolução e imposição dos seus traços mais vinculados. A articulação destas formas está sempre subjacente à criação e manutenção dos espaços íntimos da sociedade moderna. Uma tentativa de reencontro dessas duas vertentes da investigação constitui o objectivo do **capítulo quinto**, no qual acompanho o modo como Lacan teve em conta as alterações na estrutura e normatividade da família a fim de observar a individuação do sujeito. Desde a sua “invenção”, a Psicanálise constitui-se como mecanismo privilegiado de observação de uma família já enuclearizada, mas que se mantém em estrita dependência de discursos normativos que incidem sobretudo na pedagogia e nas formas adequadas de investimento amoroso.

A Psicanálise de Lacan empreende uma compreensão do género como realização e atestação corpórea. O seu recurso à linguística leva a reconsiderar os processos do “sujeito do inconsciente” já demarcados de uma concepção da pulsão como energética, a qual é comum a Freud e Bataille. Isso permitir-lhe-á tomar a diferença sexual como inserção na temporalidade da ordem simbólica. Ainda que todo o ensino de Lacan esteja pejado de “visitações” aos autores maiores da história da Filosofia e em vários seja tecido por intermédio dos seus conceitos, o facto de que a sua aplicação maior é primeiramente analítica impede uma transposição directa para o curso desta tese. Parte significativa da sua obra estará sob exame, mas são sobretudo as suas teorias relativas à família, ao desejo e à sexuação que serão tidas em conta. Já a aparelhagem conceptual em que surgem essas teorias, apesar da sua proximidade àquela que privilegiei (precisamente aquela que remete para uma teoria da comunicação) -dividindo entre os três domínios ontológicos de real, simbólico e imaginário- deveria ser adaptada a um domínio mais extenso que aquele que culminou na teoria lacaniana dos discursos desenvolvida a partir dos seminários dos anos 70. Aquilo que inequivocamente torna Lacan valioso neste estudo é o modo como no seguimento de Freud, relaciona o sujeito com uma verdade (a sua), mas também a um certo “saber” onde a sexualidade está patente na relação intrínseca que mantém com a finitude.

No **capítulo sexto** exploro o modo como o desenvolvimento de um meio de comunicação, simultaneamente independente de uma ordem moral ou ideológica estagnada, de operações psíquicas, mas também da co-presença dos indivíduos, constitui, do ponto de vista histórico-cultural um advento recente que dá resposta às novas solicitações e exigências improváveis depositadas no sistema familiar. O acompanhamento da evolução e estabilização do código do *amour passion*, que podemos considerar a génese dos modelos de comunicação íntima actuais, revela justamente uma demarcação das estruturas éticas da sociedade feudal agregadas em torno da casa como centro de onde emanam todas as trocas e laços de dependência interpessoal. É relevante que essa demarcação só seja primeiramente possível no discurso literário de índole ficcional (significativamente a cultura epistolar). A difusão do código da paixão é fruto de um extenso conjunto de condições de ordem técnica, científica e cultural, conducentes à selecção de determinados processos de observação da vivência emocional.

Nesse capítulo dedicado às “observações da paixão” proporei as *Lettres Portugaises* como marco considerável no delineamento e antecipação de alguns dos temas essenciais à comunicação amorosa. Fá-lo-ei recorrendo ao conceito de identificação projectiva, que também no capítulo seguinte é utilizado para revelar as

grandes linhas subjacentes aos processos comunicativos que caracterizam a diferenciação do íntimo. A crescente autonomização do romance como fixador da semiosis da paixão, designando a significação e performance sentimental bem como o modo como esta se relaciona com as exigências familiares, tem um antecedente nas novas formas de enunciação emergentes já na época renascentista e que reflectem a busca de uma compreensão de si. O romance terá em comum com as narrativas autobiográficas o centramento na vivência subjectiva e o modo como esta logra uma observação e questionamento da ordem normativa, relativa à inserção de si no curso do tempo familiar e um distanciamento relativamente às atribuições próprias do género. A tarefa do romancista será aceder a uma forma de observação especial da instituição de modelos de comportamento intersubjectivo, sendo o encontro amoroso e as condições que regem o acesso à intimidade um dos seus temas privilegiados.

É a partir das contribuições fundamentais de Luhmann relativas à autoreferência e à distinção entre “meio” e “forma”, que procedo no **sétimo capítulo** a uma tentativa de aceder às combinações selectivas persistentes na comunicação íntima das sociedades contemporâneas. Em diversos domínios do “Espírito Objectivo” verifica-se uma demarcação da antiga ordem dos fins, em que o espaço e o tempo, como condições de possibilidade da individuação, eram tomados como potências expressivas às quais o sujeito se deveria conformar. Nos diferentes domínios da vida moderna, a inscrição do sujeito nos sistemas sociais deixa de ter um curso temporal e funcionalidade fechados. A distinção entre sistema psíquico e processos comunicativos será aí essencial estando invariavelmente implicada nas operações próprias do sistema da intimidade, tematizada a partir da modalidade emocional de fundo. A partir de uma revisão das observações de Luhmann relativas à importância do género nas sociedades funcionalmente diferenciadas, será também possível explicar a individuação a partir de um processo ontogenético onde o género é lido a partir da sua relevância para o mundo íntimo.

A recursividade das operações sistémicas passa a depender de uma actualização temporal que se guia por formas de sentido sujeitas a evolução. O modelo teórico de comunicação de que parte Luhmann sustenta um declive fundamental entre a codificação da informação em formas de sentido e a interpretação psíquica, ou seja, ultrapassa o antigo esquema de comunicação como transmissão. É esta distinção entre a temporalidade e operatividade comunicativa e psíquica que surgirá como enquadramento maior dos temas em análise.

Na parte final do capítulo procuro extrair algumas das consequências da diferenciação moderna de uma comunicação sobre a intimidade. Remeto para as suas repercussões na diversificação de projectos familiares que têm por base aquelas

concepções comunicativas, mas também na intensificação do questionamento da naturalidade das construções do gênero como forma assimétrica contrastiva, essencial para a manutenção das relações domésticas. Proponho também um novo conceito de intimidade, demarcado da sua referência à oposição entre o privado e o público, mas sempre carente de uma adequada relação com os diferentes sistemas com os quais partilha determinados processos de observação da individualidade. É a partir da observação normativa da família ao nível da chamada “opinião pública”, das diferentes organizações da sociedade civil, que é possível abordar os novos desafios éticos suscitados pela premência de determinar o conjunto de obrigações relativamente aos desprotegidos, as condições em que é legítimo romper com a inviolabilidade do espaço íntimo e legislar em matérias referentes aos direitos reprodutivos.

PARTE 1

Génesse do Conceito Moderno de Família

Nesta primeira parte pretendo expor as bases evolutivas da família moderna, explorando o modo como o estabelecimento dos seus pressupostos comunicativos peculiares não é inteiramente imune a factores estruturais e elementos simbólicos com forte reminiscência histórica.

A consideração das formas familiares antigas revela como estas se inseriam em estruturas de parentes e comunitárias que cobriam quase integralmente os processos sociais, tendo especial relevância o seu vínculo às formas religiosas, militares e políticas. Poderíamos sumariar dizendo que a evolução das estruturas familiares tende para uma diferenciação progressiva relativamente ao seu meio exterior, permitindo a abertura a modos de relacionamento qualitativamente distintos entre os seus membros. No entanto, o surgimento e evolução de uma semântica diferenciada do íntimo, a qual alberga formas comunicativas e simbólicas características do código do amor, mas também da nova concepção da individualidade, só são possíveis quando certos aspectos estruturais relativos à inserção da família no todo da sociedade, bem como as funções que ela deve assegurar, admitem novas exigências por vezes antecipadas na semântica.

É comumente aceite que esta transição se consolida a partir da segunda metade do século XVIII no Ocidente Europeu, mas o desenvolvimento no sentido de uma “enuclearização”, onde o sistema psíquico se estabelece como pólo que irrita e motiva a reprodução do tempo íntimo, começa a tomar forma muito antes da revolução industrial. Uma grande diversidade de sistemas e códigos interligados acompanharam esta mudança. Os mais evidentes serão desde logo o económico (com a evolução do sistema produtivo), o religioso e moralista (no seu incrementar das responsabilidades inerentes ao amor conjugal e maternal, mas também a partir do papel assistencial de diversas instituições praticando a caritas cristã), o político (que mesmo reconhecendo o primado da privacidade não deixa de intervir, incrementando nesta esfera medidas de saúde pública e educação) e o jurídico-legal (onde a fonte privilegiada de direito familiar é tendencialmente o matrimónio). Contudo, a incidência destes mesmos domínios na diferenciação de um sistema íntimo demarcado da moral e espaço públicos, constitui o factor mais amplo de uma mudança que vinha sendo anunciada já há muito no romance moderno, a qual está na base de uma semântica da intimidade.

O século XIX assistiu à proliferação de teorias especulativas afectas à nascente Etnografia, mas sobretudo à Antropologia e sua apropriação, o mais das vezes etnocêntrica, dos registos escritos (míticos, épicos e narrativas que haviam sobrevivido ao tempo), através dos quais se procurava estabelecer a via pela qual se teria verificado uma crescente organização da instituição e costumes familiares no sentido de uma moralização crescente. Não é casual a relevância que ambos os domínios teóricos

outorgaram ao sexo feminino, à sua proximidade, à geração e ritmos naturais, apontando nalguns casos para a existência universal de uma organização matriarcal, estágio intermédio que antecede a instituição dos modelos assentes na autoridade “patriarcal”, e se sucede a um estágio caracterizado pela promiscuidade generalizada.

Esse modelo explicativo resulta de uma opacidade inerente à descrição das sociedades sem escrita que convoca à exploração de modelos mítico-cosmológicos, presentes também em observações historiográficas contemporâneas, onde os tempos biológico e psíquico manifestam um alto grau de dependência relativamente a determinações simbólicas (primeiramente transmitidas por via dos rituais e narrativas orais). Não significa isso que o tempo comunicativo e seus esquemas culturais de individuação sejam indiferentes a condicionantes biológicas e psíquicas, mas sim que nas sociedades antigas é o desenvolvimento da cultura que permite o acesso às selecções consistentes de uma organização social particular. Nesse sentido, os mecanismos regulativos do domínio privado antigo têm por base uma adequada coordenação do tempo psíquico e comunicativo, que encontra fundamentação na equivalência entre a “natureza das coisas” e o modelo de virtudes dela deduzido.

É impossível conceptualizar adequadamente as diferenças de género nas sociedades pré-modernas sem atender ao modo como estas estão dependentes de determinações procedentes das estruturas de parentesco, bem como a forma como nestas se plasman os princípios religiosos e políticos que, na adopção das análises evolutivas, conduzirão da difundida hipótese da instituição do matriarcado até ao modelo de casa aristotélico, o qual, nos seus princípios fundamentais, se mantém quase imaculado até ao século XVIII.

O destaque e carácter prioritário que a presente tese confere às formas familiares e de parentesco, em detrimento das ideias de género e amor que serão exploradas mais adiante, não resulta de uma arbitrariedade ou simplesmente da necessidade de estabelecer uma ordem na exposição do argumento que aqui nos rege. Sustenta-se que as ideias de amor (enquanto eleição de outrem) e de género (como forma individual de dispor de recursos comunicativos) são elas mesmas o resultado de uma autonomização peculiar do espaço íntimo, que progressiva, mas descontinuamente, veio a abarcar exigências subjectivas improváveis, claramente legíveis na eleição e atribuições do cônjuge, bem como na consideração da descendência.

Historicamente, o matrimónio (na forma heterossexual e monogâmica) é a instituição central na organização das sociedades ocidentais, sendo isto mesmo atestado por vários factores interligados. Entre estes sobressaem: 1) o facto de que para muitas das culturas é o casamento que permite uma sexualidade salvaguardada de outros modos

de contacto sexual (muito embora, convivendo com o recurso do elemento masculino a sistemas de cortesãs e práticas sexuais extramatrimoniais de cariz homo e heterossexual, e mesmo se muitas das práticas interditas têm lugar no interior da casa); 2) a partir dos tratados “económicos” gregos verifica-se que só por via da administração da casa, com as manifestações de virtude adequadas, sobretudo o autocontrolo, é possível o acesso à cidadania plena (como participação em igualdade de circunstâncias no sistema económico e político), precondição esta que se manteve até à modernidade; 3) necessidade de assegurar descendência legítima e, por conseguinte, a transmissão “adequada” (de identidade e bens) aos interesses do indivíduo.

Capítulo 1. Diferenciação social e modelos de organização familiar correspondentes.

Por motivos de economia expositiva adopto a categorização das sociedades de acordo com o seu modo de diferenciação: segmentárias, estratificadas e funcionalmente diferenciadas¹. Dois *loci* clássicos, com diversas inter-relações, preservando ainda assim uma autonomia relativa, permitem o acesso à inscrição da família na estrutura social, estabelecendo a sua posição e funções; são eles a obra de H. Spencer e de E. Durkheim. Em ambas salienta-se o modo como nas primeiras sociedades, em virtude do reduzido número de funções, as relações de parentesco, conferindo as atribuições e papel dos indivíduos, congregam a totalidade das ocorrências da sociedade: a sua organização económica, política e religiosa.

1.1. Teorias sobre a evolução da família a partir do modelo da diferenciação social.

Luhmann irá distinguir três tipos de diferenciação nos quais tem lugar uma forma de reentrada ou “repetição da diferença entre sistema e meio dentro dos sistemas”, em particular a diferença que a família, enquanto sistema social, estabelece relativamente ao resto da sociedade (cf. Id. 1991: 22): segmentária, estratificada e funcional.

Partir da diferenciação social permitirá no presente trabalho estabelecer “tipos ideais” de estruturas familiares, os quais são irreduzíveis a uma sustentação empírica (muita das vezes vedada). Como está patente mesmo nas advertências dos autores que admitem a ideia de um processo evolutivo onde é possível isolar diferentes etapas ou estádios, esses tipos ideais resistem a uma correspondência ponto por ponto a uma

¹ Este esquema subjacente às concepções de Luhmann (*e.g.* 1997: 505 e ss; 1998: 76-80) goza de considerável poder descritivo e explanatório em âmbitos disciplinares como a Antropologia, a Arqueologia, a História e a Sociologia cf. *e.g.* Habermas 1979 b: 158-67; Eisenstadt/Roniger 1984. Está igualmente em conformidade com a incursão de Gellner (1988) de acordo com o qual é possível dividir entre três grandes fases da história de acordo com os seus modos de produção: caçadores-recolectores; produção agrária e pecuária e a produção industrial.

sequência necessária da evolução das culturas². Nesse sentido, as críticas às insuficiências do modelo assumem pertinência sempre que aquele restrinja demasiadamente a capacidade descritiva da investigação empírica (cf. Sigrist 2004: 3-31).

O meu recurso ao cerne do pensamento sociológico clássico não significa a rendição da reflexão filosófica ao positivismo que por vezes grassa nas “ciências sociais”. As críticas às incursões “filosóficas” que visavam compreender a família, que Durkheim levou a cabo relativamente às obras de A. Comte e Spencer, continuam pertinentes e podem mesmo ser estendidas aos casos contemporâneos em que o discurso filosófico se julga imune à evolução da significação social dos conceitos³. Por outro lado, as reflexões sobre a família e geração de um espaço íntimo, não são – e isto fruto da sua especificidade – redutíveis a uma investigação empírica, contudo, de acordo com a tradição de Durkheim, estão sempre dependentes do tempo da comunicação. Significa isso, em consonância com a teoria dos sistemas, que apesar de a normatividade obter uma concretização objectiva (estabelecendo formas de interacção) e ser convertível em representações psíquicas que dela dependem, ela mantém um ritmo temporal autónomo que varia consoante os diferentes tipos de sociedade.

Segundo as *Regras do Método Sociológico*, os factos sociais são independentes de representações psíquicas dos actores sociais, sendo providos de uma necessidade que assenta em determinantes funcionais próprias de cada sistema de interacção⁴. As sucessivas advertências que antepõe às “Lições sobre a Família” são indicativas de uma

² Reconhecendo a influência de Darwin sobre a sequência de pensadores que se basearam na ideia evolutiva F. Boas (1922) avaliou quanto ao carácter pertinente das generalizações relativas à evolução social, em especial quanto à correlação entre desenvolvimento industrial e social a partir de factores tão diversos quanto a criação e domínio de utensílios, a domesticação de animais e a expressão artística, cf. *Ibid.*, 182-3.

³ Avessos àquela que qualificam como “conjectural history”, que perpassa todo o Iluminismo mas cuja origem remonta a Montesquieu, os autores afectos ao funcionalismo adoptaram um método comparativo de diferentes estruturas de parentesco destacando normas e funções com carácter universal. Em especial a Antropologia social de Radcliffe-Brown (1952) constitui um exemplo, pois ainda que valorizando a incursão etnográfica de Morgan – contraposta à chamada “armchair anthropology” que predomina no século XIX – na medida em que, na mesma, a dedução da terminologia do parentesco se revela dependente do tipo específico de organização social (*Ibid.*, 50 e ss). Cf. *e.g.* Lyons / Lyons 2004: 16.

⁴ Cf. Durkheim 1895: 6-19. “Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercion externe qu’il exerce ou est susceptible d’exercer sur les individus; et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour soit à l’existence de quelque sanction déterminée, soit à la résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence” (*Ibid.*, 15).

teoria irreductível aos campos da Sociologia e da História. Durkheim pretende aceder não a uma dimensão empírica ou psicológica, mas ao “facto social”, que constitui a única via de acesso à estrutura objectiva da sociedade. No que respeita à evolução da família, isto significa que somente o costume “exprime (...) exactamente a estrutura da família, ou antes, é essa estrutura mesma” (Durkheim 1888: 12-13). A sua tese de uma regulação jurídica crescente das relações familiares, que acompanha a passagem das sociedades segmentárias às estruturas estratificadas, afirma o carácter imperativo do costume que difere do mero hábito, e da crescente coincidência de interesses que Spencer considerava caracterizar o desenvolvimento das sociedades industriais (cf. Durkheim 1893: 226 e ss). Tal como afirmava já no seu artigo dedicado à família conjugal, a partir das primeiras formas domésticas baseadas num comunismo verifica-se “a intervenção sempre crescente do Estado na vida da família” (Durkheim 1892: 5), em particular -e nisto herdando uma função do Direito Canónico posteriormente assumida pelo Estado- restringindo formas privadas de estabelecer ou dissolver laços de parentesco⁵. Assim, Durkheim adoptava uma posição cautelosa relativamente à questão de um eventual decréscimo de solidariedade, pois a mesma está dependente nas sociedades antigas de relações pessoais, ao passo que na modernidade decorre de um novo tipo de laço social assegurado em normas objectivas⁶.

1.1.1. Sociedades segmentárias.

O facto de a historiografia e a etnografia terem descrito uma grande diversidade de rituais e normas, não invalida que se verifique a existência de constantes estruturais nas sociedades tribais, como é o caso do reduzido número de indivíduos (relativamente às formações comunitárias), a instabilidade da pertença ao grupo, a partilha integral dos recursos, e, acima de tudo, a ausência de princípios firmes da divisão social do trabalho⁷.

⁵ “Partout où le contrat existe, il est soumis à une réglementation qui est l'œuvre de la société et non celle des particuliers, et qui devient toujours plus volumineuse et plus compliquée” (Id. 1893: 230).

⁶ Durkheim assume o “direito repressivo” como regendo a solidariedade mecânica característica das sociedades arcaicas segmentárias, onde todo e qualquer desvio do indivíduo relativamente aos cânones da colectividade político-familiar é severamente punido, cf. Tyrell 1985: 197.

⁷ Seguindo a linha expositiva adoptada por Durkheim, Habermas apresentou o progressivo desacoplamento e desenvolvimento dos sistemas a partir do “mundo da vida” em que estariam

Nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* verifica-se o reposicionamento da distinção entre o tipo de solidariedade mecânica e a orgânica que Durkheim propusera como modelo de distinção entre a sociedade primitiva, dependente de um cumprimento estrito do costume com alto nível de indiferenciação ou homogeneidade de tarefas, e a sociedade moderna em que as expectativas e normas que o sujeito contrai decorrem de exigências sistêmicas diferenciadas, sendo que cada indivíduo interage com base em esquemas de complementaridade inerentes a cada um dos domínios em que se insere (cf. Balsemão Pires 2004: 30 e ss). Na sua reconsideração do fenómeno sagrado, Durkheim mostrou como a ordem moral das sociedades antigas é regulada por intermédio de rituais (consistindo na mobilização de símbolos) capazes de compelir a forte identificação dos indivíduos com a pertença a um grupo e função respectiva, a qual é determinada por um tipo primário de divisão do trabalho social que alberga invariavelmente uma profunda segregação com base da “marcação sexual” dos indivíduos (cf. Id. 1912: 329-42).

Ainda que cativa das limitações da etnografia do seu tempo, a obra de Spencer enquadra de um modo claro a distinção entre os três modos de diferenciação social aqui delineados, extraíndo as suas formas familiares características. Inspirado pelas teorias evolutivas, (não somente de Darwin mas também de Lamarck), o autor britânico pretendeu, ao longo dos oito volumes do *System of Synthetic Philosophy* em que tomam lugar *Os Princípios de Sociologia* que aqui destaco, expor o “princípio da continuidade” que permite a leitura dos resultados adaptativos da relação entre organismos e meio, desde o inorgânico ao “super-orgânico”, do local ao cósmico. O denominado Darwinismo social, de que Spencer é representante, pretendia a aplicação dos princípios descobertos na biologia à própria sociedade, o que incluiria uma teoria da evolução social. Em Spencer podem ser lidas algumas das fraquezas desse modelo teórico, desde logo devido à ausência de uma distinção entre a evolução orgânica e aquela que concerne à cultura, não tendo em conta as respectivas noções de herança genética e memória cultural. Esta lacuna mantê-lo-á cativo da ideia de uma transmissão intergeracional de características adquiridas no tempo ontogénico dos indivíduos, o que o levará a sustentar um modelo explicativo da causalidade, no qual são as alterações contingentes ocorridas no meio que solicitam a adaptação de novas características individuais e subsequente modificação das formas sociais.

Apesar da sua resistência a um desenvolvimento contínuo no caso da evolução da família, a transição que Spencer propõe das sociedades tribais -caracterizadas pela

inicialmente imersos (cf. Id. 1979 n: 156 e ss). Uma defesa do conceito de sociedade tribal que parte da obra de E. Gellner (1988) pode ser encontrada em R. C. Hallpike (2011).

ausência de uma diferenciação na atribuição de tarefas-, até à complementaridade da família moderna, é consistente com a sua perspectiva metafísica de uma complexificação crescente, marcada por um claro desenvolvimento moral reforçado por diferentes potencialidades dos indivíduos.

Na sua descrição das sociedades tribais, Spencer assume a exogamia como a via para o abandono dos ciclos de “eternal warfare or eternal want”. Spencer apoia-se em J. F. McLennan⁸, mas restringe a sua tese de que a exogamia se institui a partir do roubo da noiva⁹. De acordo com o filósofo ela resulta sim, tal como defenderá C. Lévi-Strauss, de um estabelecimento gradual de relações de interdependência apoiadas em sistemas de crença religiosa¹⁰. É através dessa instituição, primeiramente dependente de condições económicas propícias, que pode ter lugar uma libertação para a produção económica e pacificação favorável ao desenvolvimento de outras formas de organização do parentesco (cf. Safouan 1993: 75 e ss).

Durkheim assinalou precisamente a anterioridade da pertença e identificação com o clã relativamente a qualquer noção comparável ao que julgava poder ser isolado como família. Não obstante, além da domesticidade e proximidade, os laços clânicos

⁸ Destacando a influência do Iluminismo Escocês sobre a obra de McLennan, R. A. Jones (2005), afirma: “[s]cottish tradition of conjectural history differed from its social evolutionary descendant in one important respect: it was constantly preoccupied with the laws of human nature 'in general'. Despite the burgeoning evidence of a diversity of peoples stimulated by the age of discovery, eighteenth-century anthropologists did not seriously question the basic unity of mankind, for they lacked of any notion of what modern anthropologists understand by the concept of culture”(Ibid., 19). Cf. Dziebel 2007: 60-3 e tb. *infra* cap. 3, sec. 3.

⁹ É considerável o impacto que estas teorias tiveram na Psiquiatria do virar do século, apostada em rever nas sociedades antigas a expressão do instinto natural que a civilização irá moldar –inibir ou distorcer- de acordo com novos pressupostos de ordem económica e ética. Segundo H. Ellis certos elementos simbólicos do “roubo da noiva” persistem sob a forma de reminiscências nas sociedades modernas. É esse o caso da presença da dor, diferenciada consoante se trate de homem ou mulher, enquanto correlato emocional presente no jogo da sedução e na relação sexual (cf. Id. 1927). “Courtship resembles very closely, indeed, a drama or game; and the aggressiveness of the male, the coyness of the female, are alike unconsciously assumed in order to bring about in the most effectual manner the ultimate union of the sexes”(Ibid., 169).

¹⁰ No seu exame crítico à exclusão de factores biológicos na instituição de normas familiares na obra de Lévi-Strauss, Melotti (1986) insiste que a mulher é efectivamente um objecto de aculturação e de troca entre diferentes segmentos sendo subtraída às suas tradições, costumes e idioma para se adaptar ao novo meio: “a exogamia introduz nas sociedades humanas – as únicas que conheceram a guerra, devido ao seu modo de produção, à caça, que estende o território e determina situações de potencial conflito entre vizinhos- este fundamental *desideratum* [de relação inter-grupal] ” (Ibid., 37).

pressupõem formas conjuntas de *vendetta* e responsabilidade preservadas na articulação posterior entre organização familiar e hierarquia política das sociedades estratificadas¹¹. Como refere Luhmann:

o diferencial inclusão/exclusão será reconstruído no interior da sociedade. A coesão social subsiste regida pela sedentariedade e por interações regulares por formação de expectativas fiáveis. (Luhmann 1997: 624).

Subscrevendo a concepção de Durkheim, Luhmann sustenta que nestas circunstâncias “a solidariedade com os excluídos só podia ser acedida de modo artificial, nomeadamente por obrigações religiosas e chances de redenção” (Id. 1998: 623), sendo uma dessas primeiras manifestações o estabelecimento de trocas de bens, em especial de mulheres. Em consonância com a tese aventada por McLennan este mecanismo teria sido uma adaptação funcional que substituíra o recurso à guerra (mas também a prática de roubo da noiva), expressa no famoso dito de E. B. Tylor “casar ou morrer fora”.

1.1.2. A posição da mulher nas sociedades Antigas.

É a partir da obra de L. H. Morgan que F. Engels desenvolve a tese de uma origem comunitarista das sociedades¹². Na sua obra Engels deu grande atenção à transição para as sociedades de diferenciação estratificada que identifica com o momento em que a família, encimada pelo chefe, se distingue do clã, passando a deter a posse exclusiva de propriedade. Está em causa o momento em que “a administração da casa perdeu o seu carácter público. Ela não respeita mais à sociedade” sendo que “torna-se um serviço privado e a mulher torna-se serva” (Engels 1972: 137). Partindo da tese marxista segundo a qual sem diferenciação económica não pode existir hierarquia política ou religiosa, E. Leacock argumentou, no entanto, que as fontes antropológicas dominantes desde o século XIX tendiam a supor uma evolução excludente da participação da mulher em virtude da imposição de costumes e interpretações resultantes da colonização¹³. A autora nota como nalguns casos, mesmo dentro do

¹¹ “[C]e n'est pas une famille au sens propre du mot; car, pour en faire partie, il n'est pas nécessaire d'avoir avec les autres membres du clan des rapports de consanguinité” (Durkheim 1893: 191). Relativamente às sociedades estratificadas do período feudal ver Bloch 1982: 190 e ss.

¹² Acerca desta influência consultar Leacock “Introduction” in Engels (1978).

¹³ Leacock remete para a tese avançada pela antropóloga P. Sanday em *Female Power and Male Dominance*, de acordo com a qual as sociedades tribais devido a longos períodos sob a ameaça ou

pensamento marxista, se pretendeu que era na constituição fisiológica que estava a origem da desigualdade. Os defensores dessa tese não atendiam ao modo como o sistema simbólico fixa uma ordem que preside às relações sociais e, como tal, às condições de realização individual¹⁴. Além de enaltecer que na maioria das sociedades “*all mature individuals participated in the full process of production*” (Id. 2008: 447), Leacock nota que nalgumas sociedades tomadas como patriarcais estavam reservadas à mulher decisões de ordem política¹⁵.

Spencer atribuía uma importância repartida a duas explicações da génese da hierarquia do género: a perda de controlo do processo produtivo com o estabelecimento de uma divisão do trabalho de acordo com a constituição e capacidades físicas e a emergência de relações diádicas de dependência (partindo aqui da ideia de que a mulher excluída do matrimónio vê ameaçada a sua sobrevivência bem como das suas crias). Porém, ambas as teses afiguram-se insuficientes para compreender a origem de estruturas de troca em que a mulher é reduzida à condição de “mercadoria” com mais-valias laborais e sexuais.

domínio colonização, teriam passado a estar exteriormente orientadas para a guerra. Essa mudança estrutural teria alterado uma forma de orientação intrínseca, que reservava para a mulher um papel social relevante, marcado pela ausência de segregação sexual decorrente da divisão social do trabalho, cf. Id. 1981: 6 e ss.

¹⁴ Desde S. de Beauvoir que encontramos no feminismo uma resistência à ideia de uma época matriarcal. Embora Beauvoir continue a ecoar a tese de J. Bachofen e de Engels, defendendo a ocorrência de uma “revolução” efectuada com a substituição da filiação uterina pela agnática (cf. Id. *e.g.* 1949: 129, n.1), ela escapa à confusão frequente entre filiação uterina e matriarcado. Desse modo, afirma “en vérité cet age d'or de la Femme n'est qu'un mythe” (Ibid., 91) sustentando que a efectiva consideração do feminino como “outro” sagrado, remeteu a mulher para os limites da sociedade, pô-la fora da relação humana. Aceitando a caracterização de Lévi-Strauss das sociedades primitivas baseadas nas trocas da noiva e posteriormente do seu dom, a filósofa deu contudo um passo adiante ao chamar a atenção para a existência de dois modos de oposição sexual: uma oposição simétrica, tematizada nas 'estruturas elementares de parentesco', e uma oposição assimétrica, pressuposta por essas estruturas, mas silenciada enquanto tal. Beauvoir descreveu essa oposição assimétrica como uma dualidade de sexos, o termo masculino é ao mesmo tempo o termo positivo e o termo neutro, enquanto o termo feminino é apenas negativo.

¹⁵ Um outro factor que acentua a excepcionalidade das culturas em que -como ocorre na confederação dos Iroquois sobre a qual se debruçou L. H. Morgan nos seus estudos- se verifica uma relativa igualdade de género (cf. Id. 1870: 61 e ss.), é o de que, a predominância do controlo masculino é universal e conforme às sociedades estratificadas, baseadas na virolocalidade, no controlo das uniões, na transmissão agnática e na exclusão da mulher de rituais iniciáticos.

Será a partir deste incremento da ideia de pertença e continuidade da linhagem que E. S. Hartland avançará uma hipótese especulativa para a origem da subordinação feminina. Em diversos povos o desconhecimento completo da paternidade ou a sua partilha entre vários homens, nalguns casos acompanhado de ausência de conhecimento da base fisiológica da reprodução, contribuiria para uma reverência da mulher. É no enigma da reprodução, que em diversas culturas se consubstancia numa variedade de arreigadas crenças pré-científicas¹⁶, que concentra a aura mística em que alguns pretenderam fundar o feminismo, graças à sua proximidade imaginária aos ritmos naturais e em especial ao facto de nela se concentrar a força genésica¹⁷.

O desconhecimento da procriação, é acompanhado pela ausência de um centramento no genital e, *a fortiori*, do conceito de virgindade. Segundo Beauvoir pode sustentar-se que a conquista da natureza é simultânea e equivalente à instituição da exploração da mulher (Id. 1949: 94 e ss., 221-16), sendo as suas ameaças ao desenvolvimento orgânico tornadas propriedade. Tal como a natureza, ela não deve ser simplesmente tomada mas conquistada por intermédio de técnicas, algo que só tardiamente terá igualmente expressão no estabelecimento de regras e preceitos relativos à sedução amorosa. As relações sexuais entre membros masculinos, presentes em diversas tribos e civilizações, uma vez que não envolvem reprodução, estando reduzidas a rituais de passagem, não possuem força institucional em sociedades onde só a descendência biológica atesta a continuidade da linhagem.

A imagem que Spencer nos fornece da família moderna burguesa concebia o cumprimento histórico de potencialidades orgânicas, também no que se refere à condição da mulher. A sua posição reflecte a perspectiva dominante à época, ainda que elevando a mulher a agente moral condiciona-a àquelas que são as suas funções dignas.

Se as mulheres compreendessem tudo o que está contido na esfera doméstica, não quereriam mais nada. Se elas pudessem ver tudo que está implicado na correcta educação das crianças, a cuja concepção integral não acedeu ainda homem algum, muito menos qualquer mulher, elas não buscariam qualquer função mais elevada (Spencer 1897: 769).

¹⁶ Entre as quais, é mencionada a proximidade a certos animais ou plantas como origem da concepção da mulher (cf. Hartland 1907: 36 e ss), ou para o mesmo efeito, a necessidade de se alimentar de partes específicas do corpo de um membro falecido, cf. *Ibid.*, 74 e ss.

¹⁷ Deve-se observar que não é nas descrições etnográficas que Hartland se fundamenta mas sobretudo nas teorias de Frazer, cf. Lyons / Lyons 2004: 95-8. Em *Moisés e o Monoteísmo* Freud referirá que o facto de que a maternidade “is proved by the evidence of the senses while paternity is a hypothesis, based on an inference and a premiss” (S.E. XXIII: 114) teve profundas consequências para a humanidade, desde logo com a alteração das crenças e práticas religiosas.

De acordo com Spencer a evolução vai no sentido do decréscimo de prestígio associado à posse de várias mulheres por parte dos chefes militares, pois ela passa a ser conotada com a incapacidade de governo de si mesmo. Assim nos casos em que predomina a eleição de uma esposa particular e, onde perduram as formas de poliginia, verifica-se a redução das demais mulheres a uma posição servil.

A monogamia está primeiramente dependente de um decréscimo significativo da guerra, permitindo o desenvolvimento da indústria. A tese do acréscimo de solidariedade é avançada por Spencer tendo em conta não só sua dependência do cognatismo (coincidente com o maior empenho que os membros familiares empregam na formação e favorecimento dos descendentes) mas também enquanto consequência de uma maior regularidade da produção, no trabalho e no comércio, nos quais se encontra a gênese de uma participação voluntária dos membros. Só esta estabilização temporal permite o surgimento de um meio de interdependências objectivadas na estrutura social, sendo isso evidente no surgir da propriedade (que exige reconhecimento de valor) e de comércio (estabelecimento de padrões de quantificação e equivalência).

Foi a cooperação de “tipo industrial” que trouxe o respeito e representação das expectativas de mulher e filhos. Spencer aponta para um acréscimo da importância do indivíduo nos níveis: funcional; político (reivindicação dos direitos individuais) e do ponto de vista expressivo. Na sociedade moderna deixa de haver disposição intencional prévia, mas livre expansão concordante com a capacidade adaptativa do indivíduo, tendo especial relevância o modo como a relação económica deixa margem ao interesse próprio.

Na sociedade industrial a autoridade colectiva, concentrada em certos rituais, afrouxa pois há uma universalização das relações contratuais (regidas pelo Direito), sendo nesta base inter-individual que se estabilizam as expectativas normativas dos sujeitos (cf. *e.g.* Sen 2000: 262-66).

Logo na obra inicial de Durkheim é na divisão social do trabalho que se estabelecem as condições de interacção de uma comunidade. A par com a complementaridade dos sexos e das gerações em que se estabelecem as bases fixas da família, surgem instituições económicas e políticas autónomas em relação às estruturas de parentesco. Esta complexidade adicional da estrutura social foi abordada por Durkheim sob o conceito de “densidade dinâmica”¹⁸, o qual refere o resultado de um

¹⁸ Também designado por “densidade moral”. De acordo com T. Parsons faltou a Durkheim estabelecer a partir deste conceito uma relação adequada entre a indiferenciação que caracteriza a solidariedade mecânica e a consciência colectiva, sendo que aquilo que distingue os valores comuns partilhados pela

acréscimo de comunicações e interacções de uma sociedade. A diferenciação de vários sistemas além do parentesco é conducente a uma libertação de normas e valores aplicáveis a todos os sistemas sociais¹⁹. Nas formas familiares arcaicas vigora a posse comum à qual só o surgimento da família agnática poria fim restringindo-a ao grupo de próximos.

As mesmas causas que tiveram efeito na progressiva restrição do círculo familiar, permitiram também às personalidades dos membros familiares enaltecerem-se cada vez mais (...). Nestas circunstâncias, o comunismo tornou-se cada vez mais impossível, pois este, pelo contrário pressupunha a fusão de toda a consciência numa consciência comum que a abarcava. (Durkheim 1892: 8-9).

Como o exporá no seu extenso trabalho *Formas Elementares da Vida Religiosa*, só na passagem para as sociedades de tipo patriarcal se abandona o culto totémico, substituído na sua impessoalidade por princípios identificativos e diferenciadores de uma linhagem (Id. 1912: 406 e ss). Também aqui, a fixação de rituais e categorias cognitivas inerentes, ordenantes do cosmos, não são senão reflexo da ordem social. À unidade irrestrita do clã representada no animal ou na planta sagrados, sucede-se portanto o culto personalizado cuja responsabilidade de manutenção recai sobretudo na mulher, indicando tanto a importância já desvanecida de uma possível descendência uterina, como a sua segregação no lar²⁰.

Essa relegação ao interior teria como única excepção determinados rituais onde a mulher deveria participar assegurando que a comunidade manteria uma relação apaziguada com as forças divinas. Na Grécia clássica essa participação da mulher em actividades públicas, por vezes na qualidade de suma-sacerdotisa, ocorria num período específico. Nalguns casos, como no festival de Thesmophoria em tributo a Deméter,

sociedade moderna relativamente à tribal é o facto de as instituições que a caracterizam se basearem em normas autónomas relativamente àquele horizonte comum, cf. Parsons 1982: 206 e ss.

¹⁹ A este respeito Parsons nota que Durkheim não teve em conta como: “the economic division of labor and an elaborated and differentiated governmental organization develop concomitantly. It is not a case of one's developing at the expense of the other” (Ibid., 208).

²⁰ É no entanto de notar que em diversos casos mesmo no mundo helénico e romano, não se verifica reverência exclusiva ao culto da “família de origem”. Como veremos no capítulo seguinte, Coulanges assinalava que na Grécia Antiga o predomínio dos modos de exogamia virolocal tinha por consequência importante a substituição da religião da mulher, *i.e.*, a noiva estava convocada a venerar exclusivamente os antepassados e a simbologia do novo solo em que é inserida em consequência do casamento.

essas actividades estavam vedadas ou impunham fortes restrições à participação masculina²¹.

Está aqui presente, ainda em gérmen, a ideia de que a melhoria da condição da mulher está dependente do seu desempenho de outras funções além da assistencial. Somente com a libertação dessas incumbências será possível que ela seja abrangida pelas possibilidades de expansão da personalidade, não ficando cativa de um único papel. Parte nuclear da semântica moderna da família passa pela espiritualização da mulher e nalguns casos da sua elevação a companheira cuja tarefa é estar ao serviço, ser, nos termos de Beauvoir, o “outro reduzido ao mesmo”. Beauvoir considerou que no reconhecimento do trabalho doméstico como “mais-valia” essencial ao sistema capitalista residia a questão fundamental da emancipação da mulher²².

1.1.3. Estratificação.

Nas sociedades segmentárias, a mera inserção do indivíduo numa determinada linhagem ou clã, por via agnática ou uterina, fixa a sua identidade. Já no modelo da estratificação, é a pertença a um grupo familiar e a uma casa (e só posteriormente a um nível ou classe social) que acarreta determinadas funções que não decorrem da necessidade de sobrevivência imediata (como ocorria nas sociedades enredadas em trocas intensas com o sagrado e/ou em guerra constante face ao exterior). O modelo estratificatório coincide com o desenvolvimento da divisão do trabalho social,

²¹ Cf. *e.g.* Goff 2004: 36 e ss.; Bruit 1992. De acordo com B. Goff este tipo de rituais tinha a consequência paradoxal de reforçar a segregação dos géneros (na medida em que associava a mulher à transgressão das normas cívicas), e também as diferentes posições hierárquicas que a mulher podia assumir, cf. tb. Pomeroy 1995: 75 e ss. Daí que na véspera, na duração e no fim destes períodos se verifique a necessidade de assegurar a preservação da cidade relativamente às fontes do contágio situadas no seu exterior onde os festivais tinham lugar, cf. Goff 2004: 77-226.

²² Seguindo as teses de A. Hochschild (2003) relativamente à sobrecarga do trabalho doméstico que acompanhou a entrada da mulher no mercado de trabalho “formal”, Fraad et al. (2009) propuseram uma adaptação contemporânea da teoria marxista à exploração inerente à economia doméstica. É no entanto revelador que a ideologia de género passa a ter associadas formas de exploração dos indivíduos primeiramente na oposição da casa às exigências das corporações, que incidem, ainda que diferentemente, em ambos os géneros.

estabelecendo relações legais de maior complexidade entre homem e mulher e entre senhor e servo²³. Nas palavras de Luhmann:

[n]a ordem estratificada estava estabelecido de modo manifesto que qualquer indivíduo sabe a que estrato pertence. Sem este conhecimento ele não poderia saber nem quem era nem a que expectativas deveria corresponder (Id. 1985: 132)²⁴.

As comunidades antigas mesmo sob o princípio da diferenciação estratificada não deixam de remeter em muitos dos seus valores e normas para uma unidade pristina. Todavia, já não é a pertença a um grupo comum que determina a reprodução da sociedade (cf. Eisenstadt / Roniger 1984: 272-80). A ordem estratificada está baseada no prestígio não primeiramente de um grupo específico mas de um agregado familiar (cf. Preyer 2009: 79-83) e do surgimento de uma dimensão do tempo social que “já não se orienta por ciclos naturais ou por sucessões tribais” [*Geschlechterabfolgen*] (Ibid., 79).

Esta fase da civilização é associada por Spencer, que também neste parece influenciado por Fustel de Coulanges, à crescente diferenciação de clãs agnáticos num ambiente agrícola, que se irão distinguir em referência a um ancestral cimeiro, que lhes é exclusivo, e lhes confere um nome que tem conotações de poder e prestígio. As diferentes linhagens, ainda que beligerantes, são interdependentes e, por forma a assegurarem os seus interesses mútuos, fundam, além daquela que Spencer toma como a esfera da generosidade (a família), o Estado. Este está dependente da limitação do poder da casa e das suas exigências, sendo contraposto à família (esfera da manutenção das condições de subsistência ou da necessidade), como domínio de expansão das capacidades que aquela detém apenas em potência (Spencer 1897: 719).

A Grécia Clássica constitui o exemplo claro de uma evolução que implicará o abandono gradual da pertença ao clã, a qual envolvia uma elevada indistinção das funções de cada um dos seus membros. Isso irá instituir a casa como centro de

²³ Como notava Weber (1978: 1007) “[n]o caso das relações de autoridade doméstica a crença na autoridade está baseada em relações pessoais que são percebidas como naturais”.

²⁴ Deste modo considerará Luhmann que -baseada em relações de poder que a diferenciam interna (na marcação de sexos e gerações) e externamente (face aos clientes)-, a casa senhorial exclui na sua reprodução a indeterminação do próprio meio. Nesse sentido, as formas domésticas características das sociedades estratificadas não são sistemas, o que pressuporia o desenvolvimento de procedimentos decisórios, mas estruturas: “[s]ie profitieren von Rahmenbedingungen, die sie selbst nicht erzeugt haben. Sie legitimieren sich durch Tradition, durch Üblichkeit oder, wie man älteren Adelstheorien entnehmen kann, durch Anfangserfolge in unvordenklicher Vorzeit” (Luhmann 2000: 67).

reprodução, consumo e trocas económicas, tornando-a unidade produtiva. Este surgimento da casa está baseado num modelo de auto-suficiência relativa e é acompanhado pelo desenvolvimento da cidade e das suas instituições políticas, jurídicas e económicas apresentadas por G. Glotz (1970).

A oposição entre as concepções de família em Platão e em Aristóteles reflecte esta tensão entre o comunitarismo, marcado pela ausência de propriedade privada e de linhagens de descendência, e a constituição de um espaço demarcado dos assuntos públicos com organização e funções onde a exclusividade e a pertença são essenciais para a noção de bem-estar. É certo, contudo, que o esquema de relação familiar comunitarista que Platão apresenta na *República* não está orientado por uma nostalgia característica das sociedades tribais. Ele procura, justamente devido às interferências causadas pelas relações familiares no seio da *polis*, eliminar esse elemento disruptivo.

A defesa levada a cabo por Aristóteles do princípio de uma “igualdade recíproca” contrastante com uma igualdade previamente assegurada entre os membros da *polis*, reflecte o carácter avançado da estrutura e discursos estratificatórios na sociedade grega do século IV, na medida em que assume distribuição diferenciada de recursos (materiais e honras) de acordo com o mérito de cada cidadão. Mas as implicações de tal concepção podem também ser lidas na família uma vez que, contrariamente às interacções que têm lugar no espaço público (de índole política ou religiosa) onde impera uma igualdade perante a lei, o que caracteriza o doméstico são as diferenças prévias de estatutos, sendo uma questão em aberto saber se Aristóteles considera a diferença entre o senhor e os seus dependentes (em particular a mulher e o escravo) algo segundo a natureza ou uma convenção social (cf. Fortenbauch 2006: 241-63).

Todo o edifício social grego está fundado nestas assimetrias anteriores à representação político-jurídica. Adicionalmente, Aristóteles apresenta um círculo de interdependências mais radial, sem o mesmo grau de constância que aquelas as relações “nucleares”, que assume, tal como ocorrerá em toda a tradição pré-moderna, a casa como o centro polarizador de relações, as quais têm um carácter assimétrico ou igualitário. O primeiro tipo de relações estará preservado no feudalismo, sendo legível na dependência de indivíduos e famílias “comuns” relativamente à grande casa senhorial ou às quintas de exploração agrícola a ela subordinada. O segundo diz respeito à amizade e laços comunitários, mas igualmente ao crescente fluxo de trocas comerciais que marca este modelo de *autarkeia*²⁵.

²⁵ No entanto, as advertências presentes mais detalhadamente n’*Os Económicos*, mas também na *Política* (1256 a-b) relativamente à prática da usura reflectem uma atitude avessa à excessiva monetarização da

Luhmann sustenta que a passagem à diferenciação estratificada ocorre por via de distinções no seio da própria linha de descendência.

A evolução da estratificação requereu o aparecimento accidental e extrafuncional da distribuição desigual da riqueza. Foi acompanhada também por uma forma de discriminação simbólica que confere prestígio social às pessoas ou aos clãs (Id. 1998: 77).

Desde a formação de linhagens patriarcais se torna clara a relação entre a opulência em bens e o prestígio social do senhor, sendo a casa o mais claro reflexo desta equação. M. Bloch demonstrou como a casa senhorial está investida de elementos materiais e simbólicos nos quais se fundará o prestígio e as sucessivas hierarquias de dependência em que se determinam as relações entre indivíduos (cf. Id. 1982: 210-32). Na base da hierarquia está a relação tributária que vincula a casa senhorial às pequenas explorações agrícolas coincidentes com unidades familiares -de acordo com a cláusula de Bede (o venerável): *terra unius familiae* - (cf. Id. 1966: 279-80).

No que se refere ao *dominium* no interior da casa a importância da diferenciação interna de papéis, em particular da distinção entre descendentes pertencentes a uma linhagem e o conjunto de servos, fora considerada por Weber, autor de que parte Bloch:

a casa torna-se mais diferenciada assim que a escravatura se desenvolveu enquanto instituição comum e a relação de sangue se tornou mais factual, sendo que agora as crianças como seres livres (*liberi*) eram distintas dos escravos (Weber 1978: 1007).

A fixação da casa como unidade autónoma sucedia à divisão entre grupos segmentários e ao clã como ordem política²⁶. Luhmann notava como logo num momento inicial da evolução no sentido da estratificação não devem ser excluídas organizações formais como ordens militares e monásticas (cf. Id. 1985: 127). Dentro de cada um desses grupos têm relevância princípios de interacção como a idade ou a diferença sexual, sendo que estes princípios se oferecem frequentemente a cruzamentos. Mas aparte dessas atribuições esses grupos ditos “formais” estão dependentes acima de tudo de relações de parentesco entre os seus membros, estas são decisivas para o mais

economia que neste caso parece decorrer da aversão às práticas monopolistas da aristocracia. Práticas que viriam a derrubar o modelo agrário que subsistira desde o séc. VII (cf. Hanson 1999).

E. Cohen (2002) mostrou como a atribuição das tarefas domésticas aos escravos e à mulher conduz os homens atenienses a uma especialização nos assuntos políticos e militares deixando o domínio da administração e da acumulação entregue ao feminino, em especial a *chrêmatistikê ktêtikê*. Este novo binómio é também contrastante com os anteriores ideais de *autarkeia* agrária.

²⁶ Desse modo “[j]ede Schicht konnte daher die anderen Schichten blieb im wesentlichen auf die eigenen Haushalt und seinen mehr oder weniger grossen Anhang beschränkt” (Luhmann 1985: 129).

diverso tipo de determinações desde a eventual aceitação de um novo membro até ao lugar que o mesmo pode almejar dentro da organização.

O fechamento de uma classe superior é possível por intermédio de práticas endogâmicas que permitem a manutenção da propriedade numa linhagem centrada na casa²⁷. Daí que J. Goody tenha valorizado enormemente o papel da Igreja na alteração das relações de parentesco, não tanto a partir dos conteúdos doutrinários, mas em especial através da codificação do casamento²⁸. Os historiadores deram atenção também ao modo como desde o século VI e na sequência da cristianização de diversos povos, as sociedades germânicas, ainda baseadas na segmentação, foram alvo de uma contínua repressão de antigas práticas de coabitação, como a poliginia (cf. Goody 1995: 51 e ss). Mas este quadro de universalização de normas escritas não se resumiu à imposição de novas práticas e repressão das particularidades tribais. Verificou-se uma considerável deferência da Igreja relativamente a certos costumes matrimoniais dos povos germanos e anglo-saxões, cuja simbologia viria nalguns casos a ser acolhida e consagrada nas

²⁷ J. Goody observou que em certos casos, como se verificou no Antigo Egipto, “[a] pressão para reter as mulheres é tão grande que inclusivamente desaparece o tabu do ‘incesto’ intrageracional dentro da família nuclear” (1996: 39).

O historiador A. Kuper notou como, depois da radicalização das interdições do incesto Reforma e Contra-reforma, e com a gradual transposição do Direito Canónico para o civil, a proibição de enlace conjugal entre parentes próximos, à excepção daqueles inseridos na família nuclear, vai torna-se mais ténue, cf. Id. 2009: 52 e ss. Na Europa Moderna os matrimónios entre primos cruzados como forma de manutenção da propriedade e prestígio social, tendem a assumir-se como instituição, sendo interessante notar que a diferença etária entre cônjuges até então largamente aceite passa a ser alvo de reprovação, cf. *e.g.* Ibid., 245-6). A frequência e a preferência da união entre primos está profusamente reflectida nos romances do século XIX, cf. Ibid., 31-9.

²⁸ Goody propôs que a explicação mais cabal para os princípios da moral cristã é económica e está na base da prosperidade que a Igreja irá consolidar a partir do século XI. As disposições canónicas interditavam a transmissão da herança dentro de uma linhagem caso ela tivesse lugar fora do vínculo entre pai e filho biológicos, mas também as uniões matrimoniais, nalguns casos prescritas nas Escrituras – como o caso do Levirato e Sororato-. Essas interdições eram favoráveis à acumulação de propriedades e doações por parte do poder eclesiástico. Este foi, de acordo com Goody, um contributo essencial, ainda não intencionado, para a importância da família nuclear. Goody sumariava do seguinte modo: “proíba-se o casamento de parentes próximos, combata-se a adopção, condene-se a poliginia, o concubinato, o divórcio e novo matrimónio e 40% das famílias ficarão sem herdeiros varões directos” (Id. 1996: 40).

Uma abrangente discussão quanto à sustentação da tese de Goody pode ser encontrada na obra de K. Ubl, autora que, em grande medida, subscreve as conclusões do antropólogo, cf. Id. 2008: 42-74, 490-98.

práticas oficiais, ao passo que muitos dos regionalismos daqueles povos só mais tarde seriam erradicados²⁹.

O poder do *pater familias* está continuamente latente e não é limitado, em contraposição ao que ocorre na organização burocrática, por poderes contendores que o contestem ou fragilizem. Ao invés da Burocracia que surge posteriormente, o domínio patriarcal está enraizado na autoridade sobre a sua casa, estando assente não na legalidade abstracta e no treino legal, mas em normas que “derivam da tradição: da crença na inviolabilidade daquilo que existiu desde sempre fora da mente” (Weber, 1978: 1006).

O declínio da casa senhorial e a posterior universalização do acesso ao casamento requer uma nova forma de reger o familiar que passará a depender de mecanismos de regulação normativa e não de necessidades produtivas imediatas (cf. Luhmann 1990: 212 e ss). Em todo o caso, e em concordância com o que será desenvolvido adiante, algumas das marcações simbólicas em que se sustentavam as posições e significação de cada um dos membros do lar, bem como o seu modo de acesso à esfera social, mantêm traços indeléveis no imaginário social (cf. *e.g.* Dewald 1993). Com efeito, a superioridade do governo do homem ou a maior sensibilidade emotiva do feminino, mesmo não sendo requeridas para a reprodução dos sistemas parciais da sociedade moderna, persistem como recursos passíveis de reatualização, sobretudo nas formas de interacção quotidiana³⁰.

²⁹ Não é de todo casual que nas regiões remotas do norte da Europa (Islândia, Irlanda e Grã Bretanha), onde a partir dos primeiros concílios ecuménicos vigoravam as deliberações interditivas das uniões entre parentes até ao terceiro grau (na nomenclatura germânica, correspondente ao sexto da nomenclatura romana), tenha perdurado até ao século XII o matrimónio dos clérigos. Este, era frequentemente acompanhado do favorecimento dos descendentes directos e indirectos, na transmissão de propriedades e funções clericais, cf. *e.g.* Wood 2006: 309-12.

³⁰ A ideia de imaginário social postulada neste ponto remete para uma extensão da aplicação do conceito de imaginário que Lacan aplicou na exposição do modelo de subjacente à formação do sujeito. Deve-se sobretudo a C. Castoriadis o desenvolvimento deste conceito como suplemento de determinações simbólicas de uma dada estrutura social, resultante de projecções de significação que transcendem os processos e determinações funcionais das instituições sociais. Assim, considerou Castoriadis que: “[b]eyond the conscious activity of institutionalization, institutions have drawn their source from the social imaginary. This imaginary must be interwoven with the symbolic, otherwise society could not have 'come together'; and have linked up with the economic-functional component, otherwise it could not have survived” (Id. 1987: 131). As teses de C. von Braun atestam como o imaginário social, que distingue da noção de arquétipo e inconsciente social, se refere a um conjunto de símbolos que constituem uma

1.2. Diferenciação Funcional.

Essencial à teoria de Durkheim é a ideia de que a configuração ética primitiva -de tipo imediato e inquestionável- vai cindir-se de modo notório nas sociedades modernas, numa oposição entre o domínio da opinião pública (relativa a formas de valoração simbólica de carácter difuso), e o direito positivo onde se encontra a fixação de normas de modo objectivo, sendo que neste posiciona-se a família sob a égide da regulação civil. O objectivo confesso de Durkheim neste período inicial da sua obra é o de, renunciando a classificações impróprias das formações domésticas nos diferentes períodos históricos, mostrar, perante uma audiência filosófica, que a ciência dos costumes deve anteceder a moralização dos mesmos (cf. Id. 1888). Isso significa que para compreender a família moderna são insuficientes tanto o assumir posições nos debates públicos sobre temas que impliquem a reflexão sobre a casa e os deveres dos seus membros, como o conhecimento dos decretos relativos à vida familiar incluídos nos códigos civil e penal.

Contrastante com H. Spencer, Durkheim nota como é insuficiente aventar exemplos em suporte da tese de uma crescente confluência do interesse particular que acompanharia o estabelecimento da “sociedade industrial”³¹. Como o atesta também na sua consideração da hipótese da precedência do egoísmo relativamente ao altruísmo, a solidariedade orgânica não está primeiramente dependente de atitudes ou crenças individuais, as quais são transitórias e variáveis de indivíduo para indivíduo (e instáveis num mesmo indivíduo), mas da existência de uma estrutura institucional com exigências próprias distintas do modo de diferenciação das “sociedades inferiores”.

Durkheim é cauteloso na crítica àquela distinção entre direito negativo ou interditivo -que Spencer julgava característico das relações familiares antigas- e o positivo que mobiliza, por intermédio das interdependências produzidas pela divisão do trabalho, formas de mutualismo. Além do facto de que estamos perante relações em que o contrato é condição não explícita, suscitada como regulação do conflito, o sociólogo

memória com grande resistência aos processos de resignificação no domínio da interacção social, cf. Id. 2001: 255-86.

³¹ Pois : “[s]i nombreux qu'ils puissent être, ne peuvent servir que d'illustrations et sont, par eux-mêmes, dénués de toute force démonstrative” (Durkheim 1893: 223).

francês acentua igualmente como esta esfera de socialização inicial se furta a determinações voluntárias por parte do indivíduo³².

Durkheim enaltece uma evolução em que a família deixa de ser caracterizada pela prevalência das coisas e passa a consistir em relações intersubjectivas plenas, as quais são parte fundamental da identidade. Nas formas familiares a mudança mais significativa incide na transição das sociedades estratificadas para a sociedade moderna, funcionalmente diferenciada pois nesta a antiga codificação que, insiste Durkheim, está orientada pelo direito das coisas, ver-se-á confrontada com diferentes exigências de um indivíduo que tem no espaço familiar um meio ainda restrito da sua expansão pessoal³³.

O resultado da quebra do comunismo é que as coisas deixam, em grande medida, de ser o cimento da vida doméstica. A solidariedade doméstica torna-se inteiramente um assunto de pessoas. Estamos ligados à nossa família apenas porque estamos ligados à pessoa do nosso pai, nossa mãe, ou nossas crianças. Era bem diferente anteriormente, quando os laços que derivavam das coisas tinham precedência sobre os derivados das pessoas, quando a totalidade da organização familiar tinha como objecto primeiro, a manutenção da propriedade doméstica na família quando todas as considerações pessoais se afiguravam secundárias relativamente àqueles assuntos (Durkheim 1892: 9).

É contudo sintomático que Durkheim continue a distinguir entre a família enquanto encadeamento de sucessivas gerações e a temporalidade efémera da família conjugal com o seu fundamento nos laços de amor, os quais, segundo a sua concepção, são incapazes só por si de substituir o vínculo de sangue. Além da importância dos códigos da dignidade e da honra, cujo fundamento é ainda a ideia de pertença a uma unidade familiar anterior à aliança conjugal, também o grupo profissional fornece ao indivíduo a participação numa outra forma de continuidade que reserva grandes oportunidades de identificação e realização pessoal. Este meio difere do privado, porquanto a participação do indivíduo no seu funcionamento está dependente não de qualquer característica impessoal ou involuntária, mas de uma performance. O

³² “Les obligations qui en résultent sont de nature éminemment positive; c'est une réciprocité de droits et de devoirs. De l'autre, elles ne sont pas contractuelles, du moins sous leur forme typique. Les conditions dont elles dépendent se rattachent à notre statut personnel, qui dépend lui-même de notre naissance, de nos rapports de consanguinité, par conséquent de faits qui sont soustraits à notre volonté” (Durkheim 1893: 226).

³³ É assinalável a concordância com o esquema interpretativo de Hegel nos *Fundamentos da Filosofia do Direito* não só no que respeita à contraposição entre o direito abstracto romano e a forma como os direitos de personalidade têm na família um primeiro momento, mas igualmente quanto ao acesso diferenciado dos seus membros ao espaço público (cf. *infra* cap. 4).

predomínio do mérito, justificativo dos diferenciais de riqueza, foi um dos pressupostos que levou Durkheim a antever, não só a restrição da herança ao círculo dos descendentes directos e o fim da transmissão intergeracional de ofícios e honras, mas também a sua futura erradicação integral³⁴.

Em face do abandono progressivo da sua importância como centro produtivo, e também em virtude da diminuição do seu peso nas relações económicas e políticas, será imperioso que se comece por inquirir se a família assume alguma função específica na sociedade moderna, apurando igualmente de que modo esta está dependente da sua reprodução temporal³⁵.

Tal como ocorria em Durkheim, também para Luhmann a transição mais complexa, à qual prestou maior atenção na sua obra, ocorre com a passagem de uma sociedade onde todos os sistemas de interacção estão orientados pela pertença a um estrato, a um outro tipo, cuja reprodução está dependente de funções inerentes aos seus diferentes sistemas parciais nos quais “não se representa mais a totalidade da sociedade” (Luhmann 1997: 613)³⁶. Nas sociedades cuja organização é funcional não há um sistema último capaz de, sem mais, determinar o funcionamento da sociedade. Nas sociedades pré-modernas a família esgota as possibilidades de representação do indivíduo, *i.e.* a totalidade das suas atribuições. Já no caso dos diferentes subsistemas das sociedades funcionalmente diferenciadas, entre os quais política, educação,

³⁴ A. Torres (2001) notou como esta arrojada previsão se sustentava numa conclusão que Durkheim extraía de premissas claras: o predomínio do mérito como factor de reconhecimento que caracteriza a sociedade moderna e a forma como este decorre de modo crescente das realizações profissionais do indivíduo. Essas seriam aquisições individuais e intransmissíveis entre as gerações, cf. Id: 20-22. Porém, outra conclusão seria possível na medida em que os bens materiais não estão cindidos dos laços afectivos cultivados na família, os quais têm na propriedade uma das suas concretizações mais importantes. Para Hegel a marca pessoal e identitária de que é investida a propriedade constitui um dos aspectos que o levaram a ocupar-se da adequada transmissão do património (cf. *infra* cap. 4 sec. 3).

³⁵ “In der segmentären und stratifikatorischen Gesellschaft wurden die Teilnehmer der Gesellschaft noch über Familien den gesellschaftlichen Teilsystemen zugeordnet und erfüllten mehrere Funktionen. Da in der modernen Gesellschaft ungleiche Teilsysteme einige dieser Funktionen (...) übernommen haben stellt sich die frage, worin die spezifische Funktion des Teilsystems Familie in der modernen Gesellschaft liegt” (Jung 2002: 18).

³⁶ Com maior detalhe: “[d]arin liegt ein Verzicht auf alle gesamtgesellschaftlichen Vorgaben für die Beziehungen zwischen ihnen. Weder gibt es jetzt nur eine einzige Ungleichheit, wie im Falle von Zentrum und Peripherie, noch gibt es eine-gesamtgesellschaftliche Form für die transitive Relationierung aller Ungleichheiten unter Vermeidung zirkulärer Rückbeziehungen. Gerade diese sind nun ganz typisch und normal (Ibid., *loc. cit.*). Cf. tb. Kaufmann 1994: 45.

economia, ciência e também família, são apresentadas unicamente representações da “sociedade dentro da sociedade” (cf. Luhmann 1997: 825-6; 1997b: 132 e ss).

Este aspecto assumirá extrema importância na medida em que permite uma diferenciação crescente também no caso da família, progressivamente liberta de padrões morais comuns aos restantes sistemas sociais. Por outro lado, em face da complexificação da estrutura social, os códigos de interacção deixam de ter uma sustentação na simples funcionalidade que a família teria de cumprir, sendo que a constituição da intimidade está dependente do surgimento de equivalentes funcionais da antiga moral. A evolução das considerações sociais do amor (como veremos na segunda parte), permitirá observar como a diferenciação desse espaço deixa de se fundar numa compatibilidade indiferente à individualidade dos amantes passando a ser codificada na idealização afectiva e na compulsão sexual. As sociedades estratificadas projectavam nestas o risco de colapso da ordem instituída e, com a passagem para a modernidade, verifica-se o surgimento de instituições que visam garantir a conformidade do desejo aos interesses corporativos e/ou políticos que o casamento assume (caso dos noivados de promessa mas também, de modo crescente, da tutela dos descendentes) ou que esse desejo tem outras vias de manifestação que não interferem com os fins que ele deve cumprir (caso da institucionalização da prostituição)³⁷.

Contrariamente ao que ocorre noutros modos de diferenciação, na sociedade moderna a família não determina previamente a posição social dos indivíduos (Luhmann 1990: 205 e ss), ou a sua exclusão de outros sistemas³⁸. Como o próprio faz questão de esclarecer, Luhmann não está preocupado em defender que nas sociedades modernas não persistem desigualdades características da estratificação interferindo nas chances de inclusão, contudo, aquela ordem hierárquica já não determina por si só a

³⁷ A este respeito continua relevante a relação entre a estrutura social e a regulação do desejo amoroso proposta por W. Goode (1959). Tipificando entre sociedades que tomam o matrimónio sem presença de afecto como vergonhoso e aquelas que assumem essa presença como aberrante, Goode mostrava que ao contrário do que se pensa não são exclusivas da sociedade ocidental as histórias referentes a experiências individuais de envolvimento amoroso. O que diferencia o código da paixão é o modo como a referência à vivência subjectiva se impõe sucessivamente às exigências de manutenção da ordem social. Só nas sociedades europeia e norte-americana esse código se vem a afirmar como ideologia na qual a paixão serve de base ao namoro e posterior casamento (cf. *infra* cap. 7). Quanto ao modo como as propostas de Goode reconfiguram a família tradicional do modelo vigente na sociologia dos anos 40 e 50 cf. Leupold 2003: 230-4.

³⁸ Luhmann sublinhou precisamente que só na sociedade moderna “[m]an brauch nicht zu einer Familie zu gehören, um civis zu sein” (1990: 207).

ordem e hierarquia das relações sociais, nem regula as interações (cf. Id. 1985: 130-1)³⁹. Afirma assim, em tom irónico relativamente aos “privilegiados”:

sie verhalten sich in der Interaktion so, wie jedermann sich in den entsprechenden Rollen verhalten würde. Wenn sie einkaufen, kaufen sie so ein, wie jedermann einkaufen würde. Wenn sie lieben, lieben sie so, wie jedermann lieben würde. Nur geht es eben um teurere Objekte und Schönere Partner (Ibid., 131).

Um outro tópico central é o da limitação e diferenciação afectiva dos membros da casa. A exclusividade que marca a comunicação íntima não pode ser infinitamente estendida. Por norma ela será limitadora da relação ente avós e país, e excludente dos colaterais bem como dos vizinhos, sendo esta demarcação relativamente reforçada por barreiras físicas. Assim, a exclusividade que demarca o íntimo “perdura somente [associada a] determinadas pessoas. Ela não se pode expandir indefinidamente” (Wennmann 2001: 11)⁴⁰.

Aquilo que caracteriza igualmente a sociedade funcionalmente diferenciada é a sua relativa autonomia relativamente a cada um dos seus subsistemas⁴¹, ainda que a este respeito a família concentre responsabilidades decisivas na manutenção da ordem social, como o comprovam os diversos discursos relativos à decadência dos costumes e as sucessivas reformas de que é objecto. Acresce a este facto a manutenção (em grande parte do espaço europeu) de uma extrema dependência dos diferentes sistemas relativamente à casa aristocrática, a qual se verifica em áreas tão diversas quanto a educação, o sistema judicial ou o sistema produtivo⁴². Inicialmente a centralização do poder do Estado, apoiado nas bandeiras nacionalistas do poder económico e militar, não é acompanhada do cumprimento das suas promessas de manutenção e extensão do

³⁹ Esta mesma advertência quanto aos pressupostos teóricos da teoria dos sistemas assumiu especial destaque na recepção e críticas de que Luhmann foi alvo por parte de algumas autoras feministas. Mas já em “Frauen, Männer und George Spencer Brown” -texto em que apesar de assumir um desinteresse pessoal pelo problema do género- Luhmann tivera o cuidado de referir que a “inteligibilidade” social com base na identidade sexual é obviamente um componente passível de observação teórica na medida em que a mesma preserva relevância em diversos domínios de interação, cf. Id. 1997b: 127 e ss.

⁴⁰ “Sie besteht nur aus bestimmten Personen. Sie kann nicht beliebig expandieren” (Ibid., *loc. cit.*). Este é um aspecto que será objecto de um tratamento mais atento no próximo capítulo.

⁴¹ Neste sentido afirma Luhmann que “[d]ie Ungewöhnlichkeit funktionaler Differenzierung besteht u.a. darin, dass besondere Funktionen auf ein Teilsystem mit Universalzuständigkeit konzentriert werden müssen” (1997: 709). Cf. tb. Dieckmann 2004 : 194-5.

⁴² “Überall dort, wo die staatliche Gewalt die Individuen nicht direkt erreichen und kontrollieren konnte, bediente er sich notgedrungen des ›pater familias‹” (Koselleck 2006: 483).

acesso a tais instituições. Isso ocorre em particular naquelas que remetiam para funções que surgem somente nos estratos superiores da sociedade, herdeiras do modelo administrativo da casa senhorial descrita por Weber.

A família burguesa não resulta da evolução de uma configuração particular, adstrita à relação conjugal ou parental, mas da transição para a diferenciação social de tipo funcional, na qual ocupa um lugar destacado (cf. *infra* cap. 7 sec. 2). Os processos comunicativos e as normas e valores em que se sustenta não estão limitados à sua forma clássica, que veio sendo recorrentemente seleccionada como bastião patriarcal, abalado com a crise dos laços familiares, suscitada, entre outros factores, pela urbanização⁴³.

E contudo, o abandono dos antigos modos de diferenciação em que a família reforçava directamente a ordem social (devido ao facto de ser imprescindível agente económico e moral da sociedade), não impede a transposição de alguns dos seus princípios ordenadores para a família moderna que já no início do século XX se unifica, para os diferentes estratos sociais, sob os princípios da intimidade e cidadania burguesa. Nesta matriz toda a concepção da casa como unidade diferenciada tem pressuposta a autoridade do chefe de família. Paradoxalmente o acesso deste ao exercício da cidadania, correlativo da transição de um domínio de despreocupações e pacificação àquele que diz respeito às responsabilidades profissionais e económicas, está dependente da valorização do domínio privado como fundo de auto-afirmação inesgotável. Aí deve o homem demonstrar-se senhor dos seus apetites apresentando-se como indivíduo provido de autonomia financeira e interesse próprio. No caso da mulher, pese embora a sua segregação ao privado (que inicialmente na Europa moderna conta como única excepção o período subsequente à viuvez) é ao nível da Sociedade Civil, constituída não só como esfera produtiva mas também de regulação e opinião pública, que ela vê conferidos os seus próprios atributos, sendo estes unificáveis sob o signo da fidelidade e suporte afectivo. A passagem do *nubilato* ao casamento deverá preservar a mulher como indivíduo incapaz de postular o seu desejo (cf. Sarti 2001: 128).

Essa autoridade do *pater familias* tem um referente claro na figura do senhor da casa senhorial. Não obstante, esta valorização da potência de autodeterminação física, moral e económica sofre uma forte inflexão, na medida em que a sua fundamentação simbólica, bem como o processo de naturalização das diferenças de género, está dependente de um horizonte normativo bem mais complexo que aquele sustentado num gozo exclusivo do soberano. Esta alteração é legível na nova inserção da ontogénese

⁴³ Assim se verifica como o desaparecimento da “*ganze Haus*”, ainda que esta subsista entre os agricultores e artífices, é correlativo do afluxo de população para as grandes cidades, cf. Hausen 1976.

individual no espaço familiar, em particular no modo como a autoridade se “concretiza” no indivíduo a partir de uma complexa dialéctica entre o desejo individual e as condições comunicativas que caracterizam o meio familiar.

No seu ensaio *Studien über Autorität und Familie* [1936] H. Marcuse enfatizou o modo como a família não poderia ser já tomada como esfera autónoma a partir da qual seria possível deduzir as restantes relações sociais. Bem pelo contrário, ela era a esfera receptora de uma ideologia da autoridade que caracterizava a sociedade burguesa, centrada na reificação (*Verdinglichung*) da autoridade. Isso significava de acordo com o autor que os dispositivos normativos estavam preestabelecidos independentemente das qualidades do detentor de autoridade e forçavam a uma homogeneidade valorativa nas sociedades capitalistas. Nestas manter-se-ia vigente a velha ideia de autoridade doméstica (masculina) segundo a qual só se ama aquilo que se possui: “Haus und Besitz, Frau und Kinder” (cf. Luhmann 1982: 163-4). No entanto, com a diferenciação do sistema monetário, a propriedade fundiária e o trabalho passam a estar integrados no sistema económico que se autonomiza relativamente à casa. Esta alteração é anterior à industrialização ainda que esta contribua decisivamente para o incremento do sentimentalismo romântico que doravante caracteriza a família.

A importância da família como esfera de manutenção de diferenciais hierárquicos, na oposição entre gerações e sexos, decorre da ideia comum a toda a Escola de Frankfurt, de acordo com a qual a reprodução da sociedade está dependente daquilo que ocorre no privado. É indubitável que persistem na família tradicional burguesa traços da sua anterior analogia com o governo político. Mas os princípios relativos ao governo de mulher e filhos traçados por Aristóteles estarão presentes apenas enquanto equivalentes funcionais provenientes da semântica da intimidade. É nesse sentido que se verifica o “Ablehnung der strukturellen Unterordnung der Frau, die Ablehnung auch des Copierens der politischen Hierarchie innerhalb der Familie die themenerzeugende Differenz” (Luhmann 1982: 166).

Mesmo nos casos em que perde a sua base material (emprego e posição social) o homem tende a manter a autoridade, sendo que: “o poder físico e psíquico, com origem no poder económico, revelam (...) a sua capacidade de resistência própria” (Horkheimer 1983: 126). Se é verdade que na família moderna “a escravatura e submissão incondicional foram substituídas pela ponderação racional e a livre obediência” (Ibid., 105), isso não impediu de acordo com o filósofo a subsistência de fortes mecanismos de homogeneização social relativos à autoridade paterna, os quais se dispõem em torno da manutenção da propriedade.

Na sua leitura freudiana da dialéctica da civilização, Marcuse, dando continuidade aos estudos que M. Horkheimer e T. Adorno empreenderam em torno da relação entre autoridade e família, defenderá a tese de que nas sociedades modernas a subordinação é assegurada impessoalmente pela razão objectiva e consolidada pela divisão do trabalho (que restringe os instintos) e caillóis padrões de desempenho. Ainda que o uso efectivo da força continue a ser solicitado ocasionalmente, ele já não é o modo exclusivo nem preferencial de administrar o espaço doméstico:

o pai, como pater familias, ainda desempenha a arregimentação básica dos instintos que prepara o filho para a mais-repressão por parte da sociedade, durante a sua vida adulta. No entanto o pai passa a desempenhar essa função como o representante da posição da família na divisão social do trabalho e não como o possuidor da mãe (Id. 1975: 91).

Para consumir essa transição da simples coerção dos subordinados à interiorização da obediência e inferioridade fora decisiva a elevação da casa a espaço sentimental. Recorrendo à perspectiva freudiana, Horkheimer considerava como estruturantes o conceito de recalamento e sublimação dos instintos obedientes à lei super-egóica concentrada na figura do pai (cf. tb. *infra* cap. 5 sec. 2). Remetia para Hegel como conceptualizador da oposição entre a lei eterna e pública, defendendo que o filósofo teria ficado aprisionado numa sobredeterminação estrita da primeira pela segunda (cf. *infra* cap. 4 sec. 2). À família estaria unicamente reservada a tarefa espiritual de preservar a individualidade além da sua inserção nas relações sociais. Além disso, Horkheimer mantinha uma perspectiva valorizadora da criação de um novo núcleo familiar motivado pelo sentimento de realização pessoal, liberta de constrangimentos económicos e físicos, como origem de renovação social. Era nessa batalha que localizava o poder dos romances, figurativos de um elenco trágico que opunha a liberdade de eleição amorosa e a conveniência da família (cf. Horkheimer 1983: 106 e ss).

A autoridade paterna como princípio de orientação, mas também, nas sociedades modernas, da neurose, vem a admitir novos modos de realização pessoal, que passam a depender da co-orientação emocional entre todos membros do lar. Esta “sentimentalização” do meio familiar, mesmo quando mantém a mulher cativa de uma posição simbólica tradicional, necessita de um referente à base motivacional do indivíduo como modo de certificação da relação. Todos estes aspectos decorrem da libertação progressiva de funções precisas, asseguradas pela família, das que o sistema social estava dependente. Em grande medida seria sob o carácter imperioso da formação de jovens, marcadamente distinta nos seus modos e finalidades consoante o estrato

social de proveniência, que a família seria alvo dos louvores de discursos reformistas⁴⁴. O declínio da base jurídica e ética da aplicação efectiva do poder paternal traz consigo consequências decisivas para as duas relações preservadas na “enuclearização” do meio familiar: a conjugal e a filial.

A economia desenvolve-se no sentido de subverter, pelo menos potencialmente, a ordem moral e religiosa estabelecida, pois não está primeiramente orientada por valores e costumes decorrentes da sua observância. O trabalho assalariado, apesar de coincidir frequentemente com condições de vida degradantes, foi apontado por diversos historiadores da vida familiar como propulsor da libertação das amarras comunitárias⁴⁵. Também relativamente à condição da mulher, a sua possibilidade de deter, trocar e negociar propriedade foi mencionada como bem mais importante que o acesso ao direito de voto, que em certo sentido nada mais é senão a consequência de aquisições que teríamos de associar ao profeminismo⁴⁶.

⁴⁴ Essa valorização da componente reprodutiva já não se traduz em restrições aos direitos individuais, mas está frequentemente na origem do denegrir dos cidadãos que não cumprem o desígnio da espécie, não só os homossexuais mas também as solteironas. É nas formas familiares que escapam ao governo e vigilância masculina que se projectam as suspeitas e acusações de bruxaria, cf. Amussen 1988: 180-3; Walker 2003: 33-7, 85 e ss.; Shahar 2004: 296-8.

⁴⁵ Ao abordar a evolução da diferença entre os grupos concêntricos da intimidade -família, parentesco, amigos e vizinhos- Litwak / Szelenyi (1969) notaram a importância da manutenção de vínculos que deixam de estar restringidos à contínua interacção face a face: “If these two considerations, (...), permanent membership and differential mobility, are taken into account, then the kinship system can survive only by dropping the traditional primary group demand for face-to-face relations. It is hypothesized that it is possible in modern society because technological developments permit kinship exchanges over large distances” (Ibid., 467). As características que estes autores apontam como inerentes ao parentesco (seja ele objectivo ou subjectivo) -face-a-face; perenidade; difusão; afectividade; não-instrumentalidade (Ibid., 471)- denotam diferenciações claras da relação íntima e a prevalência da proximidade dos membros da família nuclear. Da sua teorização pode extrair-se também que, mesmo com o enfraquecimento dos vínculos de parentesco alargado, nas sociedades modernas, verifica-se, ainda que latente, a existência de mecanismos de interajuda e contacto nos momentos de crise, cf. Ibid., 473.

⁴⁶ Naquele que serviu como texto introdutório à colectânea “*The Other Voice in Early Modern Europe*”, iniciada em 1996 com o propósito de recuperar e difundir textos onde era expressa pela primeira vez a voz feminina, os seus editores, M. L. King e A. Rabil Jr., começavam precisamente por sublinhar a aquisição e/ou consolidação dos direitos de propriedade e de expressão, circunscrita aos meios religioso, epistolar e comercial, como motor da promoção da condição da mulher, antes de esta se reificar numa “classe” merecedora de representação política, cf. Id. in Ferrazzi 1996: ix-xxviii. Para uma revisão das perspectivas e marcos do profeminismo desde a renascença italiana e britânica cf. Ross 2009.

Capítulo 2. Referência temporal, espacial, demográfica e emocional das formas familiares e a sua evolução.

2.1. Tempo e troca nas formas segmentárias.

Na sua abordagem do nascimento de Roma a partir dos relatos épicos e posteriores narrativas dos historiadores antigos, Dumézil (1968) explorou o surgimento de um esquema mitológico, disseminado nos povos indo-europeus. Dumézil partia do ponto em que se iniciara a composição do influente *The Golden Bough* de Sir James Frazer⁴⁷. Neste influente trabalho, o antropólogo escocês recorria a diversos documentos literários para expor como, na sua generalidade, as origens mitológicas dos diferentes povos mantinham dois princípios constantes capazes de garantir a manutenção da sociedade por via da execução de cultos da fertilidade: o soberano e o gerador. A execução desses cultos, envolvendo o sacrifício e refeição ritual⁴⁸, apresentada no capítulo terceiro da sua obra, estendia as análises presentes já em R. Smith onde os ritos anuais de expiação estavam em analogia estrita com os ciclos naturais de maturação e regeneração⁴⁹.

Na teoria de Frazer é necessário ter em conta que o rei, associado às divindades solares contrai uma união de cariz reprodutivo com as entidades femininas ctónicas. Nessa união hierogâmica o corpo do rei representa o Estado e a vitalidade, sendo que, a iminência da sua decadência e corrupção devem ser prevenidos sob risco de contágio. Também R. Hertz enfatiza como o “retour à la matière inerte” representa o sobrevir do caos sobre a comunidade (Jamin 1998: 8). Neste esquema, que perdura nos ritos expiatórios, o corpo do rei é o termo mediador sendo o seu sacrifício que permite o apaziguamento das forças ameaçadoras.

Ao desenvolver a ideia de uma ambivalência essencial contida no *mysterium tremendum et fascinans* do sagrado, num projecto que alocou uma parte substancial da sua produção tardia, Durkheim prestou atenção ao modo como o Homem lida

⁴⁷ Que se centra em grande medida na *Eneida*, em particular no episódio em que Eneias empunhando uma lança puxa o ramo dourado, cf. *Aen.* VI 210-11.

⁴⁸ A que recorrerá igualmente Freud na sua tese da saída de um estado natureza em *Totem e Tabu*.

⁴⁹ O percurso desta influência foi exposto por Hubert / Mauss (1899: 5-9).

ritualmente com as forças naturais, reconfigurando a oposição primária daquele domínio do sagrado, caracterizado por elementos heterogêneos, e o profano constituído com a regularidade temporal que caracteriza o mundo do trabalho e a sua especialização (cf. Id. 1912: 50-66)⁵⁰. Todos os povos primitivos ordenaram o cosmos primeiramente em termos espaciais, sendo a centralidade (dos locais sagrados de culto), *i.e.*, a localização do vínculo originário à terra, e a temporalidade cíclica da sucessão das estações e dos astros, os pilares fundamentais de uma entrega ao sagrado que, segundo M. Eliade (1992), condicionou a possibilidade de desenvolvimento de ocupações quotidianas pertencentes ao mundo profano.

Nas formas de religião naturalista, que denotavam animais ou elementos naturais como hierofânico, estava contida toda uma rede de pensamento simbólico na base da ordem social, com especial relevância para a diferença dos sexos, ordenadora de todo o cosmos e a partir da qual era possível encontrar sinais em todos os elementos inertes ou orgânicos (cf. Schwarz 2007: 35-63).

Foi a partir deste conjunto de elementos dispersos nas narrativas antropológicas e observações etnográficas bem como uma sensibilidade para algumas das hipóteses de Freud, que os membros do apelidado “Collège de Sociologie”, especialmente R. Caillois, prestaram atenção à vigência entre os povos primitivos de polarizações a partir das quais é efectuada a marcação de todo o cosmos⁵¹. Em diversos trabalhos, Hertz investigava o modo como a representação cognitiva de assimetrias orgânicas se revestia de importância em diferentes culturas primitivas. Hertz [1928] focou em especial a oposição entre a mão direita, indicativa do fausto e da ordem (associada ao domínio aristocrático) e a mão esquerda, que é subordinada a uma posição servil (associada mais tarde à plebe). Esta forma de binarismo abstracto estaria na base de ordenações mais complexas, entre as quais a distinção entre o homem e a mulher, e a relação entre o puro e o impuro⁵². Assim antecipava Hertz um dos princípios da linguística. O significado

⁵⁰ “Il n'existe pas dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposées l'une à l'autre” (Ibid., 53). É sobretudo nas derivações teóricas desta oposição que será desenvolvido pelo Collège de Sociologie, sendo dela que partirá também Bataille na primeira secção de *O Erotismo*.

⁵¹ O primeiro destes momentos ocorre na comunicação de Bataille “Le Pouvoir” [19-02-1938] que Callois irá ventrilocar, cf. Bataille 1979: 176 e ss.

⁵² Estabelecendo analogias entre as especulações da ciência frenológica e os costumes de sociedades polinésias R. Hertz sustenta que “[l]es équivalences (...) permettraient, à elles seules, de présumer que le côté droit et l'élément mâle, le côté gauche et l'élément femelle participent d'une même nature; mais nous ne sommes pas réduits sur ce point à de simples conjectures” (Id. 1970 : 91).

provém de oposições categoriais nas quais se estabelecem os princípios de uma cultura e cujas possibilidades combinatórias antecedem e condicionam toda a experiência individual, pois as “representações” dos significantes entre si funcionam de modo autónomo.

Contrastando com as noções de espaço e de tempo mensuráveis, vigentes no mundo moderno, nas sociedades primitivas está ausente uma ideia unificada de homogeneidade espacial e de regularidade temporal. De acordo com Eliade, as primeiras sociedades sedentárias estabelecem-se a partir de um centro real ou imaginário, no qual se mantém possível um acesso ao momento da origem, uma passagem para um lugar e tempo fora do mundo, *i.e.* para o sagrado⁵³. Neste cosmos concêntrico, estabelecido a partir da conjugação com os elementos geográficos e as estações do ano, todos os domínios da realidade estão impregnados de um profundo simbolismo. Além da marcação religiosa entre o direito e o esquerdo, deve ser tida em conta a diferença entre o interior e o exterior: “le centre paraît la résidence claire et réconfortante du premier, la périphérie, l’empire obscur et inquiétant de l’autre” (Caillois 1979: 392).

É no templo, inicialmente comunitário, que a sociedade dispõe de uma observação sobre si mesma, por intermédio da representação recorrente do mito original do seu surgimento, recriação que remete para um acontecimento primordial, *in illo tempore* (Eliade 1992: 43-5). Neste esquema, aquilo que se encena em cada novo ritual é o regresso ao momento anterior à instauração do cosmos, da ordem social, um retorno ao indiferenciado e ameaçador. Só este retorno periódico pode fornecer a energia suficiente para reestabelecer a ordem e rejuvenescer os recursos agrícolas e assegurar a fertilidade (cf. Callois 1979b: 659 e ss).

Na sua teoria da festa revelou Caillois que, à imagem das funções excretórias dos organismos vivos, as sociedades têm uma necessidade recorrente de se rejuvenescer por via da expulsão ou purificação de elementos nefastos. O regular funcionamento da sociedade caracterizado pela contínua observância das regras não assegura esse rejuvenescimento das forças pois: “la règle ne possède en elle aucun principe capable de la revigorer” (Idid: 654).

⁵³ Para Eliade por contraposição ao predomínio da eficiência, mesmo a casa detém ainda uma ténue aura de sacralidade constatável na sua dimensão mais abstracta na ideia de uma passagem do regular e público para o exclusivo, cf. Id. 1992: 73.

Tal como ocorrerá na análise da variação dos mitos a partir de um núcleo originário presente em Lévi-Strauss (1955), também para Eliade diversos ritos são reflexos da importante associação entre autoctonia – solo – raça.

Como mostrou também Eliade, a ideia de uma idade de ouro [*Urzeit*] a partir da qual teria começado uma degenerescência, tem uma grande abrangência entre os povos primitivos e remete para um tempo de plenitude em que são desconhecidas a morte, o trabalho e a propriedade. O rejuvenescimento ritual está em estreita relação com os ciclos naturais nos quais se molda o tempo mítico, actualizando no rito o momento original do surgimento da ordem. Verifica-se neste caso um regresso à comunhão com as forças da vida, sendo frequente o sacrifício e consumo do animal sagrado, objecto de interdições no tempo normal. Somente esta comunhão com as forças sagradas garante a renovação dos recursos disponíveis: promovendo não somente a fertilidade dos campos (frequentemente associada com o regresso das chuvas) mas também das mulheres (sendo que para muitos povos a concepção permanece dependente integral ou parcialmente de espíritos emanados de plantas (cf. *supra* n. 16).

Na sua origem, o sagrado envolve o puro e o impuro, o fasto e o nefasto que dependem não somente de um cumprimento com as normas estabelecidas mas necessariamente uma mediação com o estranho, que envolve a dimensão do destino, da sorte. Nas sociedades primitivas o puro e o impuro estão frequentemente sobrepostos, sendo simultaneamente o pólo de atracção e repulsa face ao qual a instituição das actividades quotidianas se deve afastar ao mesmo tempo que lhe presta tributos (ritos, cerimónias, sacrifícios). Foi a partir deste binarismo entre o puro e o impuro da vivência arcaica do sagrado, que Durkheim mostrava como suplemento da soma das relações, representações e factos sociais, que a religião se complexificou e ao mesmo tempo, de acordo com a convicção unânime de Bataille e Caillois, se empobreceu⁵⁴. Esta dialéctica é inerente ao próprio funcionamento da sociedade, que se cruza sempre com o estranho nos seus diversos círculos, primeiramente no familiar, mas também nas diversas actividades da comunidade, tendo a necessidade contínua de submeter alguns dos seus elementos a expiação. Esse distúrbio está centrado inicialmente nas práticas envolvendo a relação com a morte, a sexualidade, a reprodução e a alimentação. Precisamente porque o seu “interior” não consegue mobilizar a força e a ordem da natureza sem que se desencadeie o ameaçador que carece de expiação, a comunidade requer diferentes figuras pelas quais garante o contacto com o sagrado, bem como a sua regulação. Sempre nos limites da comunidade, tão necessário como temido, o sacerdote é aquele que faz do :

⁵⁴ Preserva no entanto alguns indícios dessa constante ligação com o tenebroso âmago da existência, tendo-se tornado mobilizador das massas em especial pelos regimes fascistas de Hitler e Mussolini, cf. Bataille 1979: 199 e ss.

impur un instrument de purification (...) qui possède le pouvoir et connaît les moyens de tourner vers le bien l'énergie maligne de l'infection, de transformer une menace de morte en garantie de vie (Caillois 1979 : 383).

Essa força não deve ser simplesmente suprimida ou controlada mas “canalizada” ao serviço de diversos empreendimentos ou curas, somente o fundo ameaçador ou contínuo pode garantir a superação de metas excepcionais (cf. *Ibid.*, 383-92)⁵⁵. Mas determinados tipos de mancha parecem resistir a uma expiação, sendo que ameaçam de contágio não só a comunidade mas todo o cosmos.

O abençoado surge como localizado e coerente, ao passo que o impuro é sempre difuso e indeterminado, mas também se verifica uma oposição entre o íntegro e o fragmentado. A manifestação de irregularidades no corpo e comportamento do indivíduo conduzem a rituais de expiação e frequentemente ao sacrifício (por via da sua subtracção à ordem social) pois nos mesmos se projecta um perigo para a comunidade⁵⁶. Estas regras não se aplicam somente ao mundo dos vivos, é tarefa da família cuidar que as almas dos seus membros não errem no além indefinidamente. É somente pelos ritos adequados, que também aqui têm lugar representando a coesão e a integridade, que se convertem as “energias de destruição” em força benéfica retroagindo em prol dos seus (cf. Caillois 1979: 398-9).

Além das ameaças internas que constituem o contacto com o princípio gerador, umbilical, a comunidade tribal e posteriormente a cidade, constituem-se na diferença face ao exterior onde habitam toda uma variedade de ameaças demoníacas que a ameaçam de desintegração as quais estão, tal como aqueles princípios geradores, conotadas com o feminino (cf. Eliade 1992: 60-2)⁵⁷.

⁵⁵ Ao mediador da transgressão que cruza as fronteiras da comunidade, e põe a sua permanência em risco é conferido glória e prestígio. De acordo com Bataille, seguindo Kojève, é este o ponto em que a organização da sociedade humana inaugura uma ordem cindida da vida que caracteriza o mundo natural. No primeiro soberano não está primeiramente em causa uma forma de dispêndio puro (seja nas formas soberanas de despotismo, no risco irracional da vida ou na exuberância do luxo) mas uma proximidade ao domínio do contínuo, uma indiferença relativamente à morte que confere poder sagrado.

⁵⁶ No Antigo Testamento as irregularidades do corpo são imputadas a ambos os sexos, mas com maior incidência à mulher, cf. Olyan 2000: 38-62.

⁵⁷ “Marginal territory is gendered female through a series of associations with female gods and cults directed at women, thereby reinforcing the gendering of civic space as male” (McInerney 2006: 33). Esta mesma cisão divergente na relação com o mito originário estava já sob foco no estudo de R. Callois que afirma: “les cérémonies de fécondité assurent la renaissance de la nature, les cérémonies d’initiation celle de la société” (1979b: 666).

Contudo, não é só a Bacante que penetra nesse espaço que provoca ansiedade. Também o caçador e o guerreiro, devem transpor o limite da comunidade. Mas só o fazem em condições especiais em que abandonam a sua identidade social:

devido a estas associações, os homens devem entrar nestas zonas apenas em ocasiões especiais. Estas podem incluir ritos de passagem, quando a vastidão fornece o pano de fundo para a transformação do rapaz pela ephêbeia para a idade adulta, ou durante a caça, quando o homem deixa para trás a sua identidade social (McInerney 2006: 41).

O templo e posteriormente a casa, são os principais agentes purificadores do contacto com o ameaçador, na medida em que possibilitam uma representação e ordenação do mundo⁵⁸. Em diversas comunidades tribais africanas e aborígenes é no limiar da aldeia que esta diferença é marcada, defendendo ciosamente o património cultural e genético de uma comunidade e efectuando a triagem de todo e qualquer contacto com o exterior (cf. Lévi-Strauss 1986: 38-42; 216-8).

Ecoando a teoria de Eliade relativa ao carácter cíclico dos rituais de divindades femininas, Beauvoir salientou como mesmo nas culturas patriarcais a mulher permanece em sincronia com os ciclos naturais. No entanto, ela passa a ser objecto de interdições e rituais de purificação que devem prevenir o contágio ao interior da comunidade, especialmente durante as regras e a gravidez (cf. Beauvoir 1949: 200 ss). Esta ameaça está reflectida igualmente no risco que nalgumas culturas é associado à desfloração. Em ambos os casos a mulher:

faz parte da temível engrenagem que comanda o curso dos planetas e do Sol, ela é a presa das forças cósmicas que regulam o destinos das estrelas, das marés, das quais os homens sofrem as radiações inquietantes (Ibid: 205).⁵⁹

A filósofa afirmou que essas interdições, mesmo perdendo a inflexibilidade que rege as suas aplicações nas culturas arcaicas, sobretudo as de pendor patriarcal, subsistem ainda em determinados âmbitos de interacção nas sociedades modernas. Um dos traços que encontramos em Hegel relaciona-se com a ameaça que esta “força”

⁵⁸ A ameaça do criminoso está presente na tragédia de Sófocles em que não só o contacto com Polínicos é interdito mas a própria Antígona deve ser conduzida ao limite da cidade para aí se extinguir. Esta necessidade de expulsar o impuro, que preserva uma proximidade à energia sagrada, evidencia-se na prática do ordálio pelo qual a comunidade não se limita a abandonar o criminoso ao seu destino divino mas deve garantir-lhe subsistência, providenciando-lhe alimento cf. Callois 1979 387-90.

⁵⁹ Foi a partir desta noção de contágio presente em M. Douglas que Kristeva desenvolveu a sua teoria da abjecção, salientando por um lado a universalidade das interdições sobre o corpo feminino e, por outro, a diversidade nas suas manifestações culturais, cf. Kristeva 1982 esp. 65 e ss.

feminina constitui ao desenvolvimento orgânico dos indivíduos. Mas esta potência e mistério do feminino mantêm-se com o desenvolvimento das concepções mágicas do mundo bem como dos poderes divinatórios preservando uma distância relativamente à religião oficial regida por deuses solares propiciadores da consciência e da existência individuada.

O desenvolvimento de novas técnicas agrícolas e o domínio, sempre precário, das ameaças naturais libertará as sociedades para novos modos de organização política e militar, desvinculados de um tempo cíclico de acontecimentos naturais. Ainda assim, o governo político jamais abandona as vestes sacerdotais que lhe conferem o poder de representação de toda a ordem social. Weber especulava, a partir dos estádios conducentes à civilização apresentados por Bachofen, que o poder que algumas mulheres detêm, já em formas de família patriarcal, está apoiado na persistência de modos de agricultura e economia rudimentares ou da forte segregação militar (cf. Weber 1978: 368-9), os quais mantêm índices reduzidos de diferenciação entre os sexos. Contudo, Weber toma a hipótese do matriarcado como desprovida de valor, na medida em que ela é simplesmente a consequência de, em face da desregulação dos costumes sexuais, o laço com maior constância nestas sociedades ser aquele que une a mãe e o filho. Este laço primeiro, de acordo com Weber, não teria implicações no estabelecimento de determinações legais extensíveis à organização integral de uma sociedade (Ibid., 372)⁶⁰.

Um dos traços mais marcantes caracterizados na fenomenologia do sagrado remete precisamente para o modo como a passagem à sociedade patriarcal é coincidente com o desenvolvimento das técnicas agrícolas. Nas sociedades recolectoras e hortícolas verificar-se-ia uma centralidade comunitária dos cultos, tendo sido a fixação de diferentes linhagens a conduzir a uma privatização das divindades. Os sacrifícios e tributos já não são prestados a um ancestral comum totémico, mas ao antepassado cujo

⁶⁰ F. Tönnies (2001) foi um dos autores que assumiu este primeiro laço como o “mais profundamente enraizado no puro instinto e *prazer*” [*Gefallen*]. Notava não obstante que “ao mesmo tempo está aí presente de modo evidente, particularmente no seu primeiro esboço, a passagem de uma relação física para a relação puramente espiritual” (Ibid., 22-23). Também influenciado pela obra de Bachofen, na sua fundação sociológica da lei natural, Tönnies reafirma a insuficiência da filiação como princípio de organização social, cf. Ibid., 216-7. Como em Hegel (cf. *infra* cap. 4 secs. 2 e 3) é apenas na relação fraterna que “contrastando com outros tipos de relação, o instinto está (...) no seu ponto mais desvanecido, sendo que a *memória* [*Gedächtnis*] parece desempenhar o papel mais importante, criando e consolidando os laços emocionais” (Ibid., 24).

poder do nome foi salientado por M. Mauss⁶¹. Eliade mostra como o progressivo domínio das forças da natureza conduzirá a um gradual abandono da reverência dos ciclos naturais, sendo que o posicionamento do culto no centro hierofânico traduz-se naquilo que o homem arcaico experencia ainda como violência à integridade da Grande Mãe. Essa violação está presente no sulco da terra e no desenvolvimento de canais de irrigação, que abrem caminho ao controlo e apropriação dessacralizada dos seus “frutos”. Nessa transição, o poder da mulher será drasticamente reduzido, sendo que alguns dos símbolos que aparentemente foram valorizados pelo homem arcaico, como a importância da fertilidade do corpo da mulher, são agora reduzidos à sua dimensão prática ou profana⁶².

O desenvolvimento do Cristianismo, segundo diversos historiadores, traz consigo uma subtração sem precedentes do poder gerador da mulher. Encontramos na obra de G. Treusch-Dieter uma análise do modo como a antiga dependência face ao mito hierogâmico será substituída nos primeiros séculos da nossa era por um conceito de geração de ordem exclusivamente espiritual coincidente com a instituição do

⁶¹ Esta constitui, se assim o quisermos, a referência antropológica subjacente à concepção do Nome-do-Pai presente em Lacan (cf. cap 5 sec. 3.5). No entanto, e como veremos, a pertença a uma sequência genealógica deixa nas sociedades modernas de ser concebida como uma mera replicação do antecedente ao consequente passando a reflectir o carácter (auto)biográfico que o nome assume, cf. Lacan 1966: 299. A passagem a sociedades funcionalmente diferenciadas possibilita, e por vezes propicia, um curso de vida que, não obstante condicionado pela pertença a um estrato social, não está inteiramente dependente daquele. Ainda que o “ideal do eu” e a identificação com o pai tenha mantido importância até ao momento presente, consubstanciada no complexo de Édipo, outros factores assumem preponderância na individualização. Esta mudança não se restringe ao nível psíquico, ainda que seja no inconsciente que se situa a identificação com o pai nos complexos familiares (cf. *infa* cap. 5). O próprio Freud salientava que “[w]hat is today the heritage of the individual was once a new acquisition and has been handed on from one to another of a long series of generations”. O que o levava a concluir quanto à variabilidade das configurações históricas do Édipo que as mesmas “may have had stages of development, and the study of prehistory may enable us to trace them out. Investigation suggests that life in the human family took a quite different form in those remote days from that with which we are now familiar” (Id., S.E., XVII: 262).

⁶² Entre as diversas indicações dessa transição, Beauvoir destacou a esteatopigia que, com a interiorização da mulher na casa, deixa de ser exclusivamente um símbolo da abundância, passando a indicar a redução da mulher à sua dimensão carnal, bem como a sua quase completa imobilidade. E. Neumann (1972) apresentou uma leitura fundada em C. Jung em que explora modo como esta imagem de abundância permanece constitutiva da relação maternal, cf. *Ibid.*, 129-30.

monoteísmo (cf. Id. 2001: 11-61)⁶³. No mesmo âmbito, a abordagem do horizonte mítico da diferença sexual por parte de Beauvoir permanece relevante. Com a sacralização da virgem, todos os símbolos e ritos da fertilidade sofrerão uma dramática inversão, sendo que a aura de mistério subsiste tão-somente na polaridade indicativa de uma desordem, de uma ameaça de retorno ao inorgânico (cf. Beauvoir 1949: 236-43).

2.1.1 A instituição da troca exogâmica considerada a partir da Antropologia Cultural e da “Sociologia do sagrado”.

O recurso às abordagens teóricas provenientes da Antropologia Cultural, sobretudo nos momentos em que esta criticou as insuficiências das teorias evolutivas de índole darwinista ou marxista -o primeiro propício a modelos especulativos quanto à evolução social, o segundo a uma redução da densidade do fenómeno cultural- não tem por objectivo a descrição específica ou empírica exacta (largamente inacessível) do funcionamento e inserção da família nas sociedades tribais. O cunho universalista da obra de Lévi-Strauss permite a exposição de um padrão interpretativo da organização social onde estão presentes, além do tema da origem da subordinação feminina, uma atenção às dinâmicas do sistema classificatório do parentesco. O desenvolvimento deste a partir da adopção do método da Linguística permitirá a Lévi-Strauss delinear o que chama de “estruturas elementares do parentesco” onde estariam contidos os axiomas basilares de todas as sociedades humanas. É precisamente daqui que advém a vantagem metodológica da Antropologia Estrutural relativamente a outras explorações dos mitos fundadores e da importância das crenças “religiosas” para a “mentalidade primitiva”⁶⁴.

A diferença fundamental relativamente ao projecto de acesso à vivência e organização primitiva do cosmos a partir de modalidades fenomenológicas que encontramos em Eliade, não reside no facto de Lévi-Strauss elaborar uma teoria procedente de aturada observação empírica. O que distingue o procedimento de Lévi-Strauss é justamente o modo como demonstrou a insuficiência de uma descrição de

⁶³ Na obra de Kristeva encontramos desenvolvidas considerações psicanalíticas quanto a este fantasma da “auto-reprodução” como rejeição do estranho, do outro associado às forças presentes na natureza como exteriorização do Espírito. “Aus dem Konzept der Selbstrückbezüglichkeit, das ebenso für das autonome Einheitssubjekt geltend ist, spricht das »Phantasma der Selbstgeburt«, welches die Verwerfung des weiblichen Geschlechts impliziert. So panzert sich das Subjekt mit seiner Illusion, EINS zu sein, nur durch sich selbst zu sein, sich hervorbringend und erhaltend” (Herbrand / Khaled 1994: 59).

⁶⁴ Com o predomínio dos cultos totémicos e de crenças politeístas não estamos ainda perante formas de religião organizada.

factos sociais de uma determinada sociedade. Essa insuficiência não se deve à opacidade no acesso à vivência íntima dos agentes, ela mesma condicionada por determinações culturais precisas. O que confirma a hipótese teórica de Lévi-Strauss é que essa vivência do agente (e as relações sociais em que esta se inscreve) é o resultado de uma configuração simbólica anterior.

A importância de termos recessivos desprovidos de funcionalidade precisa nos sistemas sociais será grande para o desenvolvimento de uma teoria da ordenação simbólica. Num ensaio composto em 1945 intitulado “L’analyse structural en linguistique et en anthropologie”, Lévi-Strauss começava por considerar o modo como a Linguística poderia eventualmente contribuir para compreender a sobrevivência de elementos próprios aos sistemas de parentesco matrilinear, mesmo em sociedades marcadamente patriarcais. Sustentava que, recorrendo à disciplina saussureana seria possível descortinar: “dans le vocabulaire contemporaine la persistance tenace de relations disparues” (Id. 1974: 38)⁶⁵.

Este recurso à Linguística parte das propostas da Escola de Praga, em especial da obra de R. Jakobson⁶⁶, nas quais se verifica um afastamento face ao modo como Saussure distinguiu as ordens sincrónica e diacrónica constituintes do sistema linguístico, o eixo lexical e o combinatório. A língua [*langue*] contém as possibilidades de articulação nas quais pode ter lugar a fala [*parole*], enquanto actualização da utilização do signo que mobiliza elementos orgânicos, psíquicos e sociais. Para Saussure o signo tem duas faces, uma remetendo para a unidade “imagem-acústica” [significante] e a outra correspondendo à dimensão da “imagem-mental” [significado].

⁶⁵ O livro de T. Hawkes, *Structuralism and Semiotics*, inicialmente editado em 1973, continua a fornecer uma apresentação abrangente do modo como, ao longo da sua obra, Lévi-Strauss adoptou o modelo teórico da Linguística, em especial nas suas abordagens do parentesco e do mito. Em ambos os casos Lévi-Strauss tentou ir além do procedimento da Linguística, limitada à procura do significado dos termos a partir do seu contexto, acedendo a determinadas regras axiomáticas que subjazem à diversidade de formações linguísticas, cf. Id. 2003: 19-43.

⁶⁶ Considerava na sua “Introdução à obra de Marcel Mauss” que a maneira como este reduziu a imensa variabilidade dos modos de troca entre famílias polinésias a um número restrito de possibilidades combinatórias “est très voisine de celle que Troubetzkoy et Jakobson mettaient au point (...) là aussi, il s’agissait de distinguer un donné purement phénoménologique, sur lequel l’analyse scientifique, n’a pas de prise, d’une infrastructure plus simple que lui, et à laquelle il doit toute sa réalité. Grâce aux notions de ‘variantes facultatives’, de ‘variantes combinatoires’, de ‘termes de groupe’ et de ‘neutralisation’, l’analyse phonologique allait précisément permettre de définir une langue par un petit nombre de relations constantes, dont la diversité et la complexité apparente du système phonétique ne font qu’illustrer la gamme possible des combinaisons autorisées” (Lévi-Strauss 1968: 30).

O pai da Linguística moderna postulou uma interdependência daquelas dimensões do signo, numa relação de significação arbitrária, mas estável nas línguas naturais, entre o significante e o significado. Contudo, Jakobson irá conferir primazia ao significante, na medida em que o conceito ou representação mental está dependente de oposições binárias anteriores a qualquer conteúdo semântico, condicionando a formação do significado. Esta inovação terá profundas consequências para o modo como Lévi-Strauss (e também Lacan) irá reler para os seus próprios intentos a concepção freudiana de inconsciente (cf. *e.g.* Ricoeur 2008: 117-23).

Os dois eixos linguísticos explorados por Jakobson, paradigmático e sintagmático -o primeiro respeitante à selecção e substituição de elementos e o segundo ao encadeamento e combinação de termos- constituirão a grelha de leitura dos processos primários inconscientes que Freud apresentara respectivamente como condensação e deslocamento. Metáfora e metonímia são os tropos respectivos dos principais processos primários que escapam à intenção consciente do sujeito que os veicula como efeitos de sentido (cf. Lévi-Strauss 1986: 205-12)⁶⁷.

Aquilo que a Linguística poderia garantir à Antropologia não era simplesmente a superação de uma simples acumulação de dados empíricos contingentes, mas também uma solução para o problema de saber se o sistema classificatório adaptado às mais diferentes formas de organização social era equivalente a um automatismo dos comportamentos dos indivíduos (cf. Zafiropoulos 2010 : 18 e ss). Tal como o linguista vai além dos fonemas constitutivos de uma língua, discernindo as relações com carácter sistemático que estes mantêm entre si sem que o falante deles se aperceba de modo consciente, o etnólogo deve atender a diferentes categorias sociais -nomeadamente: geração, sexo, idade relativa e afinidade- a partir das quais estas sociedades estabelecem diferenças que adquirem um carácter necessário. Devido ao facto de o parentesco conjugar muitas daquelas categorias, nunca de um modo arbitrário mas a partir de uma selecção recursiva e coerente das combinações possíveis, Lévi-Strauss toma-o como estrutura. A partir desta deverá ser possível aceder a um elemento primário que permite deduzir a diversidade de sistemas simbólicos inerentes à cultura humana (tal como o linguista a partir dos fonemas deduz as ínfimas combinações de formas linguísticas).

Lévi-Strauss manifesta a sua discordância relativamente a Radcliffe-Brown, de acordo com o qual o sistema de atitudes de uma dada sociedade seria uma simples tradução do sistema de nomeações (*systeme de appellations*). Era necessário reconhecer

⁶⁷ Para U. Eco, esse modo de apropriação da Linguística, implica um “achatar” dos diferentes tipos de signos que Freud descrevera como formações do inconsciente, sob o autoencerramento da cadeia dos significantes (cf. Id. 1991: 202-3).

uma interdependência e dinamismo na relação entre as leis simbólicas inconscientes e as suas manifestações sociais e psíquicas. Lévi-Strauss não mostra apenas como existem diferentes graus de formalidade na aplicação de leis, sendo algumas abertas a negociação e outras rígidas e altamente ritualizadas, mas também que, além da relação sincrónica entre os “significantes”, o sistema está aberto a ajustamentos que têm lugar nas práticas sociais. Mais tarde, Lévi-Strauss irá desenvolver estas ideias recorrendo ao conceito de “eficácia simbólica”, que entrevê em certos rituais tribais onde o Xamã mobiliza uma concatenação de símbolos que, presentes num nível intemporal, actuam sobre a consciência individual e seus correlatos afectivos. Aí, é discernível que a experiência consciente do sujeito surge como função simbólica de regras combinatórias inconscientes (Lévi-Strauss 1974b: 219 e ss)⁶⁸.

O “átomo de parentesco”, envolvendo três modos de relação –consanguínea, aliança e filiação– permitiria deduzir todas as variações possíveis da estrutura de parentesco. Mas Radcliffe-Brown (1952), a quem coube a sua primeira teorização, incorreu no erro de assumir que o átomo de parentesco como manifestação primeira da cultura seria pontuado pelas relações primordiais estabelecidas entre os genitores e as crias, ou seja, o parentesco seria a continuação “natural” de laços biológicos. Para além dos vínculos reprodutivos e da aliança imediata, a etnologia observou uma elevada frequência de casos em que o tio materno de ego assumia um papel preponderante na família nuclear⁶⁹.

Isto significava que o tio não era um resultado, fosse ele biológico ou afectivo da relação entre os membros familiares, mas estava presente como condição mesma daqueles vínculos familiares. A intensa relação avuncular permite frequentemente a geração de mecanismos compensatórios, reequilibrando com um determinado valor (respeito/distância ou proximidade/afecção) as restantes relações. A existir uma

⁶⁸ Nesse texto fortemente tributário das concepções freudianas relativas ao aparelho psíquico (em particular relativamente às instâncias de censura moral e associação significativa do analisado, mas também à contratransferência), Lévi-Strauss propunha que “é a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito [ao qual recorre o Xamã] e operações [induzidas no inconsciente do sujeito]” (Ibid., 222). Dava assim conta da superação do inconsciente concebido como inefável ou meramente particular, cf. Ibid., 224-6. Foi esta irredutibilidade do inconsciente a um centramento no ego que presidiu à adopção dos contributos da Linguística à prática da Psicanálise por parte de Lacan.

⁶⁹ Também A. Green, ao explorar a importância da família nuclear para a auto-compreensão de ego, mostrou como o sistema de atitudes está dependente de uma relação de troca que preside ao surgimento do indivíduo e com a qual ele se defronta, cf. Id. 1983b: 84-7. A comparação com o sistema linguístico foca as funções distribuídas em equilíbrio (e não numa dupla relação íntima da mãe-pai e mãe-filho) de modo a que não haja bloqueios nos efeitos de deslocamento da significação.

causalidade entre o sistema classificatório e o das atitudes, ela não é fixa, mas sempre dada a reajustes. A título de exemplo refira-se que, nos casos em que a figura do pai não detém autoridade esta está frequentemente presente na relação com o tio materno.

Lévi-Strauss sustentará a sua teoria da proibição universal do incesto sobre a hipótese teórica de que essa relação (que assume formas culturais variáveis, da autoridade severa à indulgência) decorre de uma das formas pelas quais nas sociedades humanas a mulher é oferecida em casamento⁷⁰. A instituição do avunculado não serviria portanto para suportar a hipótese do matriarcado primitivo, mas precisamente o surgimento de um sistema de troca exogâmica que tinha o seu ponto de origem num mecanismo de reciprocidade da dádiva, pelo qual os diferentes clãs trocavam mulheres entre si. Ao acentuar a universalidade da proibição do incesto (que assume diferentes graus de abrangência)⁷¹, Lévi-Strauss notava como o parentesco que se estrutura a partir dela: “n’ existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d’ une situation de fait” (Id. 1974: 61).

Um factor decisivo na tematização desta instituição simbólica era precisamente o modo como uma vez iniciada, a troca adquire autonomia. Apesar de o tabu do incesto se traduzir em diversas variantes histórico-culturais de uma mesma interdição, para Lévi-Strauss ele não deve ser entendido como sinónimo de um restringir, mas pelo contrário, como pré-condição de expansão do ensimesmamento clânico. Nesse sentido, a estrutura proibitiva tem o seu reverso em prescrições cujo carácter, se não é obrigatório é pelo menos preferencial.

Nestas condições, e na medida em que é fundamento da ordem social e política, apesar de associado ao familiar, a aliança na forma de casamento representa, como considerara Mauss, um “facto social total”. Este aspecto é bastante significativo, dado que, contrariamente ao que ocorre na evolução das sociedades de raiz indo-europeia, o matrimónio se insere no âmbito mais abrangente de trocas recíprocas (cf. Lévi-Strauss 1968). Equivalente a uma aliança no sentido mais vincado do termo, ele comporta um interesse não compaginável ou redutível ao calculismo que pauta os acordos inter e intrafamiliares na manutenção generalizada de práticas endogâmicas. O carácter

⁷⁰ Como iremos destacar adiante esta é somente uma das dimensões da proibição na origem da cultura. Diz respeito à sua primeira manifestação que não regula ainda as relações no intra- familiares -as quais se parecem diferenciar só num estágio avançado das culturas- mas os dividendos entre diferentes grupos de parentesco cf. Ubl 2008: 13 e ss.

⁷¹ A questão da universalidade da proibição do incesto é anterior à tese de Lévi-Strauss. Contudo, é no seu debate com B. Malinowski que Lévi-Strauss poderá sustentar que as raras exceções a essa interdição na relação paterna têm por contraponto a necessidade de interditar uma relação no sistema de parentesco.

altamente cerimonial (que persiste na observância de alguns actos simbólicos) de uma união que não é primeiramente entre os cônjuges mas entre as linhagens, indicia a ocorrência de algo da ordem do extraordinário, uma interrupção no tempo dos afazeres quotidianos, que está associada a um dispêndio, a uma dádiva⁷².

Sem a instituição de uma estrutura de trocas centrada no casamento certas funções produtivas da casa não subsistem. Isto, em virtude de entre os povos tribais ser frequente a divisão de tarefas de acordo com os sexos e só por via da participação diferenciada de ambos é possível desenvolver a totalidade das ocupações técnicas, incluindo desde logo aquelas necessárias para assegurar uma dieta adequada⁷³.

Lévi-Strauss refere que a crença de que a proibição tem por fim impedir a degeneração da descendência só surge no século XVI⁷⁴. Durkheim identificou o horror primitivo ao incesto com a recusa de contacto com o próprio sangue durante o evento ameaçador da menstruação. Este impulso, que na consciência primitiva activa o movimento que compele à partilha da filha/irmã (cf. Durkheim 1898: 49 e ss), continha elementos valorizados por Lévi-Strauss, mas estava ainda suportado numa explicação arbitrária. Não é na natureza das coisas que encontramos a resposta para a origem da proibição, mas sim na determinação transcendental que Lévi-Strauss toma como pré-condição do simbólico. Foi nesse sentido que o antropólogo valorizou a hipótese freudiana do assassinio primordial e posterior irmandade, não enquanto facto histórico, mas como mito onde se concentram desejos e anseios presentes no psiquismo individual. A sobrevivência de uma nostalgia da fusão com o corpo materno, bem como os impulsos sexuais e agressivos suscitados na relação com os irmãos, ambos

⁷² Foi este um dos pontos privilegiados do primeiro volume de *A Parte Maldita* onde Bataille, sob a influência do estudo que M. Mauss empreendeu relativamente à dádiva e contra-dádiva agónica em que consiste a prática do *potlatch*, entreviu a necessidade de expandir os limites da Economia Política de modo a aceitar manifestações contrárias ao princípio da acumulação capitalista.

⁷³ Já de acordo com os pressupostos da Biossociologia a sobrevivência de termos de um regime baseado nos laços uterinos nos modos de troca exogâmica, seria o resultado da paternidade incerta, coincidente com investimento do homem não nos filhos surgidos do seu próprio casamento, mas nos da sua irmã, cf. e.g. Melotti 1986.

⁷⁴ As proibições relativas ao incesto têm por justificação doutrinal o excesso que leva até aos limites da razão, cf. e.g. Flandrin, 1979, 164.

A recusa por parte de Lévi-Strauss em conceder a importância de factores biológicos, relacionados nomeadamente com a importância destacada na sociobiologia do “coeficiente de relação genética” entre parentes lineares, é o eixo central do debate quanto à natureza instintiva ou cultural do tabu do incesto, cf. Melotti 1982: 20 e ss.

submetidos ao temor decorrente da imposição da lei paterna, são as “constantes” de um guião inscrito no simbólico.

G. Bataille defende que ainda que a Lévi-Strauss deva ser atribuído o mérito de expor a universalidade da proibição do incesto, faltou-lhe ultrapassar os limites inerentes à observação científica. No segundo volume de *A Parte Maldita* Bataille defende que transição da natureza à cultura envolve “não só os estados formais mas o drama no qual eles são opostos um ao outro” (Id. 1991: 51). Bataille irá ao ponto de tomar esta limitação como decorrente de um horror generalizado à Filosofia, o qual resulta de uma recusa da análise da experiência subjectiva associada a determinados factos sociais. De acordo com Bataille, seria necessário inserir, à maneira hegeliana, o trabalho na história, e a partir daí compreender a evolução da negação da natureza e o modo como esta envolve igualmente uma alteração da subjectividade.

Subsistindo apenas ténues vestígios do fechamento hostil face ao outro, que caracteriza as sociedades primitivas, e também em virtude do abandono da equivalência da mulher com um objecto de troca, é-nos difícil conceber de modo integral o carácter excepcional de que se revestiam para os povos primitivos as leis exogâmicas⁷⁵. Bataille afirma que:

a aquisição de uma mulher era equivalente à de um bem fasto, cujo valor chegava mesmo a ser sagrado: a distribuição desta riqueza originava problemas cruciais, os quais tiveram de ser enfrentados por recurso a regras. Aparentemente uma anarquia como a que reina actualmente não poderia solucionar esses problemas (1991: 37).

A figura não isolável do erotismo deveria ser considerada como pertencente ao domínio da dádiva, que propulsiona o movimento de todos os modos de actividade, estando também na base da actividade sexual. “Isto é verdade na sua forma mais simples: fisicamente, o acto sexual é a dádiva de uma energia exuberante”, mas também nas “mais complexas [formas] de casamento e relativamente às leis de distribuição de mulheres entre os homens” (Ibid., 41):

o dom que faz dela é talvez um substituto para o acto sexual; a exuberância da dádiva, de qualquer modo, tem o mesmo significado – a de um dispêndio de recursos – como este acto mesmo (Ibid., 58).

⁷⁵ Neste sentido salientava Callois como a necessidade de fazer circular as riquezas como condição da coesão social tem no mundo contemporâneo certas ocasiões festivas onde vemos preservado “un maigre vestige d’une circulation intense de tous les trésors” (1979b: 682).

Esta mesma “metafísica” do instante da união sexual como referente de uma libertação de energia orgânica e psíquica que deve ser “conduzida” pelas instituições humanas estará subjacente à teoria da dialéctica entre o sagrado de transgressão e sagrado de regulação em *L'Érotisme*.

A troca pressupõe uma reciprocidade que se desencadeia numa sequência temporal que não é regida pelo “valor de uso” do objecto, neste caso, pelas capacidades produtivas e reprodutivas da noiva (cf. *Ibid.*, 44-5 e ss). Sendo certo que: “a dádiva alivia, tal como o acto sexual, isto não é similar à animalidade, e a essência da humanidade emerge deste excesso” (*Ibid.*, 56)⁷⁶. Marcado também neste ponto pelo hegelianismo de A. Kojève, Bataille insiste que nas sociedades primitivas o prestígio estaria do lado daquele que suspende o mundo da ordem da utilidade dos fins, e é capaz de uma dádiva cujo sentido primeiro é a dádiva sacrificial ao outro (cf. *e.g.* Bataille 1993: 22-39).

A relevância dos primos cruzados, que já fora observada desde Frazer, decorre do facto de que só entre estes se verifica um desequilíbrio das posições recíprocas dos dadores. É a necessidade de reajustes que põe em marcha um sistema de trocas de mulheres que é avesso a qualquer tipo de estagnação. Também neste sentido, só com o estabelecer destas bases civilizacionais, é concebível algo como a evolução histórica, abordagem a que Bataille, contrariamente ao que ocorre com Lévi-Strauss, não se escusa⁷⁷.

Bataille, tal como ocorrerá no *Erotismo*, sua obra de maior relevância filosófica, irá então associar o *potlatch* de mulheres com a teoria erótica. Para o filósofo, a eficiência desta dádiva coincide com uma diferenciação primeira da família (cf. Bataille

⁷⁶ No entanto a analogia com os animais será pertinente para Bataille como figurativa de um excesso envolvido logo na reprodução assexuada, que não obstante se estende a comportamentos de animais superiores onde o momento da cópula coincide com o fim da existência. Aludindo a especulações de Callois em *Le Mythe et l'homme*, em torno do louva-a-deus, no *Seminário VIII*, Lacan afirma: “[i]l n'est pas douteux que pas seulement dans ce qui nous fascine nous, mais dans ce qui fascine le mâle de la mante religieuse, il y a cette érection d'une forme fascinante, ce déploiement, cette attitude d'où pour nous elle tire son nom, la mante religieuse, c'est singulièrement de cette position (non sans doute sans prêter pour nous à je ne sais quel retour vacillant) qui se présente à nos yeux comme celle de la prière. Nous constatons que c'est devant ce fantasme, ce fantasme incarné, que le mâle cède, qu'il est pris, appelé, aspiré, captivé dans l'étreinte qui sera pour lui mortelle” (Id. 2008 : 166).

⁷⁷ Num trabalho recente no domínio da etnologia, B. Chapais (2008) valorizou o empreendimento de Lévi-Strauss, mas mostrou como os princípios subjacentes à estrutura profunda da família humana que o antropólogo francês isolou como “estruturas elementares” de parentesco, se inseriram num panorama evolutivo só acessível numa abrangente investigação transdisciplinar.

1991: 48). No sacrifício ou entrega da mulher a outra linhagem ela deixa de ser valorizada apenas como objecto de uso. A filha ou irmã estão socialmente marcadas como objectos de desejo, conferindo prestígio social ao seu detentor. Mas para Bataille essa valorização é já uma consequência de o acesso à mulher estar sujeito a regulações e interditos, pelos quais se determina em que condições pode ser possuída. O desenvolvimento e complexificação dessas determinações normativas associarão à sua não observância, pelo consumo ou satisfação sexual imediatos (conotados agora à simplicidade e crueza da reprodução animal), um terror repulsivo. Porém, isto não significa que a transgressão resulte inevitavelmente num inane retorno à crueza do mundo natural. O movimento transgressivo é para Bataille a ocasião em que as determinações do parentesco e da sexualidade são suspensas na sua eficiência. Aquilo que a transgressão permite entrever é uma reconfiguração da ordem simbólica a partir de exigências provindas da vivência interior do sujeito.

Ainda que o casamento se afigure frequentemente como contrário à manifestação erótica, sendo certo que permanecerá, enquanto instituição, associado à produção e distribuição de recursos, seria em seu torno que se estabeleceriam os primeiros interditos em que aquela oscilação entre o fascínio e o terror se manifestava. É a partir desta ambivalência, entre a atracção e a repulsa intensas, que Bataille entrevê nos modos de desejo em que estão em causa as exigências normativas impostas à existência individuada, encontro em que se constitui a base do erotismo.

2.2. Solo e referência espacial nas formas segmentárias (e estratificadas).

No seu esquema organizacional da sociedade grega, Glotz antecipou em larga medida as teorias de J.P. Vernant relativas à disposição concêntrica da cidade (cf. Vernant 2006: 235 e ss). Em *La Cité Greque* está bem patente o modo como a cidade se demarcou dos modos arcaicos de divisão entre grupos sociais, se bem que, acompanhando o desenvolvimento das suas instituições religiosas e económicas, tenham subsistido, de modo quase geométrico, oposições simbólicas e funcionais entre o elevado e o baixo, o central e o periférico, a Aristocracia e a Glebe. Renegando progressivamente as suas origens e sustento agrário, a cidade constitui-se primeiramente como centro de consumo e comércio parcialmente indiferente aos ritmos da produção agrícola.

O texto seminal das concepções do agrarismo, no qual se baseiam muitas das teorias evolutivas relativas ao surgimento da cidade, foi *A Cidade Antiga* [1867]. Apesar de muitos dos elementos na cultura grega em que Fustel de Coulanges se baseia nessa obra clássica indicarem o íntimo vínculo entre a unidade familiar e os cultos, eles têm lugar numa sociedade onde as técnicas agrícolas, bem como o comércio estão muito desenvolvidos e na casa se verifica um alto grau de diferenciação. Por outro lado, verifica-se já uma pronunciada descontinuidade entre as normas e âmbito familiar e os requisitos das instituições citadinas.

A crítica de Durkheim ao seu mentor, logo no seu texto sobre a divisão do trabalho, a par do louvor à sua profunda análise dos discursos religiosos expressa a também a sua fragilidade:

Fustel de Coulanges a découvert que l'organisation primitive des sociétés était de nature familiale et que, d'autre part, la constitution de la famille primitive avait la religion pour base. Seulement, il a pris la cause pour l'effet. Après avoir posé l'idée religieuse, sans la faire dériver de rien, il en a déduit les arrangements sociaux qu'il observait, alors qu'au contraire ce sont ces derniers qui expliquent la puissance et la nature de l'idée religieuse. (Durkheim 1893: 104-5)⁷⁸.

Fustel de Coulanges notou que primeiramente, o elemento determinante do parentesco não seria o nascimento mas sim o culto comum encimado pelo *genius*, antepassado protector da casa e da potência da linhagem (cf. Dziebiel 2007: 61-2)⁷⁹. Segundo o historiador francês, é a comunidade de culto e não a consanguinidade ou a união natural dos sexos que subjaz à família (cf. Coulanges 1927: 40-1), tese que terá ressonância em Weber.

Na sua última obra o sociólogo alemão considerava que na família patriarcal, anterior à instituição da casa senhorial predominante na organização feudal, a centralidade na reprodução é secundária, contando com excepções claras na adopção, venda e troca de mulheres e crianças (cf. Weber 1978: 1007)⁸⁰. É nesse quadro que

⁷⁸ A influência de Fustel de Coulanges sobre o seu aluno Durkheim radica na importância da crença irreflexiva como origem das instituições antigas, cf. Tyrell 1985: 200 e ss.

⁷⁹ Cf. Radcliffe-Brown 1952: 153 e ss. "It was a result of this religion that ancient society came to be constituted on the basis of the family, the agnatic lineage and the gens, with its laws of succession, property, authority and marriage" (Ibid., 162).

⁸⁰ "O poder paterno e a piedade filial não estão baseados primeiramente numa relação de sangue efectiva, independentemente de quão comum fosse esta relação. Ao invés, o patriarcalismo primitivo continua a considerar a autoridade da casa como um poder de dispor da propriedade mesmo após o reconhecimento (que não é primitivo) de que a procriação e o nascimento estão associados (Ibid., *loc. cit.*).

obtêm significado a sucessão das gerações em que predominam a relação agnática, a sucessão patrilinear e a exogamia⁸¹:

Cette religion ne pouvait se propager que par la génération. Le père, en donnant la vie à son fils, lui donnait en même temps sa croyance, son culte, le droit d'entretenir le foyer d'offrir le repas funèbre, de prononcer les formules de prière. La génération établissait un lien mystérieux entre l'enfant qui naissait à la vie et tous les dieux de la famille. Ces dieux étaient sa famille même, *theoi engeneis*; c'était son sang, *theoi suvaimoi* (Coulanges 1927: 37).

Refere Coulanges que antes de se verificar a atribuição de uma porção específica de terra a uma identidade da sequência patrilinear teria existido um modelo de propriedade comum dos bens (de habitação, gado e colheitas) (cf. *Ibid.*, e.g. 62-4). Já a respeito da precedência do direito privado relativamente aos princípios da comunidade política, Coulanges ficciona um diálogo onde esta última intervém no carácter até então absoluto do direito paternal: “La vie de ta femme et de ton enfant ne t'appartient pas plus que leur liberté, je les protégerai, même contre toi; ce n'est pas toi qui les jugeras, qui les tueras, s'ils ont failli; je serai leur seul juge” (*Ibid.*, 93). Coulanges começa nesse mesmo sentido por reconhecer que, em grande medida, a investigação das instituições gregas e romanas do tempo de Péricles e Cícero “carregam as marcas autênticas e vestígios de alguns séculos mais recuados” (*Ibid.*, 5).

É remetendo para a *Oresteia* que o autor refere a necessidade de satisfazer estes deuses que oscilam entre o fausto e o nefasto, sublinhando adicionalmente que é à mulher que cumpre assegurar rituais como a manutenção do fogo sagrado de Héstia ou Vesta (cf. *Ibid.*, 19). O crime configurado na não observância do culto é o de impiedade, que como veremos mais adiante ocupa um lugar de destaque na tragédia ática (cf. cap. 4. sec. 2).

Analisando a importância que nestas sociedades assume o culto aos mortos, o autor procura demonstrar, tal como fará Glotz, que o culto familiar é o primeiro indicador de uma unidade entre a casa e a propriedade do solo. Unidade que não se esgota na subsistência dos seus membros, estando impregnada de uma significação religiosa que reenvia para os laços geracionais com os antepassados que aí têm sepultura e aos quais é

⁸¹ Afirma Coulanges : “[l]'homme ne s'appartenait pas, il appartenait à la famille. Il était un membre dans une série, et il ne fallait pas que la série s'arrêtât à lui. Il n'était pas né par hasard; on l'avait introduit dans la vie pour qu'il continuât un culte; il ne devait pas quitter la vie sans être sûr que ce culte serait continué après lui” (*Ibid.*, 51).

necessário prestar constantes tributos⁸². A *autarkeia* está ligada aos limites regidos pelo antepassado: “a propriedade é por isso mesmo inalienável, indivisível; sem regras de sucessão, ela transmite-se eternamente de todos os mortos a todos os vivos” (Glotz 1970: 12)⁸³.

Duas alterações profundas e interconexas terão contribuído para o desenvolvimento da *polis*, são elas: o erigir de deuses comuns e o surgimento de cemitérios públicos. No entanto, as determinações da *Nomos* permaneceram associadas ao uso, à divisão e à posse da terra, remetendo para o estabelecer de uma ordem que tem no solo o seu primeiro referente.

O acentuar da distinção entre Aristocracia e Plebe requer uma complexificação das instituições por forma a resistir às massivas imigrações de população híbrida não integrável no sistema tribal. É neste que têm de facto origem as grandes famílias (*Patrai*) sendo elas que davam nome à cidade inicialmente sob seu domínio, sendo que em torno de tais famílias se teriam vindo a anexar outras [clientes] que formam Fraterias, as quais têm um Zeus pátrio (cf. Dodds 1977: 56-7). O povo está originariamente inserido nestes grupos de descendência, tipo de organização gentílica que remonta às origens da cidade.

Cidade e família têm a sua divindade própria, sendo que a necessidade de defesa mútua é justificada religiosamente. Há celebrações distintas desta divindade: o Fogo Comum (*Xoinè Éstia*) e o Fogo Doméstico. O primeiro surge em Hesíodo (*Teogonia* v.454) divinizado por Héstia, guardiã inseparável do edifício matriz da cidade, a

⁸² J. P. Vernant subscreveu a tese de Glotz, de acordo com a qual na sociedade grega o indivíduo está sempre inserido numa sucessão círculos concêntricos nos quais estão predeterminadas as suas possibilidades de realização. O mesmo autor sublinhou também a importância de que se revestia nesses círculos a marcação sexual. A respeito do espaço da casa como círculo interior, defendeu que: “[h]á todas as razões para acreditar que na Grécia o círculo caracterizava os poderes ctônicos e femininos associados à imagem da Mãe-Terra, contendo no seu seio, os mortos, as sucessivas gerações da humanidade, e a vida vegetal” (Id. 2006: 179-80). Remetendo para o *Symposium* de Platão e para a organização arquitectónica da casa indicada logo no seu início (176e), L. Nevett sublinhou que o espaço da casa está internamente diferenciado entre o *muchos*, domínio imperscrutável e obscuro a que estão relegadas as mulheres e o *andron*, domínio exterior da casa, destinado ao convívio masculino e com abertura (sempre selectiva) a alguns membros exteriores aos laços de parentesco, cf. Id. 1999: 70-1.

⁸³ “La fortune est immobile, comme le foyer et le tombeau auxquels elle est attachée. C'est l'homme qui passe. C'est l'homme qui, à mesure que la famille déroule ses générations, arrive à son heure marquée pour continuer le culte et prendre soin du domaine” (Coulanges 1927 : 78).

Pritania⁸⁴. O segundo refere a importância preservada pela pertença à casa, onde se pratica o sacrifício, distribuindo os seus pedaços não só pelos membros fixos do lar mas também pelos seus hóspedes (*ta Xenia*). As marcas de exclusividade e mistério em que se fundamenta este culto são sublinhados por Coulanges:

Le foyer doit être isolé, c'est-à-dire séparé nettement de tout ce qui n'est pas lui ; il ne faut pas que l'étranger en approche au moment où les cérémonies du culte s'accomplissent, ni même qu'il ait vue sur lui. C'est pour cela qu'on appelle ce dieu le dieu caché, *muchioi*, ou le dieu intérieur, *Penates* (Id. 1927: 64)⁸⁵.

Porém, verifica-se a gradual substituição das divindades domésticas por Deuses comuns associados, que ainda assim permanecerão componente essencial da vida doméstica (cf. *Ibid.*, 166 e ss). Num trabalho recente, onde estuda a relação entre o culto privado e a evolução das instituições religiosas, em especial da Igreja pública do mundo antigo, K. Bowes (2008) não se limita revisitar o tema da ascensão do Cristianismo do secretismo ao esplendor, mas explora também a importância que a limitação do culto dos antepassados assumiu como premissa para a universalização da Igreja⁸⁶.

O mesmo autor nota que este confronto entre o culto público e privado parte ainda de uma concepção em que o privado remete para uma sociedade maior que a família em sentido restrito. O familiar abrange as casas aristocráticas, cujos membros executavam

⁸⁴ Nas proximidades estão os pilares da organização política da *polis*, o *Bouleuterion*, onde se fixa a assembleia legislativa (*Ecclesia*), a partir do qual se elaboram decretos em conexão com os magistrados que representam a cidade (mesmo na instauração da democracia). Além do Arconte, princípio soberano, cada cidade tinha também o fogo sagrado remetendo para um horizonte religioso de protecção, já não somente face ao exterior, mas também ao interior.

⁸⁵ No seu compêndio etnográfico, M. Mauss (1967: 170-78) destacará a importância do carácter misterioso do culto familiar oposto aos rituais e ritos públicos. Ambos estão fundados na manutenção do fogo, sendo que se o culto familiar, exclusivo e intransmissível a membros exteriores, remete para uma auto-suficiência autóctone das gerações da casa, o fogo comum visa por seu lado garantir a continuidade da cidade por via das relações políticas. Vernant (2006) atribuiu a esta transição uma grande importância, como alteração do centro da comunidade com profundas consequências políticas: “[a] transformação da significação do centro é extraordinária na medida em que torna um símbolo religioso (Héstia, a deusa do lar) em político (o fogo da cidade *hestia koinē*) (...)” passando “a albergar os *prytanes* e portanto a *boulé*, que englobavam a cidade como um todo” (*Ibid*: 238).

⁸⁶ Em consonância com a tese de J. Goody, o controlo da vida família é possível com a dissolução das suas práticas religiosas ainda que, de acordo com o antropólogo a base doutrinal fosse insuficiente para explicar a rejeição metódica daquele culto por parte do Direito Canónico, sendo necessário remeter para estratégias hereditárias num contexto de sociedades baseadas na agricultura e na posse da terra, cf. *e.g.* *Id.* 1996: 38-9.

cultos dos antepassados nos seus próprios monumentos. Esta alteração ocorre no período de declínio do Império, em que se assiste a uma evolução arquitectónica, através da qual além de aposentos direccionados ao repouso, a casa passa a contar também com um espaço acessível aos pares e aos clientes, onde ocorreriam ofícios religiosos privados⁸⁷. Exemplo das conexões e interdependências geradas entre o privado e o público é o culto a Vesta, que em Roma, mesmo quando passa a culto público, tem de ser certificado pela pureza virginal, pois “[c]’est un feu chaste; l’union des sexes doit être écartée loin de sa présence” (Coulanges 1927: 28)⁸⁸.

Tal como defendeu V. D. Hanson⁸⁹ em concordância com Eisenstadt e Roniger (1984)⁹⁰, encontramos já em Aristóteles uma restrição da importância da pertença à linhagem, transição em que o modelo de *autarkeia* da casa deixa de estar na dependência directa das suas exigências, passando a gozar de funcionamento e identidade próprias. É acompanhando o desenvolvimento da *polis* que se desdobra a possibilidade de manter relações duradouras de entreajuda não baseadas na pertença de sangue, algo legível na difusão dos costumes e práticas de hospitalidade⁹¹.

Afastando-se de sistemas de governo despótico, o mundo grego organiza-se num colectivismo autárquico que está na base das ideias democráticas. Na sua interpretação, Hanson partia da afirmação de Plínio o Velho na *História Natural* (23-79), a qual

⁸⁷ Alterações arquitectónicas indicativas de uma distinção crescente da família nuclear em especial visível no casamento e na morte. A ordem cristã nascente e as suas autoridades, que se revestem gradualmente de poder político e judicial, reforçaram uma oposição estrita entre a exclusividade viciosa do culto privado e a superioridade das cerimónias públicas (também devido ao declínio do Evergetismo). Cf. Bowes 2008: 189-202.

⁸⁸ Esta associação da pureza do fogo com a virgem a quem cabe a sua manutenção é desenvolvida por J. P. Vernant (2006: 161 e ss).

⁸⁹ No seu projecto, Hanson (1999) não se vai cingir à apresentação da evolução da organização familiar da sociedade grega mas mostrará também como “o núcleo dos valores da Grécia Clássica é inexplicável sem uma compreensão da agricultura [*farming*] familiar” (Ibid: xix).

⁹⁰ De acordo com estes autores, verifica-se um progressivo desdobramento e abertura da segregação inicial: “in ancient Greece, it was with the decomposition of the Homeric band-organizations and the crystallization of the city-state, based already on more differentiated social and economic relations, that the clear institutional image of the plutocrats gave way to a wider range of interpersonal relations, many of them more informal and private - and to Aristotle's distinction between different types of friendships” (Ibid: 287).

⁹¹ De acordo com a exposição de G. Herman: “[t]he most important feature *xenia* shared with kinship was the assumption of perpetuity: once the rites establishing the relationships were completed, the bond was believed to persist in latent form even if the partners did not interact with one another” (2002: 16).

encerra na sua forma mais pura as concepções quanto a um regime político baseado num igualitarismo agrário que não se deixa confundir com tendências comunitaristas: “[a]lguém para quem sete acres de terra não sejam suficientes deve ser considerado um cidadão perigoso” (*Apud* Hanson 1999: 179). Depois da dissolução das grandes famílias aristocratas, que na “idade das trevas” haviam governado a massa indistinta, criam-se condições para a fixação de famílias em estrita dependência dos frutos da terra, mais propriamente de uma porção específica de terreno⁹². É o solo que confere a marca distintiva dos *mesoi*, não sendo primeiramente a sua grandeza mas a qualidade do mesmo a garantir a subsistência de um grupo doméstico. É já no auge do legado cultural ateniense que se inicia o declínio desta forma de sociedade baseada na riqueza moderada, encontrando-se em diversos documentos a glorificação desse grupo intermédio, os *mesoi*, que protege face ao ressurgir constante das tensões sociais entre os *aristoi* e a plebe⁹³.

2.3. Alguns aspectos demográficos e históricos relativos à singularidade da família Ocidental.

Mesmo quando na Europa moderna o abuso do chefe de família foi problematizado e submetido a restrições, tal não ocorria pondo em questão a legitimidade do seu papel correctivo face aos comportamentos dos seus dependentes/subordinados, mas unicamente nos casos em que se alertava para o seu eventual excesso na aplicação desse recurso⁹⁴. Pese embora a manutenção de um “imaginário social” em que a figura paterna substancia qualidades próprias do poder soberano e judicial, o espaço privado passa gradualmente a ser abrangido pelas leis do

⁹² Este carácter distinto foi reconhecido por Glotz (1970). “O mundo bárbaro é composto por monarquias monstruosas, massas inorgânicas; só o mundo grego responde à definição de homem...” (Ibid., 37).

⁹³ Nas criações literárias do século IV encontram-se intensas reacções relativamente aos senhores que detém a riqueza desvinculada da terra por formas de exploração baseadas na usura mas também com o surgimento de grandes explorações pecuárias. As comédias de Aristófanes denigrem frequentemente os seus trejeitos efeminados característicos de um modo de vida demarcado das exigências de subsistência.

⁹⁴ O papel da comunidade como espectadora moral da violência familiar, que virá a decair primeiramente pelo surgimento de autoridades civis responsáveis pela regulação dos costumes familiares e mais tarde pela privatização da casa, foi reexaminado recentemente por J. Hardwick (2009). O exame desta historiadora demonstra como o pessoal estava embrenhado no público, cabendo à comunidade administrar o uso da violência, “[v]izinhos e membros familiares eram importantes juízes do comportamento aceitável, observando-o e intervindo frequentemente” (Ibid., 186).

Estado, desaparecendo diversas formas de subordinação não contratual que caracterizavam as antigas relações domésticas e servis da casa senhorial.

Como mostrou R. Koselleck (2006) ao abordar a evolução das significações do espaço familiar, focando em especial o decair das formas de clientelismo, esse processo de contratualização das relações intrafamiliares foi caracterizado por uma evolução lenta, sobretudo devido à dependência que o Estado manterá relativamente à casa até ao século XIX. Essa dependência decorre da impossibilidade de os organismos estatais assegurarem as funções que o Estado a si mesmo outorgara. Este papel supletivo da família ainda próxima do modelo da casa senhorial incide em componentes decisivas da manutenção da ordem social, como é o caso da aplicação de justiça e da formação dos indivíduos⁹⁵.

No entanto, e como transparece da obra de J. Donzelot *La Police des familles*, a tese de Durkheim relativa a uma crescente “normativização” da família, e *a fortiori*, da conjugalidade, parece em geral confirmada ao longo da modernidade⁹⁶. Donzelot mostra como o modelo de relação vigente no *ancien régime*, no qual a família era “administrada” a partir de fora, começa a desvanecer já no século XVIII. Ele é substituído por modos de regularização que não incidem ‘sobre’, mas passam a ter lugar ‘no’ íntimo (cf. Id. 1977: 88).

É claro que a sociedade civil, em particular a partir da opinião pública, desempenha um papel decisivo na promoção de normas como a proibição do trabalho infantil, o fomento da habitação condigna, o reforço dos laços maternos e da educação pública. Contudo, é ao Estado que cabe a missão de concretizar uma privatização da família profundamente contrastante com os moldes em que a mesma fora solicitada ainda nos inícios da modernidade em domínios públicos tão diversos como: a

⁹⁵ Debruçando-se sobre o caso português, J. Fatela mostrou como se preservaram até ao século XX, sobretudo no mundo rural, códigos de justiça comunitária com elevada coerência cultural. Esses códigos, obedientes ao capital simbólico da honra e a vingança, têm a violência como mecanismo que propicia a coesão social. Eram aplicados especialmente pela família que, na sua ancoragem à casa e à terra, centraliza os rituais de manutenção da ordem social. Ao mesmo tempo, a comunidade manteve uma capacidade de observar e corrigir diversos desvios dos membros familiares relativamente às suas incumbências, as quais eram estabelecidas de modo rígido a partir do binómio homem-mulher, cf. Id. 1989: 36-98.

⁹⁶ J. M. Shapiro (2001) leu nesta obra uma reformulação da relação família-Estado que escapa à “fantasia moralista” de Hegel. No entanto, este autor parte de premissas erróneas quanto à posição do filósofo sobre as relações assimétricas da família supondo-as baseadas na natureza (cf. *Ibid.*, 4 e ss), estando também convencido de que a sua recusa da fundação contratual da família presente em Hobbes e Locke se deve à sua contingência inerente (cf. *Ibid.*, 53 e ss).

administração da justiça, o reforço da moral e formação, bem como o provimento económico⁹⁷. Os novos valores que contrapõem às posições inatas um alto grau de personalização e abertura emocional estão presentes em diferentes discursos sendo o seu complexo entrecruzamento que constitui o que Donzelot toma como o “social”. Isto indica uma aparente contradição que passa pela assinalável dependência da família face a processos e expectativas asseguradas em sistemas exteriores e o modo como em simultâneo é reforçado o valor das relações íntimas (cf. cap. 7 sec. 2).

Não significa isto, porém, que a família tivesse sido um mero receptáculo de inovações providas de alterações económicas, sociais e políticas. A respeito da famosa interpretação de Weber, que propôs a conjugação de factores religiosos como motivadores do progresso no sentido do capitalismo, E. Todd (1985: 19 e ss.)⁹⁸ defendeu que foi o tipo de estrutura familiar em que o sociólogo se baseou, coincidente com o modelo de autoridade vertical e divisão bilateral do parentesco, que gerou um tipo particular de ideologia propícia à ética do trabalho.

A tese de Todd tem uma reminiscência assumida nas ideias pelas quais F. Le Play defendia o inestimável contributo da família extensa como factor de coesão social. A obra de Le Play surge como sintoma tardio, enveredando pela crítica à ingerência do Estado numa forma familiar baseada na convivência de várias gerações que exploram conjuntamente recursos agrícolas (modelo que o grupo de Cambridge demonstrou ser um tipo bem delimitado histórica e geograficamente⁹⁹). Com as inovações inseridas nos

⁹⁷ Ao conceber a família não como instituição e sim como “mecanismo”, Donzelot indica uma influência directa de Foucault, mas também de L. Althusser, que dera destaque à família como aparelho ideológico de Estado.

⁹⁸ Na sua obra de 1985 Todd procurou manifestações diversas para a hipótese de que “a estabilidade geográfica das atitudes políticas é uma estabilidade que se reflecte no plano ideológico da estabilidade dos tipos familiares no nível antropológico” (Ibid., vii).

⁹⁹ As investigações comparativas em que P. Laslett coligiu registos de diversas partes representativas do globo, revelaram que as estruturas domésticas complexas e múltiplas, *i.e.* com coabitação de várias gerações não só na linha vertical de descendência mas também de colaterais, são para o caso europeu formas vestigiais. Não obstante, persistiram no sul de França e em certas regiões do Tirol formas familiares extensas, como é o caso da *famille souche* da Provence da que partira precisamente Le Play. Estas formas são propícias à exploração agrícola de regiões montanhosas e privilegiam a indivisibilidade da herança e a primogenitura. Este modelo apresenta similaridades estruturais com a casa patriarcal japonesa, fundada numa rígida hierarquia vertical. Entre as mais atípicas e próximas da “família conjunta” indiana, caracterizadas pela reduzida idade de casamento e altas taxas de fertilidade, contam-se a *frèreche* ou *fraternitas* (frequente no medievo francês) e a *Zadruga* balcânica, sendo que nesta última sob um mesmo tecto chegavam a coabitar centenas de pessoas.

códigos civis perigam-se as bases da autonomia local (em especial devido à legislação do trabalho, obra de burocratas, iniciada com o destronar da monarquia, e cujos fundamentos estão presentes no *Contrato Social* de Rousseau):

les institutions traditionnelles qui, dans tout les temps, chez toutes les races, ont rendu les régimes de contrainte supportables, et les régimes de liberté bienfaisants. Notre plus fatale erreur est de désorganiser par les empiétements de l'État l'autorité du père de famille, la plus naturelle et la plus féconde des autonomies celle qui conserve le mieux le lien social, en réprimant la corruption originelle, en dressant les jeunes génération au respect et à l'obéissance (Le Play 1884: XIX).

Le Play aponta o novo sistema de manufactura como a origem da família nuclear urbana, caracterizada por maiores índices de inovação e de realização individual, mas também por uma resposta insuficiente às necessidades de integração social dos seus membros. É curioso que de acordo com este autor esse pendor individualista estava já presente nas sociedades antigas, sendo essa a disposição assumida pelas tribos gaulesas insubmissas cuja família é instável. É este tipo familiar que na sua mais recente obra relativa aos sistemas familiares da Eurásia, Todd propõe como exclusivamente característico da Europa ocidental, que é por Le Play associado às práticas venatórias, sendo que, só por influências da imigração providas do Oriente estas tribos adoptam práticas agrícolas/pastorícias (cf. *Ibid.*, 16). É nesse predomínio da “famille instable”, que para Le Play, reside a explicação de um atrofio na capacidade de estabelecer uma identidade nacional, razão pela qual as tribos gaulesas teriam sido subordinadas pelos romanos, os quais tinham dois pilares essenciais subjacentes aos empreendimentos expansionistas: a rivalidade entre linhagens e as leis (interiores) de família.¹⁰⁰

¹⁰⁰ É possível constatar uma adesão quase ahistórica a este discurso ainda hoje presente, por exemplo, nos debates políticos em torno da família americana. Estes têm ressonância numa oposição geográfica e cultural entre “famílias azuis” (democratas: defendem uma maior mobilidade da mulher; controlo da reprodução; reconhecem um paradigma económico que adia o casamento e como tal deve permitir acesso a educação e experiência sexual) e “vermelhas” (bastiões republicanos: defendem a imobilidade relativa da mulher e da família; predominam em zonas rurais e pouco instruídas): “[e]fforts to insist on a return to traditional pieties thus inevitably clash with the structure of the modern economy and produce recurring cries of moral crisis” (Cahn / Carbone 2010: 2). A. Tjarks analisou, sobretudo a partir do caso alemão, a persistência de imagens e concepções de família nos discursos dos diferentes partidos políticos, cf. *Id.* 2011: 61 e ss.

Diversos demógrafos e antropólogos concederam à hipótese do “padrão da Europa Ocidental”, primeiramente estabelecida por J. Hajnal¹⁰¹, um alto valor descritivo e explanatório das estruturas familiares. Devemos salientar alguns dos aspectos que o diferenciam e as características que levam a situá-lo na origem de uma substancial alteração nos modelos estruturais e organizacionais em que se sustentava a família nas sociedades pré-modernas e “orientais”.

Um elenco das suas características de acordo com a distância relativamente às formas antigas deve fazer menção: 1) do enorme número de indivíduos excluídos da possibilidade de formar família, os quais constituem em grande medida a sua força produtiva¹⁰²; 2) de um significativo decréscimo das taxas de mortalidade por comparação com o restante espaço euro-asiático; 3) da idade tardia do casamento e uma aproximação das idades dos cônjuges; e 4) da decisiva coincidência da união com o surgimento de um novo grupo doméstico, ou seja, a prevalência da neolocalidade. De referir ainda o recurso à contracepção que alguns autores como D. Herlihy situam na idade média (cf. Id. 1985: 146-9), mas do qual só há indícios em comunidades específicas, sendo que só recentemente esse recurso se teria disseminado, mesmo mantendo-se sob o espectro da sua milenar interdição pela Igreja (cf. Flandrin 1976: 226-33; Saraceno 1997: 133-34).

Apesar de rejeitarem uma visão unificada da família, as investigações conduzidas pelo líder do “Grupo de Cambridge”, P. Laslett (1972), vieram confirmar as conjecturas

¹⁰¹ No seu artigo de 1965, J. Hajnal propôs, baseando-se nos diferentes tipos de exploração agrícola presentes no continente europeu e as formas de casamento a eles associadas, a existência de um padrão que diferencia claramente o centro e ocidente europeus das formas familiares típicas do leste e sudoeste. Famosa ficou também a sua referência à linha imaginária que vai de São Petersburgo a Trieste como fronteira entre formas famílias concordantes com o surgimento de formas nucleares e neolocalis e as formas de exploração agrícola propícia à família extensa e complexa. Poderia sumariar-se a sua posição retirando as consequências de um único factor: “[i]n Europe it has been necessary for a man to defer marriage until he could establish an independent livelihood to support a family” (Id. 1965: 133). Parece ser deste que se segue a presença de: “(1) a high age at marriage and (2) a high proportion of people who never marry at all” (Ibid., 101).

¹⁰² Alguns autores perspectivam aqui as razões da formação de ideais medievais da Cavalaria na sua oposição ao casamento enquanto instituição avessa à componente erótica, cf. *e.g.* Goody 1995: 168. O matrimónio seria apenas: “a phase of feudal business-management, since it consisted basically of the joining of lands, the cementing of loyalties, and the production of heirs and future defenders” (Hunt 1960: 119).

estatísticas de Hajnal. Reactualizando hipóteses malthusianas, E. A. Wrigley¹⁰³ chama a atenção para a extrema importância que tais padrões assumiram na transformação das condições de vida para um *standard* de estabilidade e de capacidade económica que permite a emergência de valores propriamente familiares. A sua tese geral é de que “[a]s sociedades que incitam ao casamento precoce e aos altos níveis de fertilidade estão inconscientemente a promover altos níveis de mortalidade” (Id. 2004: 365)¹⁰⁴. Importante para este nível de estabilização e autonomia é sobretudo o predomínio da neolocalidade que, por norma, além de excluir ascendentes e colaterais aparentados, limita o recurso a serviços¹⁰⁵. Pelo contrário, em diversas culturas do Médio-Oriente e África¹⁰⁶ é comum, a par com a prática do “casamento de promessa” (determinado pelos ascendentes no momento do nascimento dos cônjuges), a transacção da menina, numa idade ainda precoce, para o agregado familiar do seu futuro noivo¹⁰⁷. Além de factores

¹⁰³ Co-fundador do grupo de Cambridge que em *Poverty, Progress, and Population* regressa a teses apresentadas na colaboração com R. S. Schofield em *Population history of England*. Acerca do debate entre as correntes populacionistas (surgidas no âmbito da teoria dos fisiocratas) e o antipopulacionismo (mormente entre os autores britânicos), cf. Bandeira 1996: 17 e ss.

¹⁰⁴ Sobre as consequências da actual estagnação das taxas de fertilidade nos países ocidentais e o seu contraponto nos presságios de um aumento exponencial da população mundial cf. Almond 2006: 171-80, acerca deste assunto ver também o estudo de M. L. Bandeira (1996) sobre o desenvolvimento das formas familiares em Portugal, esp. Ibid., 345-401.

¹⁰⁵ Em *The World we have lost*, primeira obra em que Laslett se propôs rever as preconcepções que supõem uma dependência estrita da evolução da família face ao eclodir da revolução industrial, mostrava-se para o caso inglês, que quando a unidade familiar não estava ainda desvinculada da vida comunitária vigorava uma considerável sincronia nos costumes e expectativas. Essa sincronia assegurava uma ordem inquestionável, “sem grandes expectativas”, possível a partir do púlpito clerical, centro da mundividência rural (cf. Id. 1983: 10-2). Entre os mecanismos de reforço da conformidade pela supervisão moral da vida familiar devem contar-se figuras como o meirinho, responsáveis pela conformidade da vida familiar relativamente aos princípios de integridade sexual e económica, cf. Ibid: 1983: 166.

¹⁰⁶ Estas práticas não estão geograficamente confinadas a essa proveniência, pondo-se aqui a questão de saber que papéis devem ter os poderes públicos na sua repressão ou reconhecimento. Para uma análise crítica dos pressupostos do multiculturalismo cf. Phillips 2007: 62 e ss. 119-123.

¹⁰⁷ A partir de investigação etnográfica, D. V. de Munck (1998) alertou para a necessidade de submeter a avaliação crítica as abordagens que tendem a simplificar a oposição entre culturas individualistas e comunitaristas. De acordo com Munck, sendo certo que “arranged marriage systems are adaptations (...) and persist when economic resources are family owned, produced, and consumed” (Ibid., 287), esse tipo de casamentos não exclui necessariamente concepções românticas de amor, em muitos casos essa significação do amor é mesmo reforçada pela comunidade. No seu estudo de uma comunidade do sudoeste asiático este autor concluiu que a codificação do casamento está sempre dependente de ideais

económicos, este padrão resulta de crenças de cariz religioso, apoiadas em disposições “não escritas” que demandam a continuidade do ritual. O predomínio da iliteracia entre estes povos contribui de sobremaneira para uma arreigada resistência a interdições (do casamento de crianças, da excisão feminina, da desfloração religiosa...), de cujo reforço da vigência depende a universalização dos Direitos Humanos (cf. *e.g.* Roudi-Fahimi 2010, Goody 1986: 1-20).

No mundo medieval e pré-moderno só a casa Senhorial, obediente à arquetípica proporção entre o tamanho da casa e o prestígio social e político do proprietário, alberga um número superior à média vigente na generalidade das sociedades, mantendo por vezes centenas de pessoas sob o seu tecto. Por norma, é na dependência das propriedades e produção da casa senhorial e posteriormente na aristocrática, que se organizam as famílias dos camponeses frequentemente arrendatários e participantes no sistema que Laslett denominou de “*life cycle servant*”. Este modelo de interdependência permanecerá enraizado ainda no século XVIII, mas a grande casa aristocrata e a família burguesa manifestarão, a par com esta imersão no espaço público, uma crescente tendência para o encerramento do doméstico como domínio feminino (cf. Tadmor 2001: 44-72)¹⁰⁸.

Aquilo que J. Goody sublinhou na sua obra *A Família e Casamento na Europa* foi como aquela multifuncionalidade que a casa continua a assegurar depois do declínio do Império romano, não impede a existência no seu seio de unidades distintas, onde, a par com os vínculos conjugal e filial, se verifica a existência de coabitações mais extensas tendo por fim a criação de sinergias económicas (produção e consumo). Goody chegara

comunitários, de discursos ou determinações que o configuram obscurecendo as suas reais causas: “[a]rranged marriages may sometimes be loveless and horrible, but often, like marriages in the West, romantic love can exist as a pre-condition for marriage. It is just that in the West, the arranged aspects of marriage act as silent partners, while in South Asia love is the silent partner” (Ibid., 298). Em nenhum dos casos está excluída a contingência da união dos cônjuges, mas é inequívoco que só nas sociedades Ocidentais esta é de facto admitida como condição da união, sendo a tarefa dos amantes estabelecer os mecanismos da sua redução (cf. segunda parte).

¹⁰⁸ Na sua obra, N. Tadmor contestou na sua generalidade a influente tese de L. Stone (1977) que sustentara a existência na viragem para o século XVIII de uma pronunciada alteração das relações familiares no sentido do individualismo emocional restrito aos membros da família nuclear (cf. Tadmor 2001: 3-9). A autora defende que a família assume diversas configurações e elementos consoante o período considerado da sua reprodução (Ibid., 21-43). Sendo inegável a sua crescente diferenciação interna, o espaço familiar transforma-se de modo gradual permitindo a distinção do nuclear face aos vínculos que caracterizam as relações políticas e amistosas.

a esta conclusão já num estudo anterior incidindo em sociedades agrícolas africanas a partir das quais pôde afirmar:

o relevante é que, além de servos, as variações no tamanho [do grupo doméstico] recaem todas nos irmãos ou afins, de modo que o espectro não é grande. (...) podemos concluir que a família doméstica nunca foi de forma alguma extensa; de modo que as mudanças no tamanho, agravadas pela revolução industrial, urbanização, modernização, etc, apesar de significativas foram pequenas (Id. 1972: 118-9).

Investigações arqueológicas recentes confirmaram as hipóteses do antropólogo relativamente à coexistência, mesmo em períodos históricos recuados, de unidades reprodutivas e económicas distintas inseridas dentro de um mesmo grupo doméstico¹⁰⁹. Essa tendência para agregar recursos, ainda que mantendo alto nível de diferenciação interna, sobretudo em torno do laço conjugal é dita anterior às normas cristãs que favorecem a exogamia e a monogamia (cf. Goody 1995: 39 e ss).

Segundo Goody, o abandono dos *sacra familiae* e *gentilicia* em favor de um pendor introspectivo, que pauta a origem de uma unidade familiar demarcada da continuidade do grupo mais extenso, está nas origens do individualismo ocidental¹¹⁰. Este individualismo é grandemente devedor das repetidas invectivas da Igreja relativamente aos interesses baseados na consanguinidade e manutenção do património¹¹¹, os quais se traduzem muitas vezes em casamentos preferenciais com a

¹⁰⁹ H. Hamerow (2002) investigou esta hipótese em torno das chamadas *longhouses* características do período medieval, onde se verificava a exploração pecuária conjunta mas a divisão interior da casa indicada pela presença de diferentes “fogos” (Ibid., 22-6). A partir de escavações na região da Anatólia, B. Düring (2011) concluiu que já na primeira idade do bronze é possível observar formas domésticas diferenciando núcleos separados, sendo que, certas divisões “often contained an oven in the back corner to the left of the entrance, and many also contained a central round hearth. Surprisingly, these features occur regularly in both the front and back rooms. This configuration casts some doubt on the view that the buildings were inhabited by nuclear families consisting of about five people. It is conceivable that each room was inhabited by a separate household, presumable linked to each other by kinship” (Ibid., 268).

¹¹⁰ No seu mais recente trabalho, F. Fukuyama partia justamente da importância que as mutações nas estruturas familiares assumiram no surgimento da nova ordem política demarcada da importância das linhagens tribais, subscrevendo o padrão traçado por Hajnal. Concluía que, apesar dos esforços por vezes extremos de diferenciar o Estado da sua fundação familiar, em nenhuma das sociedades tribais analisadas (identificadas com o modelo asiático e muçulmano de parentesco) “did the top-down state-building effort succeed in abolishing kinship as a basis for local social organization” (Fukuyama 2011: 246).

¹¹¹ Por diversas vezes Goody nota a consistência das suas normas e conclui que “[n]ão era por certo accidental a Igreja condenar precisamente as práticas que podiam impedi-la de obter propriedades” (Id. 1995: 88).

prima paterna. Além de alterações doutrinárias, com impacto nos modelos de relação familiar romanos (em parte coincidentes com as observações de Cícero), a religião cristã, por intermédio do Direito Canónico, exercerá uma influência decisiva nas condições de acesso e manutenção do casamento mas igualmente no direito de testar e nas condições para se ser beneficiário de herança. Ainda de acordo com a tese de Goody, ao colocar sob a sua jurisdição o casamento, o Direito Canónico torna a união entre as famílias secundária face aos desígnios individuais. *Consensus facit nuptias*¹¹² fora a doutrina sustentada pelo episcopado romano a partir do século XII, norma contribuinte para intensificar a unificação das práticas rituais conducentes ao casamento (cf. e.g. Goody 1995: 22, 176-7; Sarti 2001: 44-6). Por conseguinte, o contributo da Igreja para a concepção do casamento como uma união que decorre da livre vontade dos cônjuges, mesmo se propiciado por motivos não doutrinários, constituiu uma precondição essencial para o desenvolvimento do novo conceito de família.

Não obstante, como sublinhou J-L. Flandrin, apesar de já anteriormente a conjugalidade ser um importante modo de diferenciação da casa, no século XVI ainda encontramos as suas funções e fins determinados pela envolvência comunitária, pelos parentes, e pela imposição cristã dos bons costumes¹¹³. A função da família continua a ser em grande medida, garantir a manutenção do poder, sendo que estes aspectos relativos ao cálculo económico nunca foram inteiramente erradicados. Mesmo nas sociedades estratificadas, o critério da consanguinidade como base do espaço doméstico sobrepõe-se frequentemente ao conjugal.

A família agrícola da época feudal não terá sido imune às determinações do Direito Canónico, mas sentiu as suas consequências de modo indirecto, uma vez que o uso que fazia da terra estava condicionado pelas obrigações senhoriais (cf. Bloch 1982: 271-6). No seu estudo relativo à instituição da casa senhorial, R. Davies (2009) defendeu que a incidência daquelas disposições era mais gravosa para a família aristocrata. Sendo sucedânea da casa senhorial, nesta, a par com o brasão e a linha genealógica: “somente a posse de terra, o tributo das rendas e o controlo do povo

¹¹² De acordo com K. Hersch (2010), este provérbio adoptado por Ulpiano seria originário dos tempos anteriores à constituição de Roma (cf. *Ibid.*, 128), sendo um costume “não escrito” cuja relação com a exigência contratual do casamento teria suscitado diversos conflitos de interpretação e por conseguinte modos distintos de regulação jurídica, cf. *Ibid.*, 51-55. Cf. tb. Donahue Jr. 2007: 113-4.

¹¹³ Analisando os manuais dos confessores anteriores ao século XVII, Flandrin marca a ausência de um dever de amar no sentido moderno do termo, e isso tanto nas relações conjugais como nas filiais, cf. *Id.* 1983: 143-5.

forneciam um conteúdo significativo à Senhoria¹¹⁴ aristocrática” (Ibid., 142)¹¹⁵. Com o estabelecimento progressivo das monarquias nacionais e com a crescente centralização do poder do Estado, as grandes casas senhoriais estarão continuamente dependentes da munificência real. As suas antigas materializações de prestígio, baseadas na prestância não contratual que funda certas relações de dependência mútua, através das quais se concretizava o domínio territorial das populações, decaem, sendo cada vez mais limitado o direito de cunhar moeda ou de constituir exércitos privados (cf. e.g. Bloch 1982: 578-89)¹¹⁶.

2.4. A vida emocional na família da sociedade funcionalmente diferenciada.

Luhmann defende que, apesar da sua proximidade, indicada na partilha e intersecção de princípios que a sociedade foi capaz de dirimir e seleccionar como válidos, família e religião sofrem uma progressiva divergência especializando-se a primeira na reprodução e a segunda na estrutura motivacional e de sentido (cf. Luhmann 1982b: 105). A erosão da antiga religião familiar ocorre também por intermédio da sua transposição para a ordem política, pois esta transforma a analogia entre a relação pai-filho e aquela que opõe chefe-súbdito concordante com o modelo que encontramos no *Patriarcha or the Natural Power of Kings* de R. Filmer (Ibid., 196-7)¹¹⁷. R. Bellah (1965) salientou que esta evolução, conducente a uma profissionalização do culto e a

¹¹⁴ O autor remete para a instituição da *Seigneurie* (com os equivalentes *Lordship* e *Herrschaft*), conceito central dos trabalhos de M. Bloch, que designa a organização que estrutura a sociedade feudal a partir da interdependência entre o senhor e o vasto conjunto dos seus subordinados, desde o centro da casa de onde emana o seu poder a todo o território circundante sob o seu domínio e exploração, cf. Bloch 1966: esp. 255-64.

¹¹⁵ De modo que, “the swings of fortune and misfortune were more dramatic in their impact for the greater aristocracy than for other orders of society” (Id. *loc. cit.*).

¹¹⁶ Na sua reflexão sobre a soberania, Bataille referiu que nestes dois últimos recursos se sustentava a profunda reverência e terror associados ao senhor feudal, cf. Id. 1979: 179-80.

¹¹⁷ “Ansätze zu dieser Art Unabhängigkeit findet man in der mesopotamischen Religionsentwicklung, vor allem aber bei den Hebräern und Griechen. Gerade hier kommt es dann zu einer Art Sekundärsymbolisierung religiöser Sachverhalte durch Familienrollen, etwa zu einer nachträglichen ‘Familiarisierung’ und Genealogisierung der Bedarfs- und Traditionsgötter oder zu einer spät hinzutretenden Vater- und Sohn-Symbolik im hebräisch christlichen Bereich, wo die mosaïschen Ursprünge eindeutig politischen und nicht familialen Charakter hatten” (Ibid., 197).

uma responsabilidade individual imputada a um Deus pessoal (decorrentes da institucionalização e universalização do culto), esteve ausente do mundo oriental onde os laços familiares com figuras ancestrais e os parentes imediatos continuaram a ser princípios da organização social.

Tendo por fim compreender o crescente desenvolvimento de uma dimensão privada associada à família, pode dividir-se, como o fez B. Laslett (1973) num trabalho em que compulsava algumas das conclusões a que havia chegado o “grupo de Cambridge”, entre modificações de índole externa, tais como a perda de influência da igreja sobre as consciências e os costumes, os efeitos da colonização, o gradual desaparecimento do imaginário comunitário e da “fofoca”¹¹⁸, e factores internos como o apreço pela exclusividade da partilha. A conjugação desta dupla ordem de factores é legível: nas alterações económicas que tornam as exigências do mundo laboral distintas da comunicação familiar; no progressivo afastamento da casa de elementos sem laços biológicos directos; na nova arquitectura; e, no decréscimo do papel político da família. Este conjunto de factores conduz, pelo menos à primeira vista, ao enfraquecimento do controlo social sobre os códigos morais e práticas que regem a família.

Para o encerramento da esfera íntima, mesmo no caso das frequentes empresas familiares, contribuem as alterações que se começam a verificar desde o final do Renascimento na arquitectura. Serão de enaltecer, sobretudo nos Países Baixos¹¹⁹ e mais tarde na Inglaterra, um conjunto de modificações nas quais o pendor funcional que preside à organização do espaço familiar satisfaz simultaneamente a diferenciação de géneros e gerações (mas também destes em relação ao “mundo” dos serviços). A

¹¹⁸ Flandrin (1976) mostrou como esta tem lugar sob a influência da moral religiosa, que pela prédica pretendia eliminar ameaças à unidade da comunidade, como é o caso as intimidades ilícitas, contando para isso, além de poderosos meios de comunicação, de mecanismos legais como a excomunhão que assumiam poder de lei, cf. *e.g.*: Laslett 1983: 153-58; Freitag 2005:149-54.

¹¹⁹ J. Hill (2006) inquiriu quanto às relações entre a constituição dos Países-Baixos como potência colonial marcada pelo incremento de trocas comerciais, e a precoce evolução da arquitectura no sentido de uma maior segregação face ao público, visível na relação com os elementos naturais, mas sobretudo face à percepção e controlo exteriores. Notou assim, como alguns dos elementos que caracterizam moral protestante, como é o caso da abertura ao escrutínio exterior, terão permanecido associados à casa mesmo depois de uma diferenciação do seu espaço interior, sendo frequente por exemplo a existência de grandes janelas com vista para as actividades da casa. Observa ainda que “[o]ne purpose of the seventeenth-century Dutch home was to contain and order women, keeping them busy in their task as guardians of domestic life and its other ‘unruly’ elements, such as children. Domesticity and cleanliness go hand in hand. The term ‘domestic’ refers to a cleaner, familiarly a woman. Cleaning the interior, threshold and pavement was undertaken by women, whether family members or servants” (Ibid., 14).

diferenciação interna ao nível material é contribuinte de um adensar da coloração emocional em que se sustentam as suas relações (cada vez mais cingidas à marital, filial, e fraterna). Entre as inovações arquitectónicas introduzidas, R. Sarti (2001) destaca o corredor como o grande promotor da privacidade, ao por termo à promiscuidade que daí em diante estará restrita a situações de carência económica (caso das famílias proletárias nas cidades industriais nos séculos XIX-XX)¹²⁰.

A introdução do corredor põe fim a uma organização dita em *enfilade* na qual os compartimentos eram contíguos e com acessos múltiplos, não garantindo divisão entre público e privado, nem a distinção precisa entre íntimo e manifesto. É possível dizer que, ao passo que na generalidade do modelo euro-asiático pré-moderno estamos perante uma complexidade de tipo estrutural¹²¹, no encerramento da família moderna a complexidade decorre do forte investimento emocional nas relações que se inicia e fortalece na profunda “personalização” do lar.

No principal escrito do arquitecto R. Kerr, *The Gentleman's House*, encontramos uma consideração prática de diversos problemas suscitados pela necessidade de que a casa, no seu modelo ideal, reflecta de modo adequado as divisões sociais, primeiro entre a família e os servos¹²², mas também em termos de géneros e gerações (cf. Rosner 2005: 59-90). Da sua obra transparece a preocupação em separar entre o visível e representativo daquilo que deve ser tornado menos intrusivo e quase “invisibilizado”, e adicionalmente a necessidade de “compartimentar” de modo conveniente as actividades de lazer e aquelas associadas à manutenção da subsistência do grupo familiar que cabe aos servos garantir (cf. Kerr 1865: 67-74, 199-200). A sua minuciosa regulamentação do espaço deve ainda prevenir a presença de cheiros e sons impróprios, bem como reflectir uma ordem que está longe de ser redutível, como em grande medida ocorrera na época medieval, a um minimalismo funcional.

Em muitos casos as necessidades de diferenciação visam garantir isolamento e resguardo, garantindo por recurso a barreiras físicas, as condições propícias à actividade

¹²⁰ R. Sarti enalteceu como o corredor constituiu uma inovação inestimável na medida em que permitiu o abandono da contiguidade das divisões (cf. Id. 2001: 232-46).

¹²¹ De acordo com a terminologia empregue por P. Laslett, cf. *e.g.* 1972: 28-32.

¹²² Refere que já na ordenação do doméstico da casa aristocrática do século XIV “one of the most important points involved (...) has been that of domestic privacy. There are two forms in which, in our day, this is especially cared for; namely, the separation of the family from the servants, and the still further retirement of the female sex; and it may appear wonderful that ideas now so axiomatic in their nature as these should have required any considerable time for development” (Kerr 1865: 26-7), cf. tb. Sarti 2006.

específica a que está destinada uma divisão, com especial destaque para o impedir de eventuais interrupções. Nesse sentido, as zonas de limiar, mesmo quando relacionadas entre si, por exemplo, o vestiário e a sala de convívio, ambas tipicamente femininas, são ameaçadoras para a perfeição das maquetes. Problema a que a arquitetura irá dar resposta assertiva é ao modo como, já sem mencionar a precariedade das habitações dos comuns, mesmo no modelo arquitectónico da casa aristocrática se propiciava a existência de promiscuidade entre os membros da casa, a qual nalguns casos se ficava a dever a uma ausência relativa da noção de privacidade associada ao corpo (cf. Flandrin 1976: 91-101). O espectro do incesto não terá somente dominado o imaginário de diversos moralistas mas também dos projectistas vitorianos, tendo um claro reflexo na sua diferenciação do espaço doméstico (cf. Rosner 2005: 82-85).

Será então a partir de uma convergência cada vez maior na família nuclear que os discursos modernos sobre a intimidade se produzirão a partir do século XVII. É este o período em que:

pela primeira vez na história da Europa, o casamento começa a ser considerado como uma relação privada entre dois indivíduos ao invés de um vínculo com um sistema mais extenso de uniões políticas, lucro económico e alianças (Coontz 2005: 146).

O pai vai deixar de ser o supervisor da força de trabalho ainda que mantendo a autoridade disciplinadora, e a mãe por sua vez deixará de equivaler a determinado valor objectivado no dote e no trabalho doméstico, passando a surgir como sujeito ao qual se imputa a constituição da base moral e emocional da casa¹²³.

Associado a esta sacralização da figura materna, há que enaltecer igualmente uma relativa “dessexualização” da mulher, que no período medieval estivera associada à cedência aos impulsos libidinais (cf. Coontz 2005: 149). No período inicial do Feminismo, com S. M. Wollstonecraft, será precisamente o asseverar da castidade da mulher como o cerne das suas qualidades morais que constituirá a base da promoção dos seus direitos (cf. O’Brian 2009: 275-9).

Deve assinalar-se que as configurações discursivas, como se tornará mais claro no capítulo relativo ao romance moderno, não implicam a existência de significações indisputadas (cf. cap. 7). Este aspecto é notório sobretudo quando as instituições sobre

¹²³ Nas sociedades modernas, “[t]he private spheres come to be considered as an essential part of social life - spheres that lessen tensions derived from instrumental pressures and allow ‘for backstage areas and remissive spaces where it is not always incumbent upon individuals to maintain their proper roles... In private one can relax, blow off steam, recoup after encounters with difficult and unbearable people’” (Eisenstadt / Roniger 1984: 283).

as quais incidem são tomadas como precondições de manutenção da ordem social, sendo investidas de alto grau de valoração pessoal. É o que ocorre com o sistema familiar, sobretudo porque será a partir do seu cerne que se virão a estabelecer novos modos de considerar a sexualidade¹²⁴. Logo, a existência de tensões ao nível da normatividade familiar não constitui surpresa, estabelecendo um pré-requisito para a produção panfletária¹²⁵.

A idealização do lar burguês por recurso a símbolos baseados na partilha emocional exclusiva, encontra em J. Michelet um momento cimeiro. Entroncando no seu projecto mais abrangente a interpretação das manifestações históricas do simbólico como produto das criações humanas¹²⁶, as sucessivas reedições de *Le Prêtre, la femme et la famille* (que se estendem de 1845 a 1918), tomam a família como instituição onde se conjugam o princípio movente da história, a virilidade expressa na justiça e na política, e a graça feminina, princípio que reestabelece a harmoniosa relação com o mundo terreno. Abarcando muitos dos elementos presentes naquela obra, em *La Femme* [1860], Michelet enceta uma crítica da literatura contemporânea pretendendo elevar o amor conjugal acima da paixão amorosa, redutível a um prazer auto-centrado.

O texto de Michelet não se limitava a retorquir ao tom irónico com que Balzac [1846] abordara a instituição do casamento, tendo como pano de fundo a futilidade dos relacionamentos amorosos intra e extra-conjugais, criticando igualmente as ingerências de que a família vinha sendo alvo¹²⁷. Entre estas assume particular relevância não tanto a questão da legitimidade da subtracção das crianças ao mundo familiar e/ou laboral (em virtude da democratização do ensino) ou as medidas compulsórias de higienização da casa, e muito menos da manutenção dos costumes sexuais, procedentes da tutela do

¹²⁴ Quanto ao modo como na República francesa a questão familiar está sempre intrincada com a questão da mulher cf. Foley 2004: 144-148.

¹²⁵ Para uma abordagem sumária relativamente ao entorno cultural francês que presidiu à redacção da obra de Michelet bem como o modo como esta se insere na intensa proliferação de escritos de carácter panfletário incidindo na ordem e fins da família, cf. S. Quinlan 2007: 214 e ss.

¹²⁶ De acordo com a interpretação de R. Barthes, aquilo que confere um poder às ideias de Michelet decorre de uma “rede organizada de obsessões” associadas à situação existencial do autor, cf. Id. 1954: 88.

¹²⁷ No entanto, no seu texto Michelet começa por apresentar outros inimigos da família, aqueles que a querem inebriada e moribunda, incapaz de pronunciar-se relativamente aos assuntos públicos. Não deixa de constituir surpresa o facto de que o autor abandona a tradicional tríade que rege a mulher casta: “*Kinder, Küche, Kirche*”, abandonando esta última em favor de uma díade relacional face ao marido, a partir da qual procede a mobilização do seu desejo para o cuidado com os filhos e com a manutenção da harmonia do lar.

Estado. É primeiramente a dominação da consciência da mulher pelas ideias religiosas que Michelet toma como atentado à sacralidade envolvida nas relações domésticas¹²⁸, o qual contribui para a alienação da mulher¹²⁹. A este factor acrescem ainda as invectivas à família provindas do socialismo utópico, que nela entrevia a origem das desigualdades sociais. Ataques que teriam contribuído para uma crescente degradação dos ideais da revolução, na justa medida em que, de acordo com Michelet, incidiam sobre o solo de onde deveriam brotar as virtudes cívicas.

Dentre a prolífera difusão de textos ocupados com as condições domésticas propícias à ordem moral da família, destaco a obra do clínico A. Debay, *Hygiène et Physiologie du mariage; histoire naturelle et médicale de l'homme et de la femme Mariés*, que fora editada primeiramente em 1848 e que contará com múltiplas reedições até 1888. Diversos desenvolvimentos presentes nessa obra irão conformar-se com os princípios cardinais de Michelet. Debay pugnava por uma higienização corporal, advertindo também que os costumes de casamento precoce tinham consequências nefastas para o ciclo de vida familiar (cf. Id. 1859: 5-6). Todas as directrizes para o comportamento dos cônjuges reflectem a subordinação da mulher assumindo-se, por exemplo, que a sua satisfação sexual, cujos mecanismos fisiológicos são objecto de uma compreensão de tipo científico, deve, a bem da manutenção da harmonia da casa, ser contida, estando sempre na dependência do agrado do marido¹³⁰. Contudo, esta

¹²⁸ Podemos assim encontrar nos textos de Michelet uma das primeiras adaptações do amor romântico visando restituir à família a sua (adequada) dimensão religiosa. Esta mantém-se como componente essencial da cisão face à anonimidade do exterior, mas agora a partir da união emocional do par conjugal. Foi este tipo de união romântica que U. Beck e E. Beck-Gernsheim apelidaram de “religião terrena” (Id. 1990: 222).

¹²⁹ Também a instituição escolar participa do abandono a que foi votada a mulher cidadina, contribuindo para o seu isolamento e inacção. É esta ausência de uma ocupação capaz de mobilizar o seu íntimo de um modo que a realize, que a vota ao tédio lânguido do qual só casamento na sua dimensão mais plena a poderá salvar (Michelet 1861: 306 e ss). Reflexo claro da escandalosa obra de Flaubert, Michelet insiste também que os romances contribuem para agravar este profundo tédio, na medida em que, ao apresentar tamanho contraste entre a realização ideal das paixões e as condições sociais da vida moderna, tornam a mulher ansiosa e frustrada, cf. *Ibid.*, 287 e ss.

¹³⁰ Um dos aspectos mais salientes deste imperativo de satisfazer a sua contraparte passa pela aquisição de técnicas como a simulação do orgasmo (cf. Debay 1859: 138). Deve ainda assim notar-se a ambivalência e ansiedade envolvida nessa relação com o marido, algures entre a devoção e o temor. É neste mesmo período que começam a surgir propostas para controlar a epidemia cujo tratamento se confunde com o nascimento da Psicanálise, a “histeria”. Entre as soluções provenientes do ramo da Psiquiatria foi corrente a recomendação da clitoritomia, por vezes, recorrendo aos ensinamentos de Hipócrates (cf. King 1998:

manutenção da ideologia do género, sustentada em convicções anatómicas demarcadas do modelo de um *continuum* sexual entre o masculino e o feminino, tem lugar, tal como em Michelet, pondo em questão a legitimidade da prédica cristã (cf. *e.g.* Laqueur 1992: 195).

No entanto, vencer esse inimigo sub-reptício, que sob a capa da benevolência monopoliza a mulher por via de ideais alienantes¹³¹, já não é possível com recurso a medidas de interdição à liberdade de acção da mulher ou à sua punição, mas primeiramente convocando-a à partilha emocional que constitui o contrabalanço para o desgaste e desumanização indissociáveis do mundo laboral. Espartilhado e atrofiado numa especialização laboral, o homem moderno carece de uma fonte revigorante capaz de lhe restituir o contacto com as fontes vitais, sendo que, como insiste Michelet, essa função só poderá ser cumprida pela mulher. A compulsão da mulher a realizar-se e a rever-se na satisfação masculina não pode obter resposta adequada na sua inserção em comunidades de culto religioso. O potencial virtuoso da mulher só alcança uma “reprodução” efectiva com a sua participação integral, de corpo e alma, numa continuidade de gerações (cf. Michelet 1861: 285).

Michelet não considera a possível inclusão da mulher no mundo laboral, o que evidencia que o modelo de família que desenvolve é conforme ao da classe média (“*middling sort*”) que ao longo do século XIX vai gradualmente circunscrever a participação da mulher ao reduto doméstico¹³². A sua inserção no trabalho passa a ser transitória pois conduz a uma forma não ideal de vida familiar (cf. *e.g.* Donzelot 1977: 41-42). Ao mesmo tempo, começam a surgir domínios da sociedade civil para os quais as qualidades de cuidado que passam a estar associadas à imagem da mulher são requeridas, é esse o caso das instituições filantrópicas.

Subjacente ao modelo familiar que Michelet apresenta está: “a crença de que o homem deveria completar a educação da sua esposa, moldando-a às suas ideias e

27-39). Por “histeria” não se deve entender senão o carácter excessivo do desejo feminino relativamente aos parâmetros aceitáveis da sua manifestação, cf. Pietikainen 2007: 136-8.

¹³¹ É essencialmente para o controlo das dúcteis mentes femininas por via da confissão, que o texto de Michelet aponta baterias. Para uma breve análise do reflexo do anticlericalismo de Michelet no âmbito literário do final do século XIX cf. S. Haliczer 1996: 194-203.

¹³² Antes da industrialização a participação da mulher nas actividades agrícolas, mas também artesanais, era elevada, apesar das restrições de que era objecto, cf. Shahar 2004: 268 e ss. No entanto essa participação laboral não se traduzia em igualdade dos géneros pois “in the process of the development of human society, this discrimination became anchored in law and custom, in the organization of state and society, in religion and in woman’s literary image in the various societies” (Shahar 2004: 269).

preferências” (Foley 2004: 39)¹³³. Esta concepção é ela mesma correlativa de um padrão demográfico, que os historiadores consideraram transversal à sociedade europeia, de acordo com o qual o casamento só deve ser contraído pelo homem quando este completou a sua formação ou tem a sua carreira profissional estabelecida¹³⁴. É também a assimetria etária entre os cônjuges que permite a passagem tranquila da adoração feminina do pai (da “família de orientação”) à reverência do (novo) pai da “família de procriação” (marido)¹³⁵.

O desafio que Michelet começa por identificar relaciona-se com a existência de uma incomunicabilidade quase insuperável entre os cônjuges, fruto de preceitos morais, mas sobretudo da educação e tarefas diferenciadas de que estes foram investidos (cf. Id. 1861: 282-3). A necessidade de resgatar a mulher a outros domínios de formação não remete unicamente para a sua posse abstracta, preservando-a simplesmente da cobiça de eventuais sedutores, mas tem por fim a espiritualização do lar e em especial a contínua assistência aos filhos e ao próprio chefe de família.

Como dizia Spencer, esta relativa elevação da posição social da mulher contrasta a tal ponto com o seu histórico apagamento servil que ela nada mais deveria desejar. Sendo certo que a mulher não está permanentemente circunscrita ao espaço da casa, segundo a ideologia do “duplo standard sexual”, intensificada com a industrialização, nos casos em que essa segregação não se verifica, estamos perante pressões de subsistência que exigem o seu trabalho agrícola ou mercantil, bem como o recurso à prática de prostituição¹³⁶. Aquela ideologia está sustentada em oposições que cruzam

¹³³ Algo indicado desde logo na sua delimitação lacónica quanto à função e significado do casamento: “[I]e Mariage donne au mari un moment unique pour acquérir vraiment la femme, la soustraire à l'influence étrangère, et se l'assurer à toujours” (Michelet 1861: 298).

¹³⁴ Isto significa que o diferencial de idades dos cônjuges persiste mas de modo atenuado, e já não como consequência de pressões produtivas inerentes à casa.

¹³⁵ Este modelo sustenta que ao marido irá caber a tarefa de assegurar uma “inseminação moral” da esposa pela qual a resgata para os fins da reprodução da família. Deve aqui ser tido em conta todo o debate moderno, procedente da “Querelle des femmes” quanto à conveniência e finalidade da aquisição de um saber feminino que transcenda o cumprimento dos deveres domésticos, cf. *e.g.* Kundert 2004: 27-9.

¹³⁶ Sobre a função social que a prostituição assumiu na transição para a modernidade cf. Shlapentokh 2008: 91-6. Em Hegel a divisão sexual do trabalho precede a social, ficando a mulher excluída da possibilidade de participação na vida social. A sua concepção difere daquela que apresentará Marx em que, nas condições da sociedade burguesa, para a obtenção de reconhecimento no exterior da família, a mulher pode optar apenas entre o trabalho assalariado ou a pela prostituição, cf. Marx 1988: 100.

diferença sexual e estrato social a partir do diferencial de fronteira entre o privado e o público.

É curioso que, tal como no caso da prostituta, também a monástica envereda por um percurso alternativo ao do matrimónio, em larga medida, em virtude das condições do meio familiar de proveniência. O celibato, cujo predomínio na Europa moderna coexiste com um grande número de relações ilícitas¹³⁷, não está reservado unicamente aos indivíduos incapazes de reunir as condições materiais de acesso ao casamento¹³⁸. Além das ocasiões em que o mesmo constituiria um excedente inoportável para a família de origem, a interdição de acesso ao casamento, fica também a dever-se, no caso da mulher, ao facto de que a proveniência social a força a adoptar uma posição assimétrica relativamente à mulher casta¹³⁹. Como se verifica a respeito da figura histórica de Soror Mariana Alcoforado, a segregação da mulher num convento está por vezes reservada às famílias de estratos sociais elevados¹⁴⁰.

No entanto, não é apenas a organização clerical que progressivamente reprime, frequentemente em parceria com o Estado, determinadas incursões femininas. Num momento já posterior, e com a difusão da instrução feminina, primeiramente nos estratos superiores, a instituição familiar é legível como espaço onde as limitações no acesso ao “saber” passam a ser reforçadas pela própria mulher, que submete as suas

¹³⁷ É possível mesmo defender que a Europa moderna assume a bastardia como instituição bastante difundida, em grande medida tolerada, pelo menos como forma de o senhor conseguir uma compatibilidade entre o gozo sexual e a designação dos legítimos herdeiros, cf. Flandrin 1976: 176-84; Laslett 1977: 109 e ss.

¹³⁸ Quanto à diversidade de motivos que poderiam ser invocados na litigação em sede eclesiástica para impedir ou validar uma união matrimonial cf. Donahue Jr. 2007: 64 e ss.

¹³⁹ A devoção a Deus era ela mesma suportada em regulamentos que sustinham uma contrição que não se limitava ao culto, mas contemplava estudos diversos e a aprendizagem do latim. Ainda no medievo isto conduziu ao surgimento, não apenas em ordens reconhecidas por Roma, mas também em congregações heterodoxas (fossem elas constituídas por mulheres leigas como ocorreu na Flandres e península itálica, ou tivessem sido declaradas heréticas pelo clero), de escritos por parte de místicas. No seguimento da crítica de Nietzsche, Bataille assinalava como historicamente a figura cristã hagiográfica é caracterizada por um afastamento inédito relativamente ao corpo e à sexualidade. É a superação dos instintos sexuais que está em causa no mártir ou na mística, sendo que de forma a garantir a elevação e glorificar o percurso, o contacto ou cruzamento com a tentação, devem fazer parte do trajecto, cf. o quinto estudo de Bataille (1957) integrado em *L'érotisme*.

¹⁴⁰ A “entrega” religiosa de Mariana correspondeu à estratégia de uma família relativamente abastada que, na ausência de uma união matrimonial economicamente favorável, financiou a sua estada e formação no convento prevenindo assim o dispêndio de uma pequena fortuna no seu dote (cf. Saramago 1994).

capacidades e apetências a auto-observação crítica. A obra de M. Mckeon fornece um acesso aos diferentes ângulos da problemática posição das mulheres, no âmbito dos escritos íntimos, económicos, literários e políticos da sociedade moderna (cf. Id. 2005: 162-211; 323 e ss).

Numa abordagem próxima do modo como Lacan adaptou a teoria marxista de produção de mais-valia, M. Mckeon sustentou que:

the comparison between labor and knowledge is compelling (...) because it suggests that the public/private division of knowledge, broadly conceived as a historical movement beyond individual agency, nonetheless has something like a strategically motivated dimension, an ambition to make knowledge more efficiently 'productive.' (Ibid., 325).

Para Lacan (no domínio da produção inconsciente de significação por parte do analisando) o automatismo da reprodução da divisão do trabalho não é mais inteiramente apropriável pelo senhor, mas produz um excedente que retroalimenta o sistema impedindo a entropia. Esse excedente será por nós considerado como resultante do surgimento de um novo modo de os sistemas psíquicos e orgânicos se reportarem às determinações sociais contidas na comunicação.

Capítulo 3. Discurso filosófico sobre a família e a sua articulação com a diferenciação social.

Neste capítulo pretendo mostrar de que modo é que determinados aspectos da semântica da esfera privada ou íntima foram convocados na discussão filosófica da família. Aqui insistirei novamente que as considerações relativas aos deveres familiares, à moral sexual e aos modelos de formação da descendência não tiveram lugar num *vacuum* ideal, mas constituíram-se na dependência de instituições e práticas sociais e económicas características de distintos modos de diferenciação social. O trajecto que adopto tem por intuito primeiro acentuar a transição para a sociedade moderna, permitindo o acompanhamento das consequências da génese e consolidação da sociedade civil, domínio exterior e diferenciado da família, a partir do qual emergem novas expectativas direccionadas à organização do íntimo, com especial incidência na sexualidade¹⁴¹. A difusão da escrita nos diferentes domínios que se vêm diferenciando, traduz-se no surgimento de discursos autónomos, sendo que estes, na sua generalidade, assinalam novos modelos de observação e descrição da própria sociedade.

Por vezes, essas novas formas de observação preservam elementos inerentes a modos de diferenciação anteriores. Muitos dos *topoi* que figuram nos diversos discursos filosóficos relativos à família remontam ao modelo aristotélico, sendo sobretudo o facto de que o estagirita delimitou a casa a um número circunscrito de relações claramente diferenciadas que garante a preservação do seu legado. Este esteve posteriormente

¹⁴¹ Seguimos aqui em grande medida as considerações de I. Hull (1996) que, a partir da regulação do comportamento sexual, mapeou a transição do absolutismo para a sociedade moderna. Além das transformações económicas no sentido de uma nova “economia comercial” desenvolvida fora do âmbito familiar, esta historiadora notou como foi sobretudo a partir de uma nova e mais eficaz regulação do comportamento sexual, que se veio a consolidar a chamada sociedade burguesa, cf. *mormente Ibid.*, 107-137. De acordo com Hull, a aplicabilidade de códigos morais provindos da estrutura religiosa era bastante reduzida, na medida em que esta não estava condicionada pela reprodução do sistema social. O Estado absolutista adoptava a moral religiosa somente como forma de garantir a manutenção da ordem social, sendo a sua obstinação o controlo dos nascimentos fora do casamento. A bastardia é a preocupação maior destes teóricos e isso justamente em virtude de a mesma introduzir um factor de incerteza na transmissão do património, mas também porque conduz ao surgimento de modos de exclusão social ameaçadores da ordem e segurança públicas, cf. *Ibid.*, 97-106. Cf. Donahue Jr. 2007: 41-2.

aberto às concepções éticas do estoicismo, bem como ao reforço progressivo da interioridade subjectiva dos valores familiares que pontua a evolução da doutrina cristã, devendo referir-se que a demarcação luterana do imperialismo romano intensificou a ‘operatividade’ desses mesmos valores (cf. Marcuse 1972: 53-4 e ss).

O modo como os filósofos do Direito Natural, e mais tarde os teóricos das ciências da Câmara (*Kammeralwissenschaft*), concebiam as relações privadas, apontava para uma interioridade do sentimento amoroso, pese embora o mantivesse sob a égide dos deveres decorrentes da administração da casa e da moral religiosa que continuava a enformar os códigos civil e criminal. Só com a evolução da noção de direitos subjectivos, a codificação legal e social da sexualidade deixará de incidir no valor de práticas sem consequências objectivamente nefastas para outros (cf. Nussbaum 2004)¹⁴². Ainda assim, é seguro afirmar que, práticas como a masturbação permanecem sob vigilância, mas agora como condição da moralização da casa, a qual segue guiões distintos em cada uma das classes sociais (cf. Foucault 2003: 238-58). O que se deve salientar é que estes elementos serão decisivos reguladores da possibilidade e modo de acesso à nascente sociedade civil.

Com o surgimento de novas modalidades de troca económica, primeiro na forma híbrida de “sociedade mercantil” e depois na Economia de mercado, é profundamente alterada a relação entre a casa e a terra, até então dependente de uma extrema marcação política, moral e religiosa quanto ao lugar que cada grupo social e indivíduo devia ocupar na comunidade. O modelo da Camaralística nas nações de expressão alemã e da Fisiocracia na França, vigorava em sociedades onde predominavam formas de *oikonomia* em que o governo da casa compete ao chefe de família, mas em estreita dependência das disposições legais da administração local a cargo dos “praticantes da sociedade civil”¹⁴³, por sua vez ao serviço do príncipe¹⁴⁴. A família, definida em público

¹⁴² Foi também a partir do horizonte histórico da avaliação moral de determinados comportamentos interpretados como delitos, que M. C. Nussbaum (2004) elaborou uma teoria liberal que recusa noções ambíguas da ofensa ao outro. Assim, propôs a inadequação do qualificativo “nojo” como componente do juízo moral e legal incidindo sobre práticas tradicionalmente proscritas com base em doutrinas e decretos de origem religiosa.

¹⁴³ Hull adoptou este termo a fim de evitar a estrita equivalência entre esses assistentes da administração do príncipe e os burgueses, cf. Id. 1996: 201.

¹⁴⁴ Em torno do modo como a Fisiocracia se constitui como modelo administrativo da dádiva da natureza, cuja eficiência deve ser propiciada pela ciência económica, M. Schabas (2005) explorou algumas das afinidades com a Camaralística, cf. Ibid., 22-57.

e consumada no domínio privado, contém as condições e regulação do acesso à sociedade e suas oportunidades de realização.

Estamos perante um novo modo de conceber a troca económica, que já não se reduz à estrita relação entre os frutos do trabalho da terra e o consumo dos membros da casa, onde somente o excedente era passível de comercialização. O surgimento de leis da oferta e da procura próprias da economia de mercado, só foi possível a partir de um forte desenvolvimento dos “meios de produção” industrial, mas também da ascensão, sob a aba do Estado, de uma nova classe burguesa. A invasão da cidade por massas de camponeses excedentários relativamente às necessidades da produção rural está na origem da constituição de um grupo social claramente diferenciado, que enquanto força de trabalho está à mercê das flutuações do mercado e da ganância dos patrões. Marx irá expor com grande detalhe como a dependência da “tradução” salarial do trabalho difere profundamente da interdependência pessoal vigente na relação entre o senhor e os comensais que frequentam a sua casa e/ou exploração (cf. Id. 1977).

O imediato obscurecimento da obra de Sir J. Steuart é a consequência do pronunciado abandono de um modelo de casa, que preservava ainda traços morais da *Oikonomia* antiga, na relação entre a produção e o consumo dos seus recursos. Na sua obra, A. Smith “reduzirá” a Economia a ciência autónoma do mercado, ao serviço da produção e satisfação de necessidades¹⁴⁵.

Interessa salientar que a família burguesa, sobretudo em virtude da sua peculiar relação com o sistema produtivo e económico, se instituiu como o motor do desenvolvimento de um conjunto de características que hoje associamos ao familiar (cf. tb. cap. 5, sec. 1). Muitos desses traços resultam de um mimar de posições consagradas na família aristocrática, instituição cujo declínio, segregação e nalguns casos “separação” face às “comuns” condições de vida, conduziu a uma desvinculação com os novos requisitos do íntimo. A família nuclear urbana, tipicamente de classe média, concretiza-se em vectores rígidos da divisão do trabalho e da distribuição do poder (formativo e económico), e em especial, numa componente emocional que se condensa em seu torno.

¹⁴⁵ Cf. e.g. Rothschild 2002: 36-7. Logo no primeiro livro de *A Riqueza das Nações* esta orientação pelo princípio clássico da utilidade, que prima por uma equivalência entre a produção e o consumo, base da autonomia do lar, é posta em causa desde as formas mais elementares de família: “in order to bring up a family, the labour of the husband and wife together must, even in the lowest species of common labour, be able to earn something more than what is precisely necessary for their own maintenance” (Id. 1778: 83). Para uma abordagem sumária quanto à irrupção da *Riqueza das Nações* como obra de eleição para a compreensão da sociedade industrial cf. D. Diatkine (1992).

Esta última dimensão esteve relativamente ausente da família camponesa, sobrecarregada com a relação proporcional entre os filhos e servos e o provisionamento de bens e recursos garantido no trabalho da terra, ele mesmo condicionado pela especificidade das explorações (tipo de exploração, sazonalidade envolvida, nível de inovações técnicas introduzidas etc.). A família proletária, que podemos tomar esquematicamente como correspondente urbano desta última, foi descrita com enorme acutilância pela pena de Engels, que forneceu um vívido retrato das condições de miséria em que viviam as classes trabalhadoras em Manchester e Londres. A instauração do trabalho assalariado que caracterizou as sociedades industriais, conduzia a uma perpetuação da pobreza, condições de higiene precária, comportamentos danosos para a saúde dos indivíduos, e acima de tudo, altos índices de natalidade que tinham por fim assegurar a subsistência por via do recurso ao trabalho (infantil) dos descendentes¹⁴⁶. Nessas condições, tal como ocorre na família aristocrática, não podemos excluir de antemão a existência de forte investimento afectivo das relações, mas em ambos os casos é duvidosa uma constituição da vivência emocional, como orientadora da comunicação familiar, dado que nessas formações familiares são escassas as possibilidades de libertação face a pressões exteriores¹⁴⁷.

Devido à circunscrição temática e à dimensão do presente trabalho optei por secundarizar muitos dos aspectos da teoria económica subjacentes ao desenvolvimento do Iluminismo Escocês, dele explorando apenas um reflexo muito particular que por vezes se manifesta de modo paradoxal. Refiro-me à concepção de amor íntimo que está na dependência de um desenvolvimento da doutrina do “sentido moral”, ela mesma resultante, em grande medida, de uma reacção ao modo como Hobbes, a partir de um modelo materialista, postulava as paixões egoístas como fundamento da psicologia. A partir da obra de Shaftesbury, diferentes autores questionarão, primeiramente, a

¹⁴⁶ De acordo com Engels, o único factor que naquelas condições da sociedade industrial moderna aproxima e unifica os dois extremos do antagonismo de classes é o predomínio ubíquo do egoísmo económico dos indivíduos (cf. Id. 1969). Esse retrato da profunda divisão entre o modo de vida de proletários e classes abastadas é subscrito por grande parte dos seus contemporâneos, sobretudo em *Mary Barton: A Tale of Manchester Family Life*, obra da autoria de E. Gaskell publicada quatro anos após as descrições e observações de Engels (cf. Gagnier 1991: 99 e ss). Gaskell observa de um modo ainda mais incisivo as consequências nefastas do trabalho fabril (que incluía um enorme número de menores e mulheres) na vida familiar.

¹⁴⁷ Como afirma Goody, “[o] amor nunca esteve ausente, nem dentro nem fora do casamento; o que acontece é que este sentimento estava sujeito a entraves estruturais entre os quais se contavam as proibições formais da igreja ou do Estado e as informais inerentes à classe ou categoria social” (Id. 1995: 187).

oposição entre afecções altruístas e egoístas, mas também a existência de “afecções naturais” nas quais se poderiam sustentar as relações nos diferentes domínios sociais. Apesar de as suas concepções terem sempre uma base na sensibilidade inata (e no facto de que a mente é dotada de uma predisposição para a aquisição de sentimentos relacionais), esta é por assim dizer “sociabilizada” a partir de concepções, onde prazer e dor são postos na dependência de expectativas sociais e juízos morais interiorizados¹⁴⁸. Como veremos, este horizonte teórico partilhado pelos autores do “Iluminismo escocês” toma a família como domínio especial onde as suas concepções podem ser submetidas a exame.

A família será um importante laboratório da reflexão destes autores na medida em que nela 1) se manifesta como a formação do sentido moral a partir de instintos de sociabilidade, depende primeiramente de princípios da organização social irredutíveis a modos de deliberação racional, provindos de uma sabedoria civilizacional que tem na organização das gerações o seu repositório, 2) simultaneamente nela se encontra a primeira manifestação da procura de reconhecimento, cuja resposta só é possível nas instituições exteriores, mas também o contraponto da vigência do “interesse próprio” que domina parte substancial das relações na sociedade civil¹⁴⁹.

Em termos gerais parece confirmar-se a tese de I. Hull, de acordo com a qual, no estabelecimento dos novos fundamentos éticos e legais da sociedade civil, apesar de algumas características da chamada *Ständegesellschaft* (que caracterizara as sociedades pré-modernas, mas também os regimes absolutistas) se terem esbatido como factores

¹⁴⁸ No terceiro capítulo de *The Descent of Man*, que Ch. Darwin dedicou inteiramente ao sentido moral, está bem patente a influência persistente da teoria ascensional da simpatia como fundamento das relações sociais humanas (cf. Id. 1981: 89 e ss). Darwin é cauteloso na aplicação da teoria evolucionista às relações sociais, reconhecendo a descontinuidade entre o instinto e os deveres contraídos em sociedade. Assim enfatiza que, nas espécies superiores, o indivíduo não adquire o “sentido moral” por si mesmo, mas na dependência de instituições culturais onde se preservam as noções de sociabilidade (cf. Ibid., 71 n.). Apesar de tudo, é a partir daqui se enraizarão as teses da sociobiologia, o domínio instintivo não é simplesmente oposto aos preceitos da civilização: “some persons maintain that actions performed impulsively, as in the above cases, do not come under the dominion of the moral sense, and cannot be called moral. They confine this term to actions done deliberately, after a victory over opposing desires, or to actions prompted by some lofty motive. But it appears scarcely possible to draw any clear line of distinction of this kind; though the distinction may be real” (Ibid., 87-8).

¹⁴⁹ Para uma leitura recente da importância da família como esfera da formação primeira do “sentido moral”, e o modo como as teses dos autores do iluminismo escocês, principalmente de Smith, foram mobilizadas nas concepções contemporâneas de relação familiar, consultar a obra do filósofo J. D. Filonowicz (2008), em especial 206-14.

determinantes da inclusão do indivíduo -desde logo a proveniência e estrato social-, verifica-se que os componentes associados ao comportamento e vivência sexual subsistem como um “resto” resistente aos novos princípios do direito subjectivo, que continua a regular as relações sociais. Será por via da regulação da sexualidade que a identidade do sujeito permanece “essencializada” e condicionada nas suas possibilidades de acesso ao espaço público. Esses “aspectos sexuais” mantiveram ao longo da modernidade importância em dois eixos fundamentais, um concernente à inscrição da prática sexual por relação ao matrimónio nas diferentes classes sociais, o outro relativo à existência, que se vê reforçada com a privatização da família burguesa, de uma cisão clara entre dois modos de individuação de género. Com relevância para ambos os eixos deve ser referida a gradual substituição da preocupação com a bastardia pela perseguição dos crimes de interrupção da gravidez. Esta transição não será alheia ao facto de que o laço maternal vai ser alvo de observação e valorização diferenciada de acordo com as classes sociais, tarefa considerada essencial para a manutenção de uma sociedade civil sólida¹⁵⁰.

3.1. Incidência do discurso filosófico clássico na família.

A investigação histórica demonstra como, numa acepção geral, aquilo que se denomina por “família” abarca no mundo antigo uma parte substancial das funções sociais. Isso é constatado desde logo no facto de que é a posse de propriedade e a pertença a um grupo de parentesco a determinar o acesso pleno ao exercício da cidadania. Nas sociedades estratificadas a diferenciação inicial da realidade familiar decorre da contraposição à *polis* e sua estrutura política, sendo que é a partir desse momento que, além do culto dos antepassados em que se enaltece a continuidade em que o indivíduo está inserido, é a reprodução da espécie que surge como o seu fim próprio.

¹⁵⁰ As teses de Hull são largamente subscritas por M. Turner (2002) no seu estudo relativo ao modo como o estabelecimento de uma classe média, também no caso inglês, foi acompanhado de uma forte regulação dos costumes sexuais. A crescente privatização emocional e a maior abertura à reflexão individual, promovida pela difusão do acesso ao relato escrito, não invalidam a forte importância que os discursos moralistas preservam no final do século XVIII como formas públicas de regulação do privado, em especial através do romance e dos livros de etiqueta, cf. Turner 2002: 194-204.

O sentido eurocêntrico do significante família, designando a circunscrição privada de par conjugal e sua descendência biológica, só no século XIX se desvincula das suas anteriores referências: o conjunto de membros da *Household* (que inclui os servos, mas igualmente a clientela e os parentes colaterais que povoavam casa senhorial) e a rede de alianças e parentesco alargado (cf. Flandrin 1976: 10-5), compreendendo os laços do parentesco espiritual que em muitas sociedades sobreviveram como mecanismos de solidariedade e entreajuda¹⁵¹. Na ausência de termo correspondente a família, *Genea* (geração, descendência, linhagem) e *Oikos* seriam as raízes daquilo que na sua forma composta *-oikogeneia-* abrange as diferentes dimensões que hoje permanecem associadas: co-residência, sangue e casamento/alianças, às quais se adicionava o factor produção¹⁵².

Xenofonte num dos discursos arquétipos relativo à sábia administração da casa, composto no final do séc. IV a.C., faz corresponder a *Oikos* ao conjunto de bens (animados e inanimados) sob a propriedade da sua “cabeça”, entenda-se, submetidos ao *Oikonomos*¹⁵³. A este respeito, o modelo que Aristóteles apresenta na *Política* e em *Os*

¹⁵¹ J-L. Flandrin (1976) mostrou como esta alteração é transversal aos diferentes estratos da sociedade, sendo que além da família aristocrática, também na camponesa, os vínculos comunitários e de sangue estiveram sempre interconectados produzindo simbologias determinantes para a manutenção da identidade e reprodução das unidades domésticas (cf. *Ibid.*, 17-53). Ainda de acordo com Flandrin, a passagem a uma Economia de mercado, mas desde logo a existência de um modelo demográfico específico em que a casa tem um número reduzido de membros, estará na origem de uma redução do grupo doméstico, que só nos meios aristocráticos, onde perdurava um dever de ostentação de riqueza, terá exceções significativas, cf. e.g *Ibid.*, 57-68; Schwab 1994: 256.

¹⁵² Continua a ser possível sustentar a tese de que a família mantém alguns elementos invariáveis, universais que resistem à variabilidade de contexto histórico-cultural em que a mesma tem lugar. V. Cigoli e E. Scabini ensaiaram esta hipótese no domínio da Psicologia, defendendo que: a família assume “diferentes formas e capas dependendo da cultura e da passagem do tempo, mas há sementes que passam constantemente pela mó das relações familiares e moldam a sua identidade” (*Id.* 2006: viii). No entanto, o que resulta da investigação destes autores é simplesmente uma cisão entre os factos brutos do ciclo familiar e o reconhecimento de um pendor evolutivo da normatividade, das observações e discursos sociais, bem como das narrativas individuais justificativas da relação íntima, cf. *Ibid.*, 48-75.

¹⁵³ Cf. *Oeconomicus*, VI, 4 e ss.. Num ensaio originalmente publicado em 1989, S. Pomeroy defendeu que, na sua apresentação da organização casa de Isómaco, Xenofonte teorizava um domínio político, laboral e sexual do *Oikonomos*, que em virtude da extensão dos seus recursos, estaria em contraste com a realidade das mais munificentes casas do período em que o tratado foi composto, cf. Pomeroy 2010: 36-40. A mesma autora regressaria ao texto de Xenofonte procurando mostrar como a recepção deste texto entre os classicistas não teve em conta nem o facto de que aí estão delineados os princípios teóricos da economia centrada na *Oikos*, nem tampouco o modo como a organização desta economia está

Económicos revela-se matricial pois não se limita à enumeração dos elementos da casa (enumeração essa que estava presente muito anteriormente em *Os trabalhos e os Dias* de Hesíodo (sec. 8-7)), mas delinea as relações diversas entre os componentes da estrutura familiar, e sua organização interna, respondendo à crítica que Platão move à propriedade privada no livro IV da *República* (cf. Nevett 1999: 36-8).

No seu estudo sobre o suporte agrário das construções políticas gregas, V. Hanson enalteceu uma clara descontinuidade entre os discursos filosóficos atenienses relativos à *Oikonomia*, coincidente com o modelo da casa baseada na *autarkeia* e o complexo agregado de associações religiosas que lhe são inerentes.

Ainda que (face à purificação “eugénica” de Platão) levasse em linha de conta a importância da posse e exclusividade em que se estruturam os laços familiares, o modelo aristotélico exposto nos livros iniciais da *Política* constitui um depurar considerável dos elementos religiosos - descritos com grande acutilância na *Cidade Antiga* de Fustel de Coulanges-, que eram a herança grega de cultos tribais mais recuados. Estes elementos respeitam aos vínculos telúricos e de sangue em que se funda a religião familiar. Tais vínculos inserem a casa numa relação de assistência mútua com um número mais extenso de agregados, mas também a tornam o lugar do culto aos antepassados que cabe à mulher apaziguar nas suas demandas de justiça. É esta mesma força da união da casa com a terra e os seus antepassados que constitui o eixo motriz das criações trágicas¹⁵⁴.

Tais demandas não são apenas inconciliáveis com a ordem política sustentada nas leis dos homens, elas ameaçam também o equilíbrio da unidade familiar a partir do seu interior. Podemos sustentar que o esforço de Aristóteles consiste em reter desses elementos de forte valor imaginário - respeitantes à autoridade do pai, à “piedade” da mulher, e à subordinação eficiente dos filhos e dos escravos- a sua funcionalidade produtiva e reprodutiva¹⁵⁵. Esta restrição da esfera de influência da justiça familiar toma

profundamente dependente da divisão social do trabalho: “an economic system in which the male who heads the oikos appropriates the labour of his wife, children, and slaves” (Id. 1994: 58). É no entanto necessário assinalar, em consonância com o intento de Pomeroy, que, esta “apropriação” da produção dos membros do lar não assume para os seus contemporâneos a mesma conotação que lhe atribuímos a partir da leitura marxista das sociedades segmentárias.

¹⁵⁴ Aspecto reconhecido por Aristóteles na *Poética* 1453a 18-19.

¹⁵⁵ Como transparecerá do estudo em torno de *Antígona*, a tragédia representa práticas sociais que o discurso filosófico parece excluir. Isso é claro no caso da mulher cuja inserção numa organização patriarcal não impedia incursões no espaço público relacionadas com as suas tarefas laborais na orla do espaço doméstico e responsabilidades religiosas com a participação em rituais e festivais diversos, cf. Nevett 1999: 4-19.

como critério uma normatividade à partida sustentada na natureza das coisas, mas que se estende até considerações relativas à psique dos indivíduos e à conveniência da reprodução de casa e comunidade. Contrariamente ao que ocorre em *Da Geração dos Animais*¹⁵⁶, Aristóteles não baseia as diferentes atribuições do masculino e do feminino na anatomia, mas antes numa avaliação das disposições psíquicas, na qual parte da prevalência do emotivo na psique feminina e da deliberação na masculina¹⁵⁷. No caso da mulher, tal preconceção não é estranha à consolidação do imaginário trágico e suas representações da inconstância feminina (cf. *infra* cap. 4 sec. 2). É a sua proximidade ao culto sagrado, e a ambivalência deste entre a violência sangrenta e a fertilidade, que serve para justificar a segregação da mulher ao âmbito “privado” da casa. É sobretudo n’*Os Económicos*¹⁵⁸ que encontramos desenvolvida a oposição complementar, concordante com a natureza, entre o macho (apresentado como forte e corajoso) “que busca sustento no exterior” e a fêmea (débil e receosa) que “zela pelo que existe no interior” (Aristóteles 2004: 1144 a)¹⁵⁹.

Será a complementaridade dos princípios deliberativo e obediente que funda as relações assimétricas domésticas, estabelecendo Aristóteles uma analogia entre o governo da casa e o regime político monárquico¹⁶⁰, a qual perdurará até C. Wolff, que na sua concepção da *Polizei* tem a casa como base para a prossecução do bem-comum¹⁶¹. No entanto, essa analogia tem em conta que na *Oikos* o governo não é marcado pelo carácter transitório dos cargos assumidos em diferentes momentos pelos cidadãos iguais perante a lei, mas sempre passíveis de distinção pela indumentária, títulos e honras (cf. Aristóteles *Política* 1259, b).

¹⁵⁶ Cf. *G.A.* I, 2, 716 a 5; II, 1, 732 a2.

¹⁵⁷ No entanto, Aristóteles começa por considerar o processo natural constatando que fêmea e macho não podem subsistir sem formar um par, algo que escapa à escolha dos próprios indivíduos (cf. *Política*: 1152a).

¹⁵⁸ Em virtude da coincidência e desenvolvimento doutrinamente coerente com as concepções da *Oikonomia* presentes no livro inaugural da *Política*, relego para segundo plano a questão da sua autoria.

¹⁵⁹ São estas as determinações subjacentes à divisão conjugal de tarefas, aplicando-se primeiramente à descendência, cabendo ao homem a educação e à mulher a alimentação dos descendentes.

¹⁶⁰ Na *Política*, Aristóteles começa por afirmar a analogia: “essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior e menor número de subordinados, mas não na qualidade” (1252 a), sendo que “o governo da casa é uma monarquia” (1256 a).

¹⁶¹ Recentemente, G. Agamben percorreu alguns dos pontos essenciais da genealogia e transmissão do legado aristotélico da *Oikonomia*, destacando a reflexão de S. T. de Aquino em torno da analogia estrutural e terminológica, entre o governo da casa e a função de ordenação assumida pela Teologia, cf. Agamben 2011: esp. 83-108.

A família é a esfera formativa, produz cidadãos virtuosos, sendo neste ponto enaltecida a dialéctica entre obediência e o domínio que resgatam o indivíduo às suas inclinações naturais, e cujo modo de funcionamento, à excepção do carácter inamovível dos seus membros (não transitoriedade relacional das funções) é análogo ao vigente na governação política. Ela contém, além da relação de servidão pela qual Aristóteles inicia a sua abordagem, as relações paternal e conjugal, ambas caracterizadas por laços de *philia* relativos à proximidade e partilha de recursos¹⁶².

Neste ponto deparamo-nos com o padrão traçado por Luhmann na sua forma mais pura:

das Grundwort für Liebe in der älteren griechischen Literatur nur als Adjektiv (philos) zu finden ist, als Bezeichnung für Haus- und Verwandtschaftsverhältnisse einer nach Häusern, Geschlechtern und Stämmen differenzierten Gesellschaft dient und soviel wie nahestehend, zugehörig heißt (angewandt auch auf Dinge, Tiere, den eigenen Körper), also die Gesellschaftsstruktur unmittelbar zum Ausdruck bringt (Luhmann 2008: 20).

Já no primeiro dos livros *Económicos*, Aristóteles assinala que “no que se refere ao elemento humano, o primeiro cuidado a ter será com a mulher”, isto porque sobre ela recaem responsabilidades de administração da casa sobretudo na ausência do senhor. No terceiro dos livros surge mais desenvolvida a significação da esposa legítima destacada das demais que eventualmente ocupem a casa (cf. 2004: 141-44), dizendo o filósofo acerca desta ‘selecção’ “nada haver de mais importante e sagrado” (Ibid., 142). A par com o elogio que continuamente tece relativamente à deferência e papel assistencial que esta escolhida¹⁶³ deve face ao homem, e ainda que nunca abandonando as assimetrias constitutivas da relação, surge também um requisito inovador: “são semelhantes regras que o marido tem de seguir no trato com a esposa” (Ibid., 142). Como é marca dos tratados referentes ao governo da casa, estes conselhos revestem-se de valor pedagógico, reforçando a ideia de que o comportamento da mulher não deverá resultar da coacção mas do seu governo adequado¹⁶⁴.

¹⁶² Cf. Id. *loc. cit.* N’Os *Económicos* refere: que os cônjuges estão “ligados de forma indelével pelo matrimónio e pela sorte/fortuna: se ela os suportar com paciência e humildade, terá facilidade no governo da casa” sendo que “se uma esposa experimentou na vida com o marido apenas felicidade não pode ver celebrado o verdadeiro mérito” (Aristóteles 2004: 141).

¹⁶³ Por contraposição à mulher adquirida na qualidade de escrava (cf. Saller 1994: 89).

¹⁶⁴ Nesse sentido: “em que cuidará mais um homem de espírito são, que não seja em ter filhos da esposa nobre e honrada (...)?” (Aristóteles 2004: 143).

A formação dos filhos assume relevância a partir de ideais de honorabilidade, sendo que esta não parece restrita à ânsia de reconhecimento comunitário, mas insere-se prioritariamente na sucessão das gerações, dos vivos e dos mortos. Também neste caso está implicada uma forma de tributo recíproco, marcado por princípios legítimos que abrangem igualmente a relação servil e se distanciam de uma pura imposição tirânica¹⁶⁵. Dos descendentes espera-se a assistência na velhice¹⁶⁶, sendo que este elemento ético está associado a uma ideia de continuidade, indicativa não somente da participação do indivíduo na espécie, mas primeiramente na sucessão dos seus: “na verdade é apenas nisto que todo o mortal tem a sua parte, em cada geração, na imortalidade” (Aristóteles 2004: 143).

Daí a importância, que se manterá ao longo das práticas e discursos posteriores, do assegurar da descendência legítima mas também de acautelar ou restringir a procriação de filhos ilegítimos: “por este motivo não convém ao homem de bom senso desperdiçar a semente em qualquer ocasião” (Ibid., 144). A transmissão adequada da propriedade e das honras, mas também a identificação com um determinado nome legado pelos ascendentes, estão portanto dependentes desta administração do “comércio sexual”.

A fundação da família na diferença sexual, é replicada na sua vertente formativa, entre o irmão que sai para a comunidade política e a irmã que, como “moeda” de troca, transita para uma outra casa, submetendo-se aí ao domínio de um novo senhor. Esta reprodução do modelo patriarcal manifesta-se desde logo no encargo do *pater familias* em formar moralmente a mulher recebida da casa de proveniência em idade precoce, assumindo ele mesmo a função de pai. Nesse sentido, notava M. Foucault no segundo volume da *História da Sexualidade* como nada seria mais equívoco do que pensar a casa, e em particular a relação conjugal, como esfera de realização sexual (cf. Id. 1990: 143 e ss). Os traços imaginários em que se sustenta a ideologia da casa estão

¹⁶⁵ Luhmann enaltece este ponto de que a mera subordinação da mulher, mas também dos descendentes e servos, seria bárbara: “[z]ugleich rühmt sich aber die politische Theorie seit Aristoteles, diese barbarische Anordnung überwunden zu haben. Man kommandiert die Frauen nicht, man regiert sie “politisch” (...), das heisst: nach ihrem freien Willen”. Assinala ainda o desafio: “[w]ir wollen versuchen, dies in eine modernere Begrifflichkeit zu übersetzen” (Id. 1997b: 113), cf. tb. Sarti 2006: 6-7. Subjacente a toda a abordagem n’*Os Económicos* está o conceito de harmonia dos espíritos que na recepção latina remete para a *Unanimitas*, só possível mobilizando os ânimos (sentimento) e a ponderação, cf. Aristóteles 2004: 145-4.

¹⁶⁶ Como refere K. Gilgenmann: “das Interesse am Kind (einschließlich seiner ‘Erziehung’) in der traditionellen (alteuropäischen) Gesellschaft weitgehend gesichert war durch das ökonomische Eigeninteresse der Eltern an ihrer Altersversorgung” (Id. 1993: 69-70). Cf. tb. Bandeira 1996 128-31.

concretizados num ostensivo controlo das emoções (*enkrateia*) por parte do senhor¹⁶⁷, sendo que este autodomínio se reveste de profundo valor moral. Ele não só legitima a subordinação da mulher, filhos e escravos, como constitui a condição do seu reconhecimento público.

Esta mesma estrutura está presente no mundo romano, onde o predomínio da virolocalidade e dos laços agnáticos, bem como o casamento decorrente de alianças inter-clãs ou com motivações políticas, acentuam a dimensão da autoridade masculina. O casamento *in manu* (*conventio in manum*) que prevalece no período da república deposita no chefe a responsabilidade de administração da sua propriedade e a sua transmissão adequada aos descendentes. Por outro lado, verifica-se que os laços de parentesco e a própria organização da casa admitem diversas formas de certificação que transcendem a fundação biológica no laço conjugal, como é atestado no predomínio de formas de adopção filial e espiritual¹⁶⁸.

É com Cícero que vemos esta estrutura arquetípica das relações familiares ganhar substância por via de um discurso relativo aos deveres práticos envolvidos em cada uma das relações familiares. É possível verificar, sobretudo no *De Officiis*, a discordância das disposições legais que atribuem ao *pater familias* o poder de vida e de morte daqueles que estão no *Domus* sendo sua propriedade animada¹⁶⁹, face àquilo que efectivamente seria a experiência familiar quotidiana e os “deveres especiais” pelos quais esta seria pautada. Essa divergência, entre o domínio legal e as práticas correntes, pode estar relacionada com o facto de que é “a propriedade transmitida dentro da família, mais do que qualquer outro factor, a determinar o lugar na hierarquia social” (Saller 1994: 3) Daí a necessidade de um enorme dispositivo legal em que esta fosse regulamentada enquanto foco de potenciais conflitos. Releva do trabalho historiográfico que a real extensão do poder do pai não transpõe o poder decisório quanto à transmissão dos bens e o seu papel determinante na concessão de acesso ao matrimónio aos seus subordinados.

¹⁶⁷ Em Aristóteles podemos verificar a insistência nas distintas formas do governo das diferentes partes da alma, que podem resultar no predomínio do racional ou do irracional, adequado ou disfuncional, de acordo com a disposição das virtudes da prudência e da coragem (cf. *Política*: 1260 a).

¹⁶⁸ No cristianismo só esta última, inócua para efeitos de transmissão de propriedade, será admitida, cf. Goody 1995.

¹⁶⁹ Concepção também já presente em Aristóteles que considera que a necessidade de propriedade animada decorre do facto de os objectos inanimados carecerem para o seu funcionamento de instrumentos de acção (escravos) (1254 a): “[a] vida é acção, e não produção, pelo que o escravo é um ajudante a incluir entre as coisas que promovem a acção”.

Defende S. Dixon que um dos traços imaginários do poder restrito ao chefe de família reside no silenciar dos restantes membros do lar (cf. Id. 1992: 104). Tal subordinação transparece do termo *infans*¹⁷⁰ que traduz a dependência económica e o afastamento da possibilidade expressiva¹⁷¹. Se a historiografia revelou como no período tardio do Império romano a mulher gozava de maior responsabilidade e capacidade judicativa nalgumas matérias económicas, o certo é que a sua subordinação ao *pater familias* continuará a constituir um dos componentes essenciais à casa ideal baseada no modelo da complementaridade entre os sexos (cf. Id. 2001: 70-3).

Além da sua tradução legal, o autoritarismo severo está baseado num modelo mental que condiciona o acesso retrospectivo às origens¹⁷². Tal perspectiva surgirá em Morgan (1870) e mais tarde na visão também evolutiva de L. deMause, referindo a coerção absoluta que não distingue entre *filius familiae* e escravos¹⁷³. Será aqui relevante recuperar as teses de G. Dumézil quanto à tripartição do poder como modelo do imaginário retrospectivo, actuante já nas sucessivas reconstituições do mito da implantação da República romana, o qual tem lugar precisamente a partir do roubo e violação das mulheres sabinas, recurso derradeiro para assegurar descendência e povoar o território¹⁷⁴. De recordar que, para o filólogo era possível sustentar que as três funções sociais que delineou eram redutíveis a dois extremos opostos que em diferentes momentos monopolizavam a segunda função, a violência¹⁷⁵. Num dos extremos temos o

¹⁷⁰ O facto de que esse é um dos termos utilizados para nomear não só crianças, mas também escravos terá levado alguns autores a supor uma indiferença afectiva relativamente aos filhos.

¹⁷¹ Para uma abordagem abrangente de algumas correcções que a historiografia recente operou à concepção da vida familiar romana cf. Dixon 2001b.

¹⁷² Dionísio de Halicarnasso diz que Rómulo teria investido os pais com os poderes de: prisão, punição física e morte: “o legislador dos Romanos deu virtualmente plenos poderes ao pai sobre o seu filho, durante toda a sua vida e até nas situações em que este considerava apropriado prendê-lo, açoitá-lo, acorrentá-lo e mantê-lo trabalhando os campos, ou matá-lo, e isto mesmo quando o filho estivesse já envolvido nos assuntos públicos, figurasse entre os magistrados e fosse celebrado pelo seu zelo pela sociedade” (Id. 1937: 387-8). Cf. *Ibid.*, 2.26.4.

¹⁷³ Para o matizar desta perspectiva, seguindo a obra de Saller (1994), cf. Gradel 2002: 32-53.

¹⁷⁴ Para uma apresentação sumária das funções presentes nos povos indo-europeus cf. Dumézil 1968: 261-5. Quanto às considerações sobre evolução das observações retrospectivas dos historiadores romanos e a sua transição, desde os tempos da República até ao estabelecimento do Império, e o modo como estas estão dependentes deste esquema, cf. *Ibid.*, 285 e ss. Sobre a evolução do tema da violação como instauradora da ordem fraterna da república, em especial a partir do relato mítico de Lucrecia da *Ab Urbe Condita* de Tito-Lívio até à *Nouvelle Héloïse* de Rousseau, cf. Matthes 2000: 5 e ss.

¹⁷⁵ Foi curiosamente este o modelo geral subjacente à tematização da eticidade grega por parte de Hegel.

poder autoritário associado à soberania política e religiosa e no oposto o poder sagrado associado à feminilidade como domínio da produção e fertilidade circunscritos ao lar e às suas figuras representativas, por um lado os antepassados e por outro a mulher que, além de velar por aqueles, assume as funções de sacerdotiza do culto privado.

O que se verifica, contrariamente à leitura de uma sentimentalização progressiva da república até ao Império, é a presença de um mutualismo de obrigações familiares desde um período muito recuado. O homem compete com o exterior assegurando no seu governo a aquisição de bens e a defesa do agregado, ao passo que o código de honra da mulher redonda no seu recato e castidade, sendo a guardiã do lar. A *pietas* desta coincide, na sua acepção mais forte, com uma devoção pura e incondicional, *obsequium* (deferência) que é o sustentáculo das relações familiares, cujo momento inicial remonta à instauração mítica da república romana¹⁷⁶.

P. Saller mostrou como as disposições legais quanto à incondicionalidade do poder do *pater familias* e à indiferença afectiva dos progenitores, devem ser tomadas à luz de um conjunto de dados demográficos e culturais difundidos no mundo antigo¹⁷⁷. Entre estes contam-se como principais: as altíssimas taxas de mortalidade (com especial relevo para a infantil), a disparidade de idades de matrimónio com a mulher extremamente jovem e o marido muitas vezes já no declinar da vida e a constante luta pela subsistência. São estes alguns dos factores que contribuem para um resfriar dos investimentos afectivos. No seu estudo, este autor defendeu que o padrão da coerção física esteve ausente da relação conjugal e filial, e no que toca à servidão ela tem lugar numa relação de reciprocidade, em que a fidelidade é o garante de protecção e sustento, tal como ocorrerá na organização feudal. Assim, Cícero capta o ensinamento aristotélico de acordo com o qual a severidade e coerção no governo de homens livres, mas também nas relações de servidão, deve ser vista como a pior atitude. A política deve assentar no assentimento voluntário à lei, sendo que, o governante da cidade ou da casa deve fomentar a liberdade banindo o medo e fortalecendo a simpatia e ajuda mútua, isto tanto na vida pública como privada (cf. Id. 2000: 24).

É a partir do laço conjugal que irradiam as distinções afectivas da casa, Cícero afirma que:

¹⁷⁶ Sobre a importância da mãe como formadora moral das crianças e administradora do culto religioso cf. Dixon 1988: 169 e ss. Quanto ao valor da castidade e à real extensão da vigilância da mulher cf. Id. 1992: 112–15.

¹⁷⁷ Ver especialmente o quinto capítulo do seu do seu estudo “*Pietas and Patria potestas: obligation and power*” (1994: 100 e ss).

[u]ma vez que o instinto reprodutivo é por natureza (...), o primeiro laço de união é aquele entre marido e mulher, o seguinte entre pais e filhos; encontrando-se portanto em casa com tudo em comum (Id. 2000: 54).

Partindo da importância da família para a preservação da espécie, Cícero assinala a existência de um excedente relativamente ao instinto de reprodução das espécies animais, desenvolvendo a ideia de que a espécie humana cria relações que transcendem a univocidade da relação causa-efeito da actividade reprodutiva, dispondo-a segundo novas relações e analogias que abrem a uma temporalidade diferenciada (cf. Ibid., 11 e ss). O privilégio dos laços biológicos decorrentes da relação conjugal sobrepõe-se assim a uma visão puramente administrativa da casa¹⁷⁸. Mas a preocupação cimeira do filósofo é certificar que, por ponderação racional, o amor à pátria deve sobrepor-se a todos os vínculos familiares, não só o conjugal mas também o que o compele a honrar os ascendentes (Ibid., 58). Ainda assim, o apelo para a guerra não prescinde da menção à *patria domusque*, que por intermédio das *imagines* invoca a memória e a honra dos antepassados do lar (cf. Saller 1994: 89-90¹⁷⁹).

Deste modo, cumpre desmistificar a ideia enraizada de que a família das sociedades pré-modernas seria desprovida de vivência emocional. Diversos historiadores, analisando inscrições lapidares, confirmaram a inequívoca presença de amor conjugal e paternal. É também evidente desde a primeira Literatura latina, de Plauto a Lucrécio, que as relações familiares são profundamente marcadas por valores afectivos.

No final da república começam a surgir sucessivos discursos e alterações legais promovendo o casamento como dever cívico, punindo judicialmente os celibatários e

¹⁷⁸ Cícero começa por desenvolver uma teoria da propriedade que faz depender não de uma ordem natural, mas de uma legitimidade reconhecida pelas normas públicas, cf. Ibid., 21-24. Mas ao debater a natureza e a função da casa manifesta uma forte inter-relação entre as disposições legais e a honorabilidade do proprietário: “é que a dignidade de um homem está ligada à casa em que vive mas não é totalmente por ela assegurada; o proprietário deve trazer honra à sua casa e não a casa ao seu proprietário” (Ibid., 139).

A sua construção do lar deverá obedecer à funcionalidade e isto mesmo nos mínimos detalhes, sobretudo a conveniência/utilidade e a distinção/dignidade que podem ser aferidas como proporção entre espaço da casa e os laços sociais que alberga e aqueles que estabelece com o exterior, cf. Ibid. 138.

¹⁷⁹ E. Cassirer notou que na cultura romana está patente uma cisão pronunciada ao nível dos símbolos religiosos. Por um lado, e em oposição ao legado grego, há um grande número de divindades representantes e defensoras de actividades práticas específicas, sobretudo económicas, por outro, estão presentes divindades do lar que num período inicial não teriam ainda traços pessoais mas representariam potencialidades relacionadas com a linhagem, cf. Cassirer 1944: 128-9.

inférteis. Ocorrerá nesse momento um retorno às elaborações de Cícero quanto aos valores que devem fundar essa esfera da sociedade sobrepondo-se ao *decorum* ou ao interesse económico. Essas alterações conduzirão a uma considerável valorização da mulher (indicada na passagem do “preço da noiva” ao dote), mas também a um processo que P. Veyne qualificou como interiorização da *virtu* masculina (cf. Id. 1978: 38 e ss)¹⁸⁰. A evolução nas considerações dos Estóicos atesta bem a existência de uma alteração análoga àquela que se verificou no processo de elevação do Cristianismo a religião do Império. Em ambas, depois de uma fase inicial em que se contesta o artificialismo da instituição casamento, esta será integrada na doutrina da sagesa, comportando valores de fidelidade e respeito mútuo (cf. Bénabou 1990: 127-35).

3.2. O Direito Natural moderno e a refundação dos deveres familiares.

Muitas das determinações e proscricções pelas quais o Direito Canónico uniformizou o casamento, estarão presentes na teorização da comunidade natural primeira presente no jusnaturalismo (cf. Luhmann 1991: 287-88). Isso é notório na incidência sobre a autonomia do par conjugal em detrimento dos interesses familiares, na extrema rejeição de práticas endogâmicas, no facto de o casamento ser reconhecido como única forma de garantir a transmissão de propriedade, na interdição de determinadas práticas sexuais, e, em especial, na ética que rege a relação entre marido e mulher.

É contudo evidente a presença de uma refundação da organização e fins da família. Esta tem um primeiro momento de grande pungência em J. Althusius. A tónica continua a ser na reprodução e formação dos indivíduos enquanto fins, que agora se encontram fundadas em obrigações naturais que diferenciam este tipo de consociação simbiótica e apresentam os pontos de apoio de uma temporalidade demarcada do exterior¹⁸¹. Na sua “*Jus Symbioticum*”, exposta na *Política* que publica em 1603,

¹⁸⁰ No entanto, o conceito de *virtu* permanecerá fortemente associado às realizações políticas e guerreiras exclusivas do homem, em particular do chefe de família. A própria concepção de cidadania de Maquiavel partirá dessa base política da defesa da comunidade, cf. *e.g.* Purkiss 2005: 32 e ss.

¹⁸¹ No seu estudo relativo à intersecção e influência dos princípios cristãos na Filosofia política da família, B. Waters destaca a obra de Althusius (cf. Id. 2007: 61-5) mostrando como a sua “most perceptive contribution to social and political thought is his insistence that the family is a political rather than economic institution, for no other private or public association can be ordered properly in its absence” (Ibid., 64). Ideia que no pensamento contratualista estará ausente, uma vez que o contrato se funda numa deliberação individual. Primeiro em Hobbes e Locke, mas também em Kant, “individuals do

Althusius parte da pulsão de autoconservação e da afecção natural -tal como o farão S. Pufendorf e J. Locke-, prosseguindo, na continuidade dos estóicos, o trajecto da sociabilidade natural à formação de simbioses superiores.

No que concerne à simbiose familiar, ela funda-se num *pactum* entre cônjuges que tem por fim primeiro não a reprodução ou o assegurar da continuidade do grupo, mas a conquista conjunta dos *quid peculiare* (Althusius 1995: II, § 2); conquista que tem a confiança como sua causa eficiente. O interesse privado do âmbito familiar está fundado na ideia de propriedade comum entre os seus membros.

No pensamento do Direito Natural persiste uma concepção ascensional em que a sociedade e o Estado são concebidos como dependentes da reprodução da esfera doméstica e da consistência dos seus vínculos. Althusius considera que é na comunidade natural que devem ser procuradas as bases comunicativas subjacentes a todas as outras comunidades, sendo que a justiça e a piedade, em que tal comunidade está baseada, devem ser estendidas aos níveis superiores. Num dos parágrafos inaugurais da *Politica* afirma:

[a] associação simbiótica, privada e natural, é aquela em que pessoas, casadas, consanguíneas e afins, respondendo à afecção natural e à necessidade, acordam numa comunicação definitiva [permanente] entre si. (Ibid., II, § 2).

Verifica-se a influência de Aristóteles e Cícero na sua definição da estrutura e organização doméstica, mas estas já não são deduzidas de princípios pré-estabelecidos numa ordem exterior, passando a estar inseridas num plano comunicativo, ou seja, não estão asseguradas senão na sua (re)actualização constante¹⁸². Ela requer uma interiorização consciente das determinações morais, que seja capaz de reconhecer as motivações pessoais subjacentes a cada tipo de comunicação.

Como ocorre na maioria dos teóricos do Direito Natural, a presença da doutrina cristã é assinalável, sendo evidente na prescrição da submissão da mulher. Nos termos do filósofo, ao marido compete comunicar a protecção e o sustento (cf. Ibid., II §§ 14-

not discover their freedom within imposed structures of natural associations, but in asserting their autonomy through self-imposed restraints. The private realm must thereby be protected from external interference, while the public domain must ensure that individual autonomy is not violated” (Ibid., 73).

¹⁸² Quanto à recepção da doutrina aristotélica da diferenciação dos sexos e suas consequências para a organização da casa no período medieval consultar o extenso estudo de T. W. Köhler (2008), cap. VI “Die Binnendifferenzierung der menschlichen Spezies”, esp. 510 e ss.

17), e à mulher a obediência e a modéstia (Ibid., II §45), sendo por via da manifestação adequada dos sentimentos que se assegura a descendência¹⁸³.

Apesar destas considerações indicativas de uma autonomia da família nuclear, a independência de tal consociação permanece parcial uma vez que o privado continua inserido numa ordem mais extensa de *Jura sanguinis* relativa ao clã (cf. Ibid., II §18). É ainda sob o vestígio de uma ordem política baseada no *consortio* familiar que Althusius se move. Esta mesma sustentação do edifício social difere das instituições civis pelo seu carácter não voluntário e natural, cuja ordenação sustenta todas as comunicações dos níveis superiores. Este pendor ascensional da sociedade será reconhecido pelos principais representantes da Camaralística, num primeiro momento em V. L. Seckendorf e está presente posteriormente em von Justi, sendo que estes dois autores o procurarão submeter à égide da administração pública.

Também Pufendorf apresentará um discurso dos deveres familiares como origem da ordem social, mas sem que esses deveres sejam extraídos de um contrato original (cf. e.g. Hirschman 1997: 16-33). A posterior valorização do seu pensamento em torno da família reside no facto de ter sublinhado a antecedência da união familiar face a qualquer discriminação contratual quanto ao que para a mesma deve constituir princípio. Esta irredutibilidade do familiar ao contratual colige aqueles que serão os traços centrais da concepção hegeliana de família. Mas em Pufendorf isso implica que, a par com presença de assimetrias constitutivas da sua estrutura, também a sua autonomia relativamente à jurisdição exterior decorre da conformidade a um desígnio natural.

Nesta transformação da *caritas ordinata*¹⁸⁴, o contrato é a esfera de reconhecimento legal de algo que estava previamente inscrito nos costumes partilhados numa comunidade, os quais se vêem, por intermédio desse contrato, submetidos a critérios da ordem do útil e racional. No primeiro livro do seu *De Officio*, que surge em 1673, o tratamento da *obligatio naturalis* ocorre sob o signo de uma austeridade dos valores cristãos relativos aos deveres de obediência e às restrições sexuais, para os quais é considerada fundamental uma habitação adequada governada por um indivíduo masculino. Ainda assim, salienta Pufendorf, como ocorrerá na longa crítica movida por Locke ao patriarquismo de R. Filmer, a necessidade de restringir a *patria potestas*:

¹⁸³ Está aqui patente a influência da doutrina paulina do casamento, que além da recorrente exortação à obediência e submissão feminina, defende a reciprocidade de direitos entre os cônjuges (cf. Golçalves de Abreu 2007: 108-21).

¹⁸⁴ De acordo com W. Schneiders a concepção do amor ordenado, conforme aos deveres familiares decorre da conjugação de dois modelos teóricos, o *eros* platónico como superação da dimensão sensória e a *agape*, como amor ao próximo (cf. Id. 1971: 19 e ss).

[n]ão parece necessário à essência do matrimónio que a autoridade inclua o poder de vida e morte, e a punição severa, mas também o poder de dispor totalmente da propriedade da mulher (Pufendorf 1964 II, 2, §4).

Apesar de por vezes se tomar a sua concessão de direitos e obrigações como decorrente de factos empíricos, é necessário reconhecer em Pufendorf a precedência de um direito inato ao governo de si mesmo¹⁸⁵. Ainda assim, esta fundamentação do direito natural do indivíduo conta com excepções. No capítulo consagrado aos deveres de pais e filhos deixa desde logo bem claro que, ainda que de acordo com determinações naturais, a mãe esteja mais próxima do filho, é ao pai que compete a aplicação das regras às quais deve estar subordinada a relação entre estes. Um outro aspecto com clara reminiscência histórica é legível quando Pufendorf afirma que, se em caso de falecimento do *pater familias* a mãe recasar, o respeito filial passa a ser devido ao padrasto (cf. *Ibid.*, II, 3, §3)¹⁸⁶.

Como vimos anteriormente uma das peculiaridades do sistema europeu de família, mesmo tendo em conta as variantes geográficas e económicas que subjazem aos diferentes tipos de unidade, reside na idade tardia do casamento. Nele tem particular incidência, o extenso número daqueles que estão (devido a questões de estatuto social, à posição na linha de descendência ou à necessidade de manutenção da propriedade) excluídos do acesso ao casamento, e, por conseguinte, da constituição de família. Pufendorf parte do pressuposto de que o ser humano tende naturalmente à reprodução, sendo que o casamento é compulsório, excepto nos casos em que se verifique um apelo divino à castidade ou quando o mesmo está vedado em virtude de não serem preenchidas determinadas condições objectivas, nomeadamente quando os cônjuges não possuem habitação. Pufendorf delinea essas condições de acesso. Além da idade adequada e o poder de gerar, é requerida adicionalmente a capacidade de assegurar a sua auto-suficiência, pela produção e pelo sustento.

É revelador que no texto de Pufendorf esteja consignado como legítimo o recurso à prática que Laslett apresentou como instituição típica da vida familiar do ocidente europeu, o *'life-cycle servant'*, pela qual os descendentes de ambos os sexos são enviados para outros agregados domésticos, inserindo-se logo em tenra idade na sua estrutura, por vezes por períodos bastante prolongados (*Ibid.*, II, 3, § 9). Este é mais um

¹⁸⁵ Cf. Saastamoinen 2006: 241-8. Nesse sentido, Pufendorf “maintains that all power relations between human beings are based on consent, which indicates that every human individual, whether a wife, slave and (...) even a newborn baby, has a natural right to self-governance” (*Ibid.*, 242)

¹⁸⁶ Resolução ética e jurídica que C. Wolff irá estender à ideia dos curadores [*Vormünder*] das crianças órfãs cf. *Id.* 2004 §145: 135 e ss.

dos indicadores de um considerável desapego emocional que caracteriza as relações familiares, mesmo as filiais, sendo aqui novamente verificável a coincidência da semântica do século XVII, neste caso própria do discurso filosófico e político, com práticas sociais ainda bastante enraizadas no espaço europeu.

O poder parental é também considerado como delegado tacitamente nos progenitores pela lei natural, ideia com que Locke se ocupa demoradamente no *Tratado*, afirmando que aí tem lugar uma delegação legítima da autonomia individual, da vida e dos direitos, na pessoa de outrem. Em Locke esta concessão dos direitos individuais ocorre em virtude de a liberdade só poder ser conferida aos indivíduos providos da capacidade de reconhecer a lei natural. O poder que os pais têm sobre os filhos deve estar “naturalmente” baseado na lei da natureza pois “os laços das obrigações naturais não são determinados pelos limites positivos dos Reinos e comunidades políticas” (Locke 1970: II §119: 365).

É interessante notar, dados os pressupostos ontológicos inovadores de Pufendorf - nomeadamente a distinção entre o domínio da lei objectiva e da interioridade- que no que respeita à família e em particular aos filhos: a estima não é um dever a preencher apenas por signos exteriores, devendo provir de um sentimento interior efectivamente vivido (cf. Id 1964: I, 2, §3)¹⁸⁷. Se actualmente esta sincronia entre a manifestação das afecções e uma densidade subjectiva com referentes psíquicos e orgânicos parece inerente à família, conforme indiquei no capítulo anterior, só com a transição para a família moderna se tornará possível o decair do carácter inquestionado das funções dos membros da casa senhorial, orientada pela reprodução material, e das concepções que pressupõem que os vínculos familiares estão fundados numa ordem natural e divina.

O carácter anterior da família como esfera de obrigações naturais será acentuado por Locke ao sublinhar a descontinuidade jurisdicional do poder do *pater familias* relativamente ao domínio da lei política e judicial¹⁸⁸. O avanço teórico inequívoco

¹⁸⁷ O qual deve ser intensificado por ocasião do encerramento do ciclo familiar anunciado na doença dos progenitores: “[o] dever das crianças é pelo contrário o de honrar os seus pais, ou seja, mostrar-lhes respeito, não unicamente por via de sinais exteriores, mas bem mais pela estima interior, enquanto autores das suas vidas e de outros consideráveis benefícios; obedecer-lhes, servi-los de acordo com o melhor das suas capacidades, especialmente quando eles são debilitados pela idade ou necessidade; não empreender nada de grande importância sem o seu conselho e autorização; e, por último, suportar pacientemente as suas impertinências ou falhas, no caso em que se lhes descubra alguma” (Pufendorf 1964 III, 3, § 12).

¹⁸⁸ S. Amussen (1988) defendeu que além da fundação teórica de uma descontinuidade entre o contrato social de cariz voluntário e o carácter involuntário e em certo sentido absoluto da relação parental (cf. *Ibid.*, 64-6), a fundamentação da legitimidade do rei numa linhagem genealógica que recuava até ao primeiro pai era insustentável precisamente porque não é no familiar que a ordem social pode ser fundada

provém da sua concepção da propriedade como sendo primeiramente não respeitante à posse de algo material mas de “si mesmo” enquanto pessoa¹⁸⁹.

Tal como defendeu Locke no segundo dos *Tratados do Governo Civil*, também Rousseau considerará no *Contrato Social* (1762: 6-9) que nada na natureza dos seres humanos pode justificar que alguém se torne sujeito à autoridade de outros. Também no segundo *Discurso acerca das Ciências e das Artes* remete para Locke ao sustentar que “ao invés de dizer que a sociedade deriva da autoridade paternal, deveríamos afirmar que é à primeira que esta última deve a sua força principal” (Rousseau 2002: 128).

Por outro lado, a autoridade parental que Rousseau considera ser essencial para conduzir o indivíduo à autonomia, é inadequada como guia da prática política, uma vez que, guiando-se o pai pelas afeições naturais, seria previsível a prática da tirania, e, no caso do magistrado isso conduziria a formas de nepotismo (Ibid., 129 e ss). Esta cisão entre o bem privado e o público, não invalida sobretudo em Rousseau, mesmo em face do desenvolvimento de um discurso relativo à liberdade natural do Homem, uma adesão ao modelo de família patriarcal romana como base das suas concepções da formação moral diferenciada dos sexos, presente de modo mais pungente no *Emílio*¹⁹⁰.

É ainda a ideia de *obligatio naturalis* presente em Pufendorf que constitui o ponto de partida de Wolff para compreender a família como base da sociedade política, mantendo este filósofo o pressuposto inamovível da supervisão das relações familiares pelo *pater familias*¹⁹¹. Com Wolff estamos no domínio de uma dedução racional dos princípios de lei, justiça e dever, que prescinde de uma referência transcendental,

ou representada. “Locke could argue that the family was not a political institution because it was no longer the only effective and unchallenged institution for maintaining order” (Ibid., 186). Quanto aos antecedentes da concepção de Locke no que toca à relação entre a propriedade e o poder político do chefe de família cf. Purkiss 2005: 52-56.

¹⁸⁹ Reconhecendo que esta concepção é exclusiva da cultura ocidental, diversos autores como é o caso de B. Tierney (2006) situam-na como “the final product of a developing tradition of thought from the twelfth and thirteenth centuries onward” (Ibid., 174).

¹⁹⁰ A crítica de Rousseau a uma sustentação das instituições na natureza das coisas não impede a sua adesão a uma visão profundamente assimétrica das relações de género. Esta constituirá o alicerce central da pedagogia do século XVIII que permanece profundamente influenciada pela obra inovadora de Locke *Some Thoughts Concerning Education*, apesar de crítica relativamente ao seu pendor racionalista (cf. Rousseau 1914: 64-5). Tal subscrição por parte de Rousseau está patente na sua defesa do modelo familiar da República romana como sendo o mais conforme aos desígnios naturais de cada um dos elementos da casa (cf. Kuster 2005: 145-8).

¹⁹¹ Sobre a sua propensão paternalista, mas também acerca do modo como Wolff se insere na tradição organicista, cf. e.g. Beiser 1992: 236-238.

fazendo uma apologia do naturalismo. Esta influência da escola sensualista resulta em teses problemáticas ou mesmo embaraçosas para alguns preceitos cristãos. Ao fundamentar a ordem que deve presidir às relações conjugais e filiais, Wolff estabelece analogias entre a sociabilidade de certas espécies animais e as relações domésticas, sendo frequente recorrer à expressão “wink [traduzível por pista ou sinal] der natur”.

Muitos dos elementos a que Wolff dá relevância serão tomados pela Camaralística posterior em que a abordagem da família é indissociável de uma apresentação das necessidades básicas que a mesma deverá satisfazer (cf. *e.g.* Rutgers: 2010). O projecto de Wolff será desenvolvido no sentido de uma *Polizeiwissenschaft* em J. H. G. Von Justi, sendo que, como notou Foucault (cf. 1974: 35-6) o termo “Polícia” não está ainda associado ao poder do Estado, radicando, com óbvia incidência na família, na promoção do “cuidado” que será também tarefa de organizações filantrópicas da sociedade civil¹⁹².

Ao longo dos *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen* enumeram-se os elementos que compete à casa assegurar. Entre os mesmos contam-se, além das condições de alojamento, a alimentação e vestuário adequados, tidos como requisitos essenciais para a saúde do corpo [“*Gesundheit des Leibes*”] e aspectos inerentes ao bem-estar e “apresentação” [“*Vollkommenheit des Gemüts und des äusseren Zustands*”] (cf. Wolff 2004 §56: 93). Isto apesar de Wolff reconhecer não somente a interdependência das diferentes casas, precondição central da sua noção de comunidade¹⁹³, mas também, tal como o fará Hegel no “Sistema das Necessidades”, a produção de desigualdades económicas entre estas¹⁹⁴.

¹⁹² Em contraposição à “hipótese repressiva” Foucault defende que este empreendimento iniciado no século XVIII está já emancipado relativamente ao saber livresco, não se fundando na “répression du désordre” mas na “majoration ordonnée des forces collectives et individuelles” (1976: 35). Este aspecto subjaz à investigação histórica de Donzelot que, sobretudo a partir da sociedade francesa, aqui situou o surgimento de “uma ciência do bem ao serviço da potência nacional” (Id. 1977: 12).

¹⁹³ “Es ist demnach das gemeine Wesen eine aus so vielen Häusern bestehende Gesellschaft, als zu Beförderung der gemein Wohlfahrt und Erhaltung der Sicherheit nötig ist” (Wolff 2004: 172-3).

¹⁹⁴ Em particular no que se refere ao contraste entre a carência de bens primários de subsistência que afecta alguns agregados familiares e a superabundância de tais bens bem como o acesso a excedentes relativamente às necessidades primárias que é apanágio das grandes famílias aristocratas e comerciantes. “Es ist nicht zu leugnen, daß einige Menschen einen Überfluß in Nahrung, Kleidung, Wohnung und geräte suchen” (Ibid., 170).

A importância do trabalho assalariado é considerada pelo filósofo que a relaciona com o surgimento de novos ofícios¹⁹⁵ os quais, por exigências de maior volume e especificidade da produção, deixam gradualmente de estar centrados na casa. Cabe ao homem assegurar esta nova forma de autonomia económica relativa, sendo a premissa fundamental a de que todas as vontades dos restantes membros da casa lhe estão submissas. Na justificação desta supremacia Wolff não recorre a fundamentos de ordem mítica, e a inferioridade moral de mulher e crianças admite exceções. Antes de mais, esta atribuição é inerente ao tipo de administração de relações marcadas pela proximidade e partilha, sendo que a necessidade da *Herrschaft*¹⁹⁶, indiciada na crescente publicação de *Hausväterliteratur*, decorre do reconhecimento de um domínio propício ao conflito. Deve determinar-se quem possui a autoridade (Ibid., §58), precisamente porque na casa se exponencia a ocorrência de “Strait und Zank” (Ibid., §59: 94). A submissão à vontade do homem é imperativa e só condições anómalas, nomeadamente falta de razão ou discernimento, podem ser invocadas para legitimar a sua não observância.

Em diversos dos seus tópicos o texto de Wolff reflecte a continuidade e o ponto de viragem na semântica da intimidade. Sendo verdade que continua a privilegiar o modelo aristotélico da casa, o destaque que atribui ao par conjugal por contraposição à administração dos servos, da qual se ocupará só depois de delineado o modo como o chefe de família deve administrar a casa¹⁹⁷, regista a importância da manutenção de preceitos morais precisos baseados em determinações racionais que ainda assim albergam a existência de emoções exclusivas da relação conjugal e parental¹⁹⁸.

¹⁹⁵ “Und eben daher ist es geschehen, daß, da die Menschen sich gemehrt haben und ein jeder hat gern seinen Unterhalt haben wollen, sie auf allerhand Arbeit gefallen, von der man anfangs nichts gewußt” (Ibid., *loc. cit.*).

¹⁹⁶ U. Kruse (2010) explorou o modo como os tratados da *Hausväterliteratur* têm como pano de fundo uma relação da casa mediada em instrumentos e técnicas que permitem estabelecer a relação harmoniosa entre a casa e ordem divina que coordena o instinto animal e os frutos da terra.

¹⁹⁷ Tendo o filósofo o cuidado de distinguir o modo de reverência que caracteriza o amor patriarcal daquele envolvido na relação contratual dos servos: “[d]ie Stoßrichtung der Pädagogisierung der Eltern-Kind-Beziehungen ging zunächst auf Distanzierung vom Gesinde, also dahin, die Kinder nicht länger den verderblichen Einflüssen nicht zur Familie gehöriger Personen zu überlassen (Ammen etc.)” (Gilgenmann 1993: 68).

¹⁹⁸ O texto de Wolff reflecte o desenvolvimento das condições que permitirão integrar a paixão como princípio fundador da família que abarca não só o cônjuge mas também a descendência, cf. Schwab 1994: 258.

O seu recurso ao termo *Liebe* deixa pouca margem além de um estrito cumprimento de normas de produtividade, da sexualidade e da formação das crianças¹⁹⁹. É o carácter imperioso desta última, concebida como fim da família, que leva à sua justificação da união vitalícia entre os cônjuges. Alinhado com a moral da exclusividade sexual da mulher, e tendo em consideração as condições económicas do seu tempo, defende Wolff que sozinha a mulher seria incapaz fornecer resposta adequada para os cuidados requeridos na formação das crianças (cf. *e.g.* Id. 2004 § 19). Contudo, refere Wolff que, finda a capacidade reprodutiva e formativa dos cônjuges, eles criaram hábitos e afeições que justificam a sua manutenção enquanto par, dedicando-se ao auxílio mútuo²⁰⁰.

Podem aqui ser aqui encontradas as justificações para o facto de o matrimónio não ser redutível a um assunto inteiramente do foro privado, consistindo num contrato publicamente celebrado. É certo que o noivado e o contrair do casamento estão aqui submetidos à vigilância dos organismos públicos de um modo conforme à concepção de Hegel, não obstante algumas das aplicações das *Bürgerliche Strafen* se lhe afigurarem formas inconcebíveis de ingerência na esfera familiar. Porém, talvez o ponto de coincidência mais importante, o qual não é novamente estranho à influência de Pufendorf, consiste na peculiar posição da família face ao instinto [*Brunst*]. A insistência no comedimento na sexualidade como precondição de uma perfeição moral da família exige que nesta tenha lugar o redireccionar da pulsão inerente à carne e à perdição e conturbação do normal funcionamento das relações que esta antecipa²⁰¹. Ainda sob a influência do pensamento estóico, essa conturbação dos sentidos é pensada como irracional porque desnecessária à subsistência e reprodução da espécie humana, desvinculando o indivíduo decaído do encadeamento reprodutivo da espécie²⁰².

¹⁹⁹ Tal como em Aristóteles a autoridade deve ser exercida de modo racional e com o recurso a exemplos como forma privilegiada de formação.

²⁰⁰ Para Luhmann, ainda que o amor aqui implicado seja próximo ao predomínio do dever conjugal imposto a partir de uma prescrição natural, ele está já orientado pela experiência de bem-estar do outro: “der Liebende sich in der Orientierung am anderen immer auch auf sich selbst bezieht: Er will im Glück des anderen sein eigenes Glück finden” (Id. 1982: 174).

²⁰¹ Em conformidade afirma Wolff: “[a]uch Eheleute sollen keusch und züchtig sein” (Id. 2004: §33), pois há motivos para, ainda que ao abrigo, temer o contágio: “sollen auch sie vermeiden, was die Brunst zu unrechter Zeit erregen und sie zur Geilheit antreiben kann” (Ibid., 79).

²⁰² Para o modo como algumas das premissas do Direito Natural a que Wolff dá expressão se mantêm presentes nos debates actuais em torno da admissibilidade de formas de família homossexual, cf. P. J. Weithman (1997). Na tradição liberal o “contra-natura” em que Wolff se baseia para interditar certas relações e práticas é substituído pela noção de dano provocado a outrem, abrangendo assim poligamia,

É portanto devido ao modo como constitui um desenvolvimento adequado para as determinações naturais que transcende o meramente contratual, enquanto convenção humana posterior a uma “verdade” da reprodução, que a família se estabelece numa relação entre o bem-estar social e político e o bem-estar individual e familiar. Nesta dependência mútua segue Wolff critérios naturais, que lhe permitem tecer considerações quanto ao carácter *contra-natura* de certas práticas sexuais e do recurso à prostituição, que constituem parte significativa das suas preocupações (cf. *Ibid.*, §37: 83 e ss).

3.3. A concepção do amor familiar presente no Iluminismo Escocês.

Será a partir do Direito Natural, da Camaralística e da evolução moderna do pensamento económico, que Hegel irá vertebrar a sua concepção de família retendo já o seu fechamento relativo à comunidade, e o desenvolvimento de uma temporalidade autónoma. Dessa tradição económica, social e política, está no entanto quase ausente um factor crucial da ambiência familiar, justamente aquele que respeita à densidade dos laços afectivos presentes nessas relações.

Como um todo, o denominado Iluminismo Escocês pode considerar-se o denunciador das insuficiências da tradição contratualista vigente no Direito Natural. Além de enaltecerem a importância dos sentimentos como origem de normatividade social, muitos dentre os seus autores denotam o racionalismo do contrato como incapaz de reconhecer a anterioridade dos grupos familiares em relação à lei positiva, bem como o papel daqueles mesmos grupos na génese de tal lei²⁰³. Será também nesta linha de

bestialidade e incesto, mas não necessariamente a homossexualidade (cf. Corvino 2008: 87 e ss). O argumento de Wolff para a interdição da homossexualidade procede, além da ausência da componente reprodutiva exclusiva da relação entre homem e mulher, da ideia de complementaridade entre os sexos como a única que pode assegurar uma adequada formação da criança, sendo que a sua concretização na família garante a salvaguarda do interesse dos descendentes.

²⁰³ A este respeito a obra de K. O’Brian (2009), em especial no segundo capítulo “From savage to Scotswoman: the history of femininity” mostra como foi partindo da transformação do legado de Montesquieu, que diversos autores do Iluminismo escocês apresentaram uma leitura da evolução histórica, dividindo em 4 estádios a partir dos quais poderiam ser determinados os direitos naturais dos indivíduos. Mas estes teóricos não se limitam a subscrever dados empíricos, “when discussing variations in sexual practices and female roles, a kind of sociological impulse overtakes the writer, and historical difference, rather than natural law or rights, becomes a prominent part of the enquiry” (*Ibid.*, 87). Foi nos últimos estádios evolutivos, a “sociedade agrícola” e a “sociedade comercial”, que, por via da diferenciação na divisão do trabalho se gerou uma “mais-valia” relativamente ao carácter inquestionado

autores que emerge, de um modo mais consciente, a convicção de que em todos os domínios da intimidade, os planos comunicativo e normativo não são dedutíveis de desígnios essenciais inerentes às entidades e relações da estrutura familiar. Eles resultam sim de uma selecção de elementos naturais e psíquicos que assumem diferentes graus de relevância na constituição da família e nas expectativas que sobre ela recaem.

James Dunbar assinala nos *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages* (1780), que é em virtude da prolongada dependência maternal, do estado inerme do bebé carente de cuidados, que nos mamíferos em geral, mas especialmente entre os humanos, os vínculos parentais são mais duradouros estendendo-se muito para além do instinto. Mas, sensível à variedade cultural e temporal de tais expressões do cuidado, o autor irá mesmo pôr em causa a naturalidade da afecção materna, a qual, considera, sem a evolução e reforço dos costumes, seria inconstante (cf. *Ibid.*, 18-23).

Estas teses ressurgem em A. Ferguson que valoriza o modo como a vida familiar não é redutível a explicações baseadas no automatismo instintivo nem num racionalismo contratual. Já no *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil*, era notório como a pulsão de auto-conservação, ao ser inserida num curso temporal sob os princípios de amizade e confiança mútuas que caracterizam o espaço familiar, gera um suplemento além do instinto inerente à pertença filogenética bem como do cálculo egoísta. É a partir dos trabalhos etnográficos de Lafitau que Ferguson desenvolve observações comparativas sobre diversas culturas “rudes”, não postulando um desenvolvimento histórico unívoco no sentido da civilização, mas defendendo a existência de exemplos cívicos mesmo antes do surgimento da “sociedade comercial” moderna (cf. *e.g.* 1819: 159-62). Essa leitura estratégica permite a Ferguson fundamentar a crítica aos excessos inerentes a uma sociedade baseada nas trocas comerciais segundo o primado irrestrito do interesse privado. Crítica com claras repercussões na concepção de família que se enquadra ainda, tal como ocorre em muitos dos seus contemporâneos, na recepção da obra de B. Mandeville.

Em *Principles of Moral and Political Science*, o mesmo autor destacou a inversão da ontogénese presente na família humana. Contrariamente ao que ocorre em todo o mundo animal, na espécie humana, depois de a cria atingir a independência física, os laços afectivos não se dissolvem, pelo contrário, eles fortalecem-se “à medida que se misturam com a estima e a memória dos primeiros afectos” (1792: 16). A “inversão”

da subordinação da mulher nas sociedades recolectoras e nómadas: “[t]he emancipation of women is, in most versions of conjectural history, a by-product of those changes in personality and passions that led to the invention of romantic love, male–female friendship and the familial affections” (*Ibid.*, 88).

está também patente na forma como nada está garantido inicialmente na relação entre os cônjuges, dependendo as suas “concretizações” não de uma compatibilidade ou complementaridade social, mas de realizações comunicativas. Nesses vínculos estabelecidos entre dois indivíduos têm importância tonalidades afectivas que após a união serão transpostas para uma realidade familiar circunscrita²⁰⁴.

D. Hume considerava que é por via do hábito, inculcado no domínio pré-verbal que se estabilizam as afecções familiares²⁰⁵ e se concretiza a transmissibilidade de determinadas características entre diferentes gerações. Mais tarde, em *The Origin of the Distinction of Ranks* [1779], J. Millar chegou mesmo a pensar o hábito de uma determinada família como provido de autoridade hereditária (cf. Id. 1806: 250).

A obra de Hume é também matricial na medida em que considera que a moralidade não está apenas assente em características conaturais aos elementos espécie, mas contém diversas disposições “artificiais” decorrentes do costume (cf. Moody-Adams 1997: 6-8), as quais parece considerar como ancoradas numa inércia simbólica com capacidade de resistência a todas as suas “desmistificações”²⁰⁶. É nesse sentido que, no *Tratado da Natureza Humana*, ao abordar a presente condição da mulher, considera que a mesma se instituiu a partir da necessidade de assegurar descendência

²⁰⁴ É interessante notar como reencontraremos em Lacan, por ocasião de um notório afastamento do primado do puro instinto em Freud, precisamente esta tónica na exigência de que o conceito de família envolva não uma simples acomodação dos instintos, mas a sua regulação numa economia “paradoxal”, cujas comunicações de pendor afectivo sintetizou na ideia de complexo, cf. cap. V.

²⁰⁵ No *Tratado da Natureza Humana* considera por exemplo a respeito da mulher que “education takes possession of the ductile minds of the fair sex in their infancy” (Id. 1817: III, 2, sec. XII, 298).

²⁰⁶ Uma interessante leitura quanto à fundamentação dos costumes relativos às formas de amor sexual e suas motivações na natureza humana pode ser encontrada na obra de N. Folbre. A autora presta atenção ao modo como as mesmas têm origem em formas dificilmente conciliáveis de considerar o “duplo standard” sexual e moral, cf. Id. 2009: 49-66. Hume e Smith subscrevem o modo como Locke (1970: I § 28: 306) prescrevera “individual freedom in the market, but male authority within the family” (Folbre 2009: 50). É por via da sua recusa em considerar as actividades de reprodução e cuidado doméstico como “trabalho” regulado pelo contrato civil, na medida em que as mesmas decorrem directamente de incumbências do desígnio divino, que Locke irá excluir a mulher da participação política e conceder-lhe escassos direitos económicos, cf. Id. 1970: I § 67: 330. À época coube ao proto-feminismo de M. Astell contrapor por um lado com a valorização da generosidade envolvida no trabalho materno, por outro, com a denúncia de uma injustificável limitação da expressão feminina do *self-interest*, cf. e.g. Folbre 2009: 26-30. Astell foi provavelmente inspirada pela obra que F. Poulain de la Barre publica em 1673 (*De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*) dela extraíndo as consequências da aplicação da doutrina cartesiana do *cogito* a uma revisão das relações e representação do sexos.

legítima. Ainda quanto à legitimidade mesma dessa disposição, Hume toma-a como um exemplo do modo como mesmo depois de desaparecida a ameaça ou a necessidade que levou a adopção de um costume, o mesmo pode ser sucessivamente reforçado preservando as persistentes associações de ideias que o regem. Assim se compreende que, mesmo quando a mulher já não está em idade fértil, o costume que condena ao opróbrio a mulher licenciosa, continue vigente como se assim prevenisse a dissolução da ordem social (cf. Hume 1817 III, 3 XII: 295-9). No que respeita ao carácter adquirido da castidade e recato feminino, Hume defende que tais qualidades, associadas à honra familiar, superam a constituição natural do humano e o princípio do prazer. O céptico pensava que é precisamente porque estão além de um fundamento racional que tais elementos, profundamente dependentes das atribuições imaginárias do género, conferem à família o seu valor social²⁰⁷. Para Hume, as normas dominantes do género decorrem de valores tradicionais das diferentes sociedades que vieram assumir a função de preservar o interesse masculino. O fundamento das virtudes associadas ao género não é portanto dedutível de princípios racionais, mas depende inteiramente da sensibilidade relativamente a princípios do sistema cultural.

Em *The Theory of Moral Sentiments*, a castidade será considerada também por A. Smith como uma convenção fortemente enraizada na personalidade feminina, não sendo possível por parte dos agentes uma indiferença relativamente aos códigos e ao modo como estes prescrevem consequências à sua não observância. Tais consequências não se limitavam à desaprovação da opinião pública, tendo fortes implicações não somente na “auto-estima”, repercutindo-se também no decair da posição social dos indivíduos que nela incorram (cf. Id. 2002: 189-90)²⁰⁸.

Um dos vectores cardinais em que assentam as construções normativas sobre a família, as quais preservam o suplemento do imaginário de género, é o da modéstia feminina, reforçada compulsivamente por intermédio da restrição da esfera de acção da mulher. De acordo com a interpretação de Dunbar, a modéstia resultaria da conjunção

²⁰⁷ Ver a este respeito o modo como J. Israel integra esta temática na continuação do seu projecto de exposição das raízes do Iluminismo, cf. Id. 2006: 580-2.

²⁰⁸ Deve ter-se em conta que na generalidade das culturas europeias está depositado na honorabilidade da mulher (enquanto filha, irmã ou esposa) a dignidade e prestígio social do homem. Nesse sentido, e seguindo a tese K. Sedgwick quanto ao laço “homosocial”, de acordo com a qual a relação sexual moderna (entre homem e mulher) é acompanhada de investimentos eróticos inconscientes entre homens, J. F. Rondeau afirma que: “men's strongest social ties are invariably among themselves, but those ties must ultimately be represented by, deflected onto, or negotiated by means of, ties with women” (Id. 2000: 32).

entre a reverência à dimensão do sagrado feminino vigente nas tribos europeias e a sua dominação na civilização greco-romana, revigorada pela “masculinização do divino” que caracteriza a doutrina cristã²⁰⁹:

o belo sexo [*fair sex*] merecia maior veneração nas antigas nações celtas da Europa que entre os Gregos e Romanos, os quais estamos acostumados a considerar mais civilizados (Id. 1780: 56)²¹⁰.

Esta reminiscência histórica constituirá, a par com elementos constantes do amor cortês (mas também da influência da visão igualitária presente na moral cristã), o antecedente, presente sob a forma de premissa, das concepções iniciais do código do amor-paixão. É a partir das concretizações de tal código enquanto sustentação da semântica da comunicação amorosa que será possível estabelecer uma intimidade autónoma que terá vinculada uma reorganização das expectativas relativas ao binarismo do género.

O casamento não restrito às exigências de cumprimento de papéis, tornado conforme à realização pessoal, será uma inovação do século XX, a qual acompanha o surgimento da eleição mútua dos cônjuges. Em todo o caso, não estaremos perante a completa denegação dos imperativos associados à manutenção dos interesses económicos, que inscrevem o casal numa sequência geracional, nem da continuidade de uma união tomada com supremo-bem, devendo como tal ser mantida a todo o custo. Parece seguro afirmar que na sociedade moderna esses pressupostos da constituição do par conjugal são gradualmente secundarizados, e, nos casos em que subsistem estão na dependência de um novo modelo de observação das comunicações familiares, baseado nos correlatos da vivência emocional. Como vimos, a realização emocional só se torna possível em virtude de um desenvolvimento da estrutura social, em que a manutenção das funções sociais deixa de depender exclusivamente das relações familiares.

Será também em A. Smith que encontramos a fundamentação teórica daquilo que permitirá encenar no romance as variantes do sentimento amoroso, incluindo a génese

²⁰⁹ Para uma apresentação dos contornos gerais desta temática histórica cf. Gonçalves Abreu 2007: 51 e ss.

²¹⁰ Tal como na obra de A. Ferguson (1819: 177 e ss.), as paixões relativas à atracção dos sexos são assumidas como resultantes de uma evolução nas concepções e ideais morais historicamente variáveis, mas -sendo também aqui evidente a influência de Montesquieu- as diferentes culturas do amor não são imunes a condicionantes climáticas.

da família na aproximação entre duas personalidades distintas e a diferenciação das afecções que permitem a manutenção do espaço doméstico²¹¹.

Essa fundamentação está patente na conceptualização da simpatia, laço que une socialmente os indivíduos a partir do processamento de emoções e cognição, que o filósofo descreveu como operações da imaginação. A simpatia permite ao indivíduo uma particular identificação com as sensações e emoções associadas à situação e vivência de outrem. Só por via da simpatia é possível reproduzir em si as sensações de outrem, sendo através deste “moral sense” que os humanos podem superar as determinações mais imediatas e naturais da auto-preservação²¹². É o vínculo comunicativo estabelecido pela simpatia que possibilita a identificação com as ocorrências e a vivência de outrem como providas de importância, mesmo se não me afectando directamente.

No entanto, Smith segue Hume na defesa de condicionantes da simpatia como laço de identificação emocional e moral dos indivíduos. A simpatia é considerada uma construção imaginativa que depende invariavelmente de uma mobilização particular do interesse próprio. Esta paixão egóica passa a estar em ‘confronto’ com outros tipos de paixão em que o “bem” dos outros é essencial ao bem-estar e realização individual. A simpatia é também condicionada na sua expressão em função da proximidade e contiguidade do objecto em causa²¹³. Mas em Smith essa proximidade será reconceptualizada já não a partir do posicionamento físico do espectador moral, mas sobretudo das afinidades deste relativamente à pessoa considerada na observação. É em função desta forma específica de “proximidade” que se produzem, sempre por intermédio de mecanismos imaginativos, o tipo e o grau de afecção relativamente à

²¹¹ Mckeon acentuou a congruência da teoria do observador moral presente em Smith com a sensibilidade estética para os mecanismos de identificação entre leitor e personagens dramáticas (cf. Mckeon 2005: 376 e ss). Adicionalmente, enfatizou que a sua construção comunicativa da virtude se concretiza numa dialéctica entre as “amiable virtues” conotadas com o feminino e as virtudes de auto-disciplina próprias do masculino, cf. Smith 2002: 29.

²¹² É a este respeito exemplar a crítica de Smith ao modo como Epicuro procurou extrair todas as virtudes a partir de uma única, a prudência, ela mesma resumida à prossecução do “interesse próprio” determinado no binómio natural: prazer-aversão, cf. Id. 2002: 353.

²¹³ Cf. *Treatise* parte III, 3, sec. III. Para uma exploração exaustiva das origens e desenvolvimento do conceito de simpatia, desde a obra de Hume à sua recepção em Herder, cf. Frazer 2010. O facto de que a *Teoria dos Sentimentos Morais* apresenta copiosas referências à obra de Hume, e a amizade que uniu ambos os pensadores, está longe de se reflectir numa concordância quanto às consequências da simpatia nas relações e instituições sociais, sobretudo da sua importância para a concepção de um ideal de justiça, cf. *Ibid.*, 89 e ss.

vivência de outrem²¹⁴. Deve referir-se porém que, tal como indicado na discussão na secção IV da *Teoria dos Sentimentos Morais*, essa afecção ou sentimento relativamente à vivência do outro está já dependente de pressupostos morais vigentes em diferentes instituições ou sistemas (cf. Smith 2002: 209 e ss)²¹⁵. Este aspecto reveste-se da maior importância para a interpretação da obra de Smith pois indicia que a sua teoria económica não é incongruente com o reconhecimento de esferas de interacção em que, tal como ocorre nas relações íntimas, os agentes se orientam pela vivência emocional do outro. Mas deve ter-se em conta que tais princípios orientadores, comuns a determinados tipos de relações pessoais, constituem um horizonte normativo resistente a uma “reificação” em valores abstractos que o indivíduo se encarregaria de maximizar.

Luhmann foi taxativo a este respeito, apresentando um dos pressupostos fundamentais da diferenciação funcional:

[e]s wäre mithin irrig, dem gängigen Zivilisationspessimismus zu folgen, der annimmt, daß die Geldorientierung oder ähnliche Abstraktionen alle konkreten Kleinwelten, jede intime Bindung, jede emotional ansprechende Situation zersetzen würde. Die Abstraktion der Geldorientierung bedeutet gerade umgekehrt, daß dies nicht geschieht, daß es möglich ist, Funktionskreise zu trennen (Id. 1974: 125 n.)²¹⁶.

F. Forman-Barzilai defendeu recentemente que a “obra moral” de Smith²¹⁷ deve ser interpretada como uma adaptação particular da doutrina estoica que explica a variabilidade das afecções em função da posição que um determinado objecto assume

²¹⁴ É inequívoco que, apesar de admitir a identificação com indivíduos distantes espacial ou socialmente, como ocorre por exemplo face à pessoa extremamente virtuosa ou pobre, “Smith’s overriding assertion was that our affections were driven most powerfully by our habits sympathizing with those nearest us in the oikos” (Forman-Barzilai 2010: 126).

²¹⁵ Quanto ao modo como Smith adapta o conceito de sistema presente em toda a reflexão filosófica do século XVIII e cuja origem remonta a Hobbes, cf. Mitchell 2006: 66 e ss. É precisamente no *Leviathan* que o sistema é apresentado como organização e conjunto de normas pelas quais uma instituição “privada” ou “política” produz algo ou acede a um fim que lhe é específico, cf. Hobbes 1985: 274-88. De notar que nessa concepção de sistema está já implicada a cisão relativamente ao todo da natureza e da sociedade.

²¹⁶ Sobre este tema, ver o modo como J. M. Bernstein defendeu (a partir de Lukács) que a fragmentação de diferentes esferas de valores é justamente o resultado paradoxal da autonomia do sistema económico capitalista, cf. Id. 1984: 10-5.

²¹⁷ De referir que esta autora recusa uma cisão entre a obra moral e económica e sustenta que a imagem de Smith como defensor do “interesse próprio”, motivado somente pelo cálculo racional de maximização dos proveitos individuais, resulta de uma interpretação alimentada pela Económica Política do século XIX (cf. Id. 2010: 31).

nos círculos concêntricos dispostos em torno do sujeito²¹⁸. Smith segue esta doutrina da *oikeiōsis*²¹⁹, que dispõe os objectos (passíveis de afecção) segundo a sua familiaridade, distinguindo entre os que têm maior relevância para a autopreservação (física e moral) do sujeito e aqueles que lhe são indiferentes.

Esta concepção, influente entre os autores escoceses da época mas preciosa também a Rousseau, estava presente no *De Officiis*. Porém, em oposição a Cícero, Smith recusa o imperativo de corrigir as proximidades “naturais” a partir de um modelo capaz de adaptar a simpatia de acordo com critérios racionais. Certamente que ataraxia estóica relativamente aos sentimentos e paixões suscitados pelos próximos permitiria corrigir a parcialidade do observador moral relativamente a estranhos e a eventos ocorridos em territórios distantes. Mas para Smith ela constituiria uma injustificável uniformização dos círculos de afecção, sob o pressuposto teleológico de que a realização do todo requer uma concordância universal na ideia do útil²²⁰. Assim se compreende a alternativa ao distanciamento apático, proposta na sua teoria do observador imparcial. Nessa teoria Smith propõe um tipo particular de reflexão, baseada em critérios objectivos que permitem identificar-se emocionalmente com a posição de outro independentemente do vínculo relativamente ao observador.

Em contraposição ao carácter rude que marca as relações familiares dos povos antigos, e às exigências da doutrina estóica, Smith encontra no âmbito da literatura moderna a construção, mas também o reflexo, de uma nova formação da sensibilidade e

²¹⁸ De acordo com a autora é mais correcto falar de uma inversão do pensamento estóico. Na secção VI da *Teoria dos Sentimentos Morais* (“Of the character of virtue”) Smith considera que a divisão da afecção em círculos concêntricos diferenciados tem uma origem natural a partir da qual se desenvolvem os sentimentos morais. Essa secção em particular “should be read as a spatial exploration of his well-known opening statement about man’s social nature, which he directed to Hobbes and his followers” (Forman-Barzilai 2010: 123).

²¹⁹ De acordo com Forman-Barzilai (2006: 91) o termo ‘Oikeiosis’ “referred in ancient democratic life to the private realm of the household as opposed to the public realm of the polis”. A mesma autora adiciona ainda que “[it] was a Stoic extrapolation from the familiarity one develops over time with those who inhabit the oikos, with those who share one’s physical space”. Este conceito parece remontar ao adjetivo *oikeios* presente nos diálogos platónicos, o qual qualificava a atitude de um indivíduo relativamente aos demais presentes no seu entorno, cf. McCabe 2005: 416.

²²⁰ Foi esta recusa o principal factor que levou Rawls a valorizar a obra de Smith. Curiosamente, de acordo com A. Sen a “antiga” teoria de justiça de Smith é menos permeável ao paroquialismo valorativo que a obra do filósofo americano *Uma Teoria da Justiça* (cf. Sen 2009: 44 e ss).

daquela que é considerada a sua manifestação virtuosa²²¹. O desenvolvimento dessas formas de descrição dos sentimentos associados à intimidade tem por efeito somente uma modulação emocional de afecções naturais, as quais parecem estar asseguradas pela sabedoria da natureza, como ocorre com o amor parental, ao passo que outras, como é o caso da piedade dos filhos relativamente aos pais, são naquela literatura objecto de um reforço moral (cf. Smith 2002: 163-5). Este factor é reflectido no romance burguês onde, apesar de ser valorizada a eleição livre do cônjuge, a instância parental assume um papel preponderante na observação do carácter do amante, frequentemente defendendo ou resgatando a filha face ao sedutor perverso (cf. tb. *infra* cap. 6) Assim, garantia-se que, para a instituição da nova família era determinante não uma imposição da instância parental, condicionada pelos imperativos da propriedade económica, mas a sua auscultação atenta por parte da descendência. A filha, como elemento passivo da sedução amorosa, deve fazer fé nos pais, justamente devido às novas condições da vida íntima, fundada na proximidade emocional entre cônjuges e gerações²²².

Na senda dos restantes autores do Iluminismo Escocês, defende Smith que é a partir do hábito, da relação comunicativa entre os próximos e dos sentimentos que lhe estão associados, que se gera algo como a afecção diferenciada que une os cônjuges e os filhos. Daí decorre a sua desconfiança quanto a um fundamento da afecção na ordem da natureza, o qual imputa (curiosamente) aos romances modernos²²³.

In some tragedies and romances, we meet with many beautiful and interesting scenes, founded upon, what is called, the force of blood, or upon the wonderful affection which near relations are

²²¹ “The poets and romance writers, who best paint the refinements and delicacies of love and friendship, and of all other private and domestic affections, Racine and Voltaire; Richardson, Maurivau, and Riccoboni; are, in such cases, much better instructors than Zeno, Chrysippus, or Epictetus” (Id. 2002: 165).

²²² Nos grandes romances de Lessing, herdeiro de Richardson, representantes de toda esta construção de modelos de virtude associados à constituição e manutenção da domesticidade, surgem em todo o seu esplendor estes novos pressupostos da dinâmica emocional íntima. Assim se afirma um género literário que procura demarcar-se da vanidade imputada ao modelo de sedução e vivência do amor vigente na corte, pela instituição de um modelo de sentimentalidade comedido, *i.e.* não inteiramente permeável ao carácter irreflexivo da paixão amorosa, e com consequências ao nível das práticas sociais.

²²³ Deve salientar-se que, apesar das correlações que desde *The Rise of the Novel* de I. Watt se estabelecem entre a novela e o Iluminismo, Smith foi dos poucos intelectuais do século XVIII a recorrer à novela como forma literária que permite observar a formação do sentido moral e em particular da simpatia, cf. Mullan 1997: 126-7. Contudo, é na novela que se repercutem as novas teorias centradas no indivíduo capaz de se auto-determinar a partir da experiência empírica e do conhecimento.

supposed to conceive for one another, even before they know that they have any such connection. This force of blood, however, I am afraid, exists no-where but in tragedies and romances. Even in tragedies and romances, it is never supposed to take place between any relations, but those who are naturally bred up in the same house; between parents and children, between brothers and sisters. To imagine any such mysterious affection between cousins, or even between aunts or uncles, and nephews or nieces, would be too ridiculous (Smith 2002: 261).

Não obstante, deve referir-se que o conceito de simpatia surge no período moderno primeiramente inserido na disciplina da Fisiologia designando determinadas sensações físicas de dor. À imagem do que ocorre no corpo em que certas ocorrências num determinado órgão têm consequências noutra, também na sociedade uma mesma forma de sensação física ou sentimento pode ser experimentado por outrem, mesmo nos casos em que esse não tenha qualquer afinidade com o observador. É relevante que o amor como paixão tenha sido identificado com um sentimento de carácter reflexivo, mas também com um movimento passivo do corpo suscitado por uma ideia ou afecção pelo amante. No caso do amor, o *pathos* físico e emocional remete para uma sensibilidade pré-racional ao outro e à sua vivência, sensibilidade extrema ao ponto de pôr em causa a estabilidade psíquica, os mecanismos identificatórios actuais e o domínio do interesse próprio. O decisivo é que, estas ocorrências físicas e correlatos emocionais são suscitados por um vínculo de ordem comunicativa.

É a partir da instituição de padrões virtuais de sentimento regendo as relações, acções e sentimentos, que os sujeitos experienciam mutuamente, que o romance enceta um modo peculiar de observação da sociedade. Como afirma Mckeeon:

[t]he virtual reality of “society” is produced by imaginative acts of sympathy, which transform the actual particularity of others into the concrete particularity of others-as-ourselves, who thereby become susceptible to collective generalization (Id. 2005: 377).

O romancista seria nesse sentido uma espécie de observador imparcial capaz de, por via de distanciamento reflexivo, criar padrões de acção e identificação emocional generalizáveis (cf. *infra* cap. 6 sec. 3). O que há de especial nas criações literárias modernas é o facto de nelas se construírem modos inovadores de identificação com a vivência do outro, os quais têm consequências profundas na estrutura da sociedade. Aquele tipo de identificação regendo as interacções só é possível precisamente por via da constituição de um código admitido como princípio de comunicação de um sistema particular. Essa comunicação põe em questão as antigas formas de reprodução da sociedade, em particular da família, as quais determinavam, a partir de princípios objectivos, as condições da sua realização. Esse abandono da simplicidade em que

redundavam as prescrições morais pré-modernas, torna possível a codificação do acesso ao casamento esteja desvinculada de condições de proximidade espacial, de nivelamento social e igualmente da “force of blood”²²⁴.

Hegel delinea, sob o condicionamento de preceitos morais da sua própria época, os princípios que regem o fechamento do íntimo, prestando particular atenção ao modo este se vem demarcar das exigências de reprodução da sociedade, ainda que mantenha sujeito à observação de instâncias exteriores.

²²⁴ Ainda que esta possa ser racionalizada pelos observadores (fictícios ou reais) como a causa última da perdição do amor, da qual procedem as reivindicações de alteração da ordem social, bem como todo o conjunto de exigências performativas depositadas no amado. De facto, na tradição literária romântica a pulsão, como manifestação orgânica da existência individuada, foi, de um modo persistente, submetida à observação dos agentes pois a ela se atribui o princípio último do seu amor.

Capítulo 4. Hegel e o conceito moderno de família.

As considerações de Hegel relativamente à família podem agrupar-se em três momentos distintos. O primeiro, incidindo no modelo antigo de vida familiar próprio da eticidade grega, está presente sobretudo nos textos que Hegel desenvolve no curto período que vai de 1802 até 1806. O segundo figura no capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito* [*PhG*], onde Hegel desenvolve a ideia de uma quebra de harmonia nas instituições antigas. O terceiro e último momento, no qual Hegel “fixa” o conceito moderno de família, porta de entrada do “mundo ético”, corresponde à abordagem mais elaborada do Espírito Objectivo legível nos *Fundamentos da Filosofia do Direito* [*GPR*]. Para a finalidade da presente análise, ainda que leve em linha de conta o primeiro momento, centrar-me-ei no segundo e o terceiro pontos.

Mas há pelo menos duas articulações cruciais inacessíveis a leituras que se restrinjam àqueles referentes textuais. Uma é referente às ideias antropológicas presentes na filosofia da natureza de Hegel, na qual o conceito de *Trieb*, já presente nos anteriores representantes do Idealismo Alemão, mormente em F. Schelling, é compreendido como energia interna do organismo que, pela sua intersecção com as relações sociais, se desvia do curso natural da reprodução. Outra questão que é necessário ter em conta remete para a evolução peculiar da concepção de *Liebe* ao longo da obra hegeliana. Esta conduzirá o filósofo à admissão parcial da concepção romântica da entrega mútua dos amantes, como aquela que, reconhecendo uma unidade na diferença, permite extrair os princípios da vida conjugal²²⁵.

Uma consideração da complexidade envolvida no meio familiar exige adicionalmente a exploração desses dois conceitos constantes no núcleo da teoria psicanalítica.

Porventura, além dessas referências aos pressupostos conceptuais de Hegel, deverá também reconhecer-se que, apesar de serem “manifestações” de distintas figuras

²²⁵ Sobre o acréscimo de importância do conceito de *Liebe* como resposta ao problema da relação adequada entre razão e sensibilidade cf. Werner 2007: 58 e ss. A teoria do amor presente no fragmento “*Die Liebe*” [1797-8], ainda do período de Frankfurt, pode ser tomada como ponto de viragem relativamente às considerações anteriores do amor como base da comunidade cristã, em que a indiferença relativamente aos vínculos mundanos era a nota dominante.

do Espírito, a família antiga e a moderna não são absolutamente descontínuas. Muitas das suas características, em particular aquelas relacionadas com a espiritualização dos laços naturais, são comuns a ambos os modos de diferenciação, ainda que a sua concretização e fins sejam distintos.

Nos §§ das *GPR* dedicados ao primeiro domínio do Espírito Objectivo, Hegel apresenta a cisão entre a reprodução da casa e as exigências inerentes à reprodução da sociedade. É na sua indicação do amor conjugal como princípio fundador de um espaço íntimo, que Hegel postula de modo inequívoco um novo modelo de família, o qual, apesar de conter em germen uma nova concepção de individuação, se mantém ainda próximo de antigos modelos de diferenciação dos papéis sexuais. Essa forma de diferenciação interna é consumada no diferencial que subjaz à dissolução daquela unidade conjugal: a saída do homem para a vida cívica e a entrega devota da mulher ao lar.

4.1. Sobre a importância e posição da família na obra hegeliana.

Relativamente à importância da família como instituição em que decorre a reprodução da espécie, Hegel enaltecia a descontinuidade da sua concepção face às anteriores teorias do Direito Natural que, ao pretenderem transpor directamente da natureza os princípios da comunicação familiar, impediam a sua adequada mobilização noutras determinações. Esta crítica é igualmente movida ao modo como Kant e, no seu encalce, Fichte, assumiram o casamento como contrato que permite escapar ao opróbrio da concupiscência carnal²²⁶. Significava isto que Kant, numa concepção já então

²²⁶ No parágrafo 161 das *GPR* encontramos a crítica ao Direito Natural, que defendia a reprodução sexual como o cerne da união. Hegel sublinha como, além do momento da inserção na imediatidade da natureza “im Selbstbewußtsein wird zweitens die nur innerliche oder an sich seiende und eben damit in ihrer Existenz nur äußerliche Einheit der natürlichen Geschlechter in eine geistige, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt” (W7: 309-10). A crítica a Kant fora já consumada no § 75A: “[u]nter den Begriff vom Vertrag kann daher die Ehe nicht subsumiert werden; diese Subsumtion ist in ihrer – Schändlichkeit, muß man sagen, bei Kant (...) aufgestellt” (W7: 157). Na *Metafísica dos Costumes* defendia Kant que a união matrimonial deve ser precedida de uma licença de *commercium sexuelle* (Id. 1991: 96 (§24)). Ainda que esta preocupação esteja também presente em Fichte, a partir de uma forte assimetria das determinações naturais de cada um dos sexos, a defesa do contrato é também uma forma de impedir a redução dos cônjuges, em especial da mulher, a objecto de uso. Nesse sentido, a presença de amor, mesmo que este coincida com a subordinação e entrega de toda a personalidade da mulher à autoridade do marido, é um elemento imprescindível do contrato (cf. *e.g.* Fichte 2000: 275-8).

fortemente contrariada no âmbito da semântica do amor como paixão, reduzia a dimensão orgânica envolvida no casamento a uma expressão corpórea que deve ser ultrapassada pela adesão a princípios de ordem racional (cf. Luhmann 1982: 171-4).

4.1.1 *Trieb*.

Segundo Hegel as determinações sexuais, que conforme ao esquema da “Filosofia da Natureza” presente na *Enciclopédia*, apresentam a simetria entre masculino e feminino, não devem permanecer adstritas à sua realidade natural (*Instinkt*). Essa estaria restrita à vertente exterior, ainda não espiritualizada da *Trieb*. Hegel não concebe a *Trieb* como instinto arbitrário resultante da diversidade sensível (cf. W9 §359: 468-71), mas como princípio gerador que será “elevado” da sua inscrição no curso vital, à “consciência de si” justamente pela sua inserção nas normas da relação parental e conjugal²²⁷.

A noção de *Trieb* figura ao longo da recepção alemã da obra de Espinosa, em torno da ideia de *conatus* como força que impele movimento, e inscreve-se em concepções relativas ao desenvolvimento orgânico presentes em teorias da *Naturphilosophie*, sempre em estrita relação com a ciência experimental e a medicina. Ela adquire relevância também no âmbito da teoria estética, já que compreende a problemática da constituição, apercepção e transmissão das formas viventes.

A obra de J. F. Blumenbach -*Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* [1781]- é um dos marcos mais importantes dessa recepção pois adereça aquela que será uma discussão quanto aos fundamentos da reprodução das formas animais a partir da matéria indiferenciada²²⁸. A defesa da *epigenesis*, levada a cabo por Blumenbach, opunha-se às teses do hylozoísmo bem como das células preformadas, sustentando a

²²⁷ Num artigo em que explora o modo crítico como Hegel se posicionou relativamente à noção iluminista de *Bildung* (presente em Fichte), T. van Zantwijk (2010) defendeu que o filósofo partia de uma tradição em que “[d]ie Bildung eines Individuums meint die möglichst vollkommene Entfaltung seiner natürlichen Anlagen und wird als eigengesetzlicher Prozess verstanden, der keinem von außen gesetzten Ziel zustrebt” (Ibid., 70). Ao mesmo tempo, numa profunda transformação da *energeia* aristotélica, que na Filosofia moderna remonta à ideia de *conatus*, Hegel contrapõe uma reprodução cíclica da natureza e a esfera formativa do Espírito: “Gestaltungsprozesse in der Natur werden als rein reproduktiv angenommen. In der Natur gibt es keinen Fortschritt. Im Bereich der geistigen Bildung ist dies anders” (Ibid., 71).

²²⁸ Para uma apresentação dos debates e teorias desenvolvidas na segunda metade do século XVIII em torno da ideia de organismo cf. *e.g.* Richards 2002: 207 e ss.

coexistência num mesmo organismo de forças cuja oposição subjaz à formação dos múltiplos componentes dos seus sistemas fisiológicos constituintes. No entanto, sublinhava a distinção e precedência da “pulsão formativa” [*Bildungstrieb*] relativamente a outras forças componentes presentes no corpo. Aquilo que a caracteriza é:

ser completamente diferente tanto das propriedades do corpo em geral, bem como de outros poderes característicos do corpo organizado em particular, parecendo ser uma das primeiras causas de toda a geração, nutrição e reprodução, e para qual, a fim de evitar qualquer equívoco, distinguindo-a de outros poderes naturais, reservei o nome de ‘pulsão formadora’ (*Nisus formativus*) (Blumenbach 1892: 11).

Apesar de declarar a adesão às ideias de Blumenbach, na terceira crítica de Kant o conceito de *Bildungstrieb* surgia como ideal regulativo da teleologia da natureza²²⁹. Esta admissão parcial da *epigenesis* como desígnio das formas viventes pode ser tomada como ponto de origem das teorias da morfogénese de Goethe, bem como na teoria estética de F. Schlegel, desenvolvida na viragem para o século XIX no quadro do seu esboço de uma ‘Filosofia Transcendental’.

Toda esta tradição terá ressonância na filosofia da natureza de F. Schelling. O esquema da reprodução e sexuação que este elaborou será a base privilegiada de que partirá Hegel, ainda que dela se liberte ao notar a necessidade de considerar interrupções no contínuo da expressividade da Única-substância (*En kai Pan*). Sob influência mais aguda de Herder, em especial da teoria da evolução orgânica presente nas *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Schelling não se limita a tomar o Homem como concretização perfeita da organização natural. O indivíduo humano é também considerado a instância capaz de reflectir aquela organização, mesmo se, como será o caso nas obras posteriores à passagem para o *Ottocento*, ela é tida como ordem inconsciente inacessível, cujos únicos traços remanescentes são mitológicos.

Partindo do mundo natural, Schelling defendia que a família humana depende de um prolongamento do tempo de existência dos indivíduos, o qual é exclusivo das espécies mais complexas²³⁰. Só nestas se verifica a subsistência do indivíduo depois de finda a sua participação no momento reprodutivo. É o conteúdo moral dessa “suspensão” dos mecanismos pelos quais a natureza assegura o seu rejuvenescimento constante (*die Weisheit der Natur*), que faz com que em Schelling, tal como ocorre em

²²⁹ Essa proximidade remonta a escritos anteriores (cf. eg. Look 2006), e está presente ao longo da *Critik der Urtheilskraft*, sendo a *Bildungstrieb* postulada como ideal regulativo no §65, cf. Kant 2002: 247.

²³⁰ Cf. Schelling 2004, esp. 131 e ss.

Fichte²³¹, a pulsão que se manifesta no momento reprodutivo não seja somente uma etapa na sucessão anônima de exemplares de uma espécie. Isso significaria a redução da pulsão a uma ‘determinação antropológica’ e a circunscrição das funções de cada um dos sexos, sem neles descobrir as atribuições e expectativas que a sociedade faz recair em homens e mulheres (cf. *e.g.* Luhmann 1982: 148-9).

No seu estudo em torno do conceito de contágio, como fundamento de toda a teoria do desenvolvimento orgânico, que terá no âmbito do Idealismo Alemão as mais diversas repercussões (as quais vão do âmbito do político às concepções estéticas), D. F. Krell (1998) destacou as afinidades entre a obra de Schelling e Hegel a respeito da formação da vida. O mesmo autor salientou também a resistência de Hegel relativamente a uma excessiva dependência do espinosismo²³², que o conduzirá a um questionamento cada vez mais profundo da hipótese de que todos os níveis de expressão orgânica sejam uma simples continuação da “*natura naturans*”. Isto apesar de efectivamente ser também a partir da natureza, e do modo como nesta o indivíduo se relaciona com o meio e a sucessão da espécie, que Hegel pensa o retorno a si do Espírito.

A distinção fundamental que Schelling opera no *Primeiro Esboço de uma Filosofia da Natureza* é aquela entre a “pulsão técnica” [*Kunsttrieb*], presente em todo o mundo animal²³³, e a “pulsão formativa”. Já entre os organismos mais simples, a diferenciação da matéria amorfa tem lugar precisamente a partir da geração de uma oposição interna que Schelling identifica com a diferenciação sexual²³⁴.

²³¹ No apêndice que nos *Princípios do Direito Natural de acordo com a Doutrina da Ciência*, dedica ao “Direito familiar”, Fichte nota como “a Natureza fundou o seu fim de reproduzir a espécie humana numa pulsão natural que se encontra em dois sexos distintos, uma pulsão que parece existir somente para si própria não pretendendo nada mais do que a sua satisfação” (Id. 2000: 264). Mas é o amor, nas exigências distintas que endereça a cada um dos elementos do par conjugal, que permitirá a Fichte afirmar que a confusão entre amor e pulsão sexual “é um grosseiro abuso de linguagem, que parece destinado a fazer-nos esquecer tudo que há de nobre na natureza humana” (Ibid., 269).

²³² O recurso a Espinosa permite na teoria schellingeana como que “encarnar” a teoria da sensibilidade kantiana, sendo esta, tal como ocorre em Hegel, complementada pela teoria da sensibilidade presente na teoria fisiológica de J. Brown, cf. Krell 1998: 74.

²³³ Nesse sentido afirma Schelling que “[t]odos os produtos da pulsão técnica têm a peculiaridade de ser perfeitos no seu género e verdadeiras obras de arte. Todo o animal que tem esta pulsão transita de estádio com a sua capacidade e nasce cultivado. Nada aqui está a meio caminho, incompleto ou requerendo melhoria” (Id. 2004: 133).

²³⁴ “Se nada houvesse na natureza que preservasse o equilíbrio com o princípio fluído, então a Totalidade da Natureza estaria enredada numa continuidade universal. Porém, a individualidade dos actantes

A “pulsão formativa” cinde-se na diferenciação dos sexos, sendo que, o que distingue a pulsão da “força formativa” [*bildende Kraft*] é precisamente o modo como articula a divisão entre meio interno e externo do organismo. Schelling desenvolve o tema da irritabilidade dos organismos, que remonta à medicina antiga, e está presente no mecanicismo de Hobbes, atribuindo aos seres animados a capacidade de reagir face ao meio. É também influenciado pelas reflexões biosóficas do século XVII que culminarão na teoria de Buffon do “homo duplex”²³⁵.

Na “pulsão formativa” não ocorre uma determinação da irritabilidade interna pela sensibilidade ao meio e força exterior, mas uma actualização do estado do organismo a partir da sua energia e da reactualização da sua diferenciação interna (cf. Schelling 2004: 35-6). A terminologia aplicada por Hegel na secção da “Razão Observadora” da *Fenomenologia* é conforme:

die *Sensibilität* drückt überhaupt den einfachen Begriff der organischen Reflexion-in-sich oder die allgemeine Flüssigkeit desselben aus, die *Irritabilität* aber die organische Elastizität, sich in der Reflexion zugleich *reagierend* zu verhalten, und *die* dem ersten ruhigen *Insichsein* entgegengesetzte Verwirklichung, worin jenes abstrakte Fürsichsein ein Sein für *Anderes* ist. Die *Reproduktion* aber ist die Aktion dieses ganzen in sich reflektierten Organismus, seine Tätigkeit als Zwecks an sich oder als *Gattung*, worin also das Individuum sich von sich selbst abstößt, entweder seine organischen Teile oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt (W3: 204).

Defendeu C. Lauer (2010: 114 e ss) que a descontinuidade de Hegel relativamente ao modo como também Schelling reflectiu a partir da medicina do seu tempo a organização interna dos indivíduos, prende-se com o facto de que, ao passo que este último tomava o desenvolvimento orgânico como uma inibição da razão, para Hegel, a

originais luta vigorosamente contra esta universalização” (Schelling 2004: 28). C. Lauer enfatizou este ponto: “[t]he separation of sexes is shown to be a true inhibition because it gives distinct shape (Gestalt) to the plant and animal realms by preventing nature from dissolving into complete nonindividuality. If the formative drive were not checked by sexuality, the individual organism would not be an object [Objekt], but instead an instrument of nature’s activity. While nature always aims to cancel out the individuality of the organism through the continual formation of life, sexual differentiation paradoxically forces it to rely on individuals to do so” (Id. 2010: 50).

²³⁵ Buffon cindiu entre a constituição e funcionamento material do organismo, sensível às causas externas, e o princípio da espontaneidade, que tem na “acção” dos objectos externos somente a origem de uma reconfiguração imaginativa isenta de proporção com aquela, cf. *e.g.* Starobinski 1998: 214 e ss.

relação entre sensibilidade, irritabilidade e reprodução do orgânico prenunciam o funcionamento da razão observadora²³⁶.

É nos modos distintos de reprodução que caracterizam diferentes espécies que a coincidência entre os autores é clara, em especial na ideia de que a reprodução consiste numa inibição do livre movimento da substância:

[o]riginalmente toda a Natureza produtiva não é mais que uma metamorfose infinita. Ela nunca pode atingir formas determinadas e fixas, *i.e.* produtos fixos, se a pulsão produtiva não estiver cindida em etapas individuais de desenvolvimento, ou se o produto não se separar em direcções opostas assim que atingir um certo estágio da formação. Assim, se a separação em sexos opostos é somente a separação que assumimos como a razão para a inibição das produções orgânicas num dado estágio do desenvolvimento, então não deverá existir um único produto na Natureza sem a oposição dos sexos (Schelling 2004: 36, n.).

O tema de Schelling é o da circulação e da re-entrada dos indivíduos no curso da espécie, bem como na circulação constante da substância, da qual os indivíduos são apenas uma forma abortiva e transitória. É na sexuação dos organismos que é possível a natureza obter uma cessação breve do seu constante movimento. Afirma Schelling: “[a]ssumimos (...) que a diferença dos sexos é a única e genuína razão pela qual os produtos naturais (orgânicos) parecem estáveis” (Ibid., 42). Schelling sustentou que a maior ou menor diferenciação dos sexos dentro de um *genus* ou espécie, interrompe (em durações variáveis) o curso da natureza, bem como a pressão da “pulsão formativa” para a sucessão pela reprodução. Seria esse indício, presente nas diferentes espécies de seres, que permitiria aferir o grau de desenvolvimento e autonomia relativamente àquele mesmo ciclo em que a natureza dissipa e reabsorve energia²³⁷.

Em Hegel, o fim abortivo da natureza, ou seja, o facto de que na percepção da sua própria insuficiência (*Mangel*) o indivíduo é compelido à reprodução de si mesmo²³⁸,

²³⁶ Neste âmbito, notou N. Ross (2008) que, tal como ocorrerá na transição da “Lógica” para a “Filosofia da natureza” na *Ciência da Lógica*, “[t]he most immediate manner in which Hegel defends the status of the objective categories mechanism and chemism as not merely natural, but logical categories, consists in simply presenting examples of their applicability to non-natural objects, to the philosophy of spirit” (Ibid: 74).

²³⁷ Isso leva à defesa de que entre a maioria das espécies animais: “a propagação [*Fortpflanzung*] conduz apenas a algo espúrio numa infinita progressão (*mauvaise infinité*). Pois o animal estabelece a sua singularidade como universal, cancelando a discrepância entre eles, o animal não pode por si mesmo ‘tornar-se o *genus* absoluto’” (Malabou 2005: 64).

²³⁸ “Dies Verhältnis ist *Prozeß*, der mit dem *Bedürfnisse* beginnt, indem das Individuum als *Einzelnes* der immanenten Gattung nicht angemessen und zugleich deren identische Beziehung auf sich in einer Einheit

não constituiu uma ameaça à razão (como é o caso em Schelling) mas revela a natureza como exteriorização do Espírito. Para Hegel:

[o] objectivo da natureza é aniquilar-se e irromper pela capa da sua imediatude e sensibilidade; para renascer como Fénix, emergindo rejuvenescida enquanto Espírito a partir dessa exterioridade (W9: 538).

Para Schelling, o humano é um produto superior da natureza porque paradoxalmente se liberta das suas determinações (cf. Id. 2004: 133-58). Schelling tem em atenção o maior grau de distinção entre homem e mulher, por contraposição a outras espécies animais, baseadas na reprodução assexuada, ou nas quais a simetria entre macho e fêmea é indiciada apenas de modo débil em diferenças anatómicas e comportamentais pré-determinadas biologicamente, *i.e.*, sem dependerem de uma memória simbólica inscrita na comunicação da sociedade. A maior riqueza da diferença sexual humana é indicativa de uma realização mais elevada e com maior índice de criatividade, capaz de suspender a sucessão do tempo da espécie, e isso na medida em que nela se recusa como único fim da existência individuada a reprodução biológica. De acordo com Schelling, o humano preserva possibilidades de realização, mesmo depois do declínio silenciosamente iniciado com o instante reprodutivo, sendo que:

[n]as criaturas mais elevadas não percebemos tão claramente essa aniquilação dos organismos, depois do ponto em que o pico da oposição é atingido, parcialmente porque tal ocorre com grande atenuação da velocidade, e porque o produto que era uma tarefa mais longa para a Natureza formativa é também uma tarefa mais longa para a Natureza destrutiva; parcialmente porque aqui os sexos estão bem mais separados do que nas etapas inferiores. (...) Quão separados estão os sexos nas espécies animais superiores e quão próximos estão nas plantas floridas [angiospérmicas], onde eles estão juntos num único cálice (como num leito nupcial)! (Ibid., 41, n).

Hegel desenvolverá esta temática de modo mais detido na sua “Filosofia da Natureza”, mostrando como a *Trieb* refere um impulso que nega a determinação presente na necessidade [*Bedürfnis*] como força exteriormente imposta²³⁹. No humano

ist; es hat so das *Gefühl* dieses Mangels. Die Gattung in ihm ist daher als Spannung gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit der *Trieb*, im Anderen seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integrieren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen, – die *Begattung*“ (W9 § 369: 516).

²³⁹ A este respeito, o trabalho de Bonito-Oliva (2002) fornece um panorama preciso dos conceitos mobilizados por Hegel, ainda que não considerando o modo como a doutrina do instinto, da necessidade e da *Trieb*, em especial a *Kunsttrieb*, passam pela adaptação das ideias fisiológicas presentes em Schelling as quais, como vimos, entroncam numa longa tradição interpretativa do *conatus*.

esta forma de reorientar a necessidade não depende exclusivamente dos processos interiores do organismo, englobando uma determinação da vontade que já não procede do suprir de uma falta, mas do dever (cf. W3: 342-3). Esse dever tem na relação familiar o seu primeiro momento com a “determinação” dos instintos.

É possível detectar a influência de Schelling no modo como Hegel pensa a necessidade de um encontro entre figuras complementares. Será este um dos pontos onde é visível como, ainda em Jena, se vai desvanecendo o recurso à “teoria das potências”²⁴⁰. Aquela ideia dos princípios opostos não se manifesta somente na concepção metafísica da oposição dos sexos, englobando, como força motriz, a temática da interdição do incesto, a partir da qual Hegel pensa o surgimento da família (W7 § 168: 321-2). Assim: “die Kraft der Zeugung wie des Geistes ist desto größer, je größer auch die Gegensätze sind, aus denen sie sich wiederhergestellt” (W7 § 168 Z: 322-3).

A importância deste modelo não terá reflexos unicamente na filosofia da natureza posterior. Isso pode ser constatado no modo como Hegel, já no período maduro das suas concepções filosóficas, propõe, como parte de uma retrospectiva do “sistema da eticidade”, uma analogia com a “organização” do mundo natural. A sensibilidade [*Sensibilität*] que caracteriza o modo primário de relação com o meio é feita equivaler à família como domínio de uma permanência em si: “das erste ist das abstrakte Fühlen, das Beisichbehalten, die dumpfe Bewegung in sich, die Reproduktion, das innerliche Sichnähren, Produzieren und Verdauen”. Por sua vez, a irritabilidade corresponde à sociedade civil pois a sensação interior é levada a uma “*sensibilidade exterior*” [*Nachaußengehen der Empfindung*]: “[d]iese macht ein eigenes System aus, und es gibt niedrige Tierklassen, die nur dieses ausgebildet haben, nicht die seelenvolle Einheit der Empfindung in sich”. Este último domínio é caracterizado por uma separação relativamente àquele da sensibilidade que se resumia a uma interioridade ou em-si. É este elemento do Estado que reequilibra a interioridade e a exterioridade daqueles, sendo princípio ordenador, cuja imagem correspondente é a do sistema nervoso “für sich, in sich organisiert” (W7 §263 Z: 410)²⁴¹.

²⁴⁰ O momento em que esta dependência é mais aguda situa-se nos §§ finais do „Ensaio sobre o Direito Natural“: “so hat auch die wachsende Individualität sowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer es Genusses ihrer neuen Form, bis sie sich allmählich dem Negativen öffnet und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend ist” (W2: 529).

²⁴¹ “Das Dritte ist nun der Staat, das Nervensystem für sich, in sich organisiert; aber es ist nur lebendig, insofern beide Momente, hier die Familie und bürgerliche Gesellschaft, in ihm entwickelt sind” (Id. *loc. cit.*).

Não obstante, deve ressaltar-se a pronunciada descontinuidade entre a ordem e normatividade própria das instituições humanas e aqueles modos de funcionamento orgânico. É enquanto domínios da objectivação do Espírito que Família, Sociedade Civil e Estado se revestem de importância:

[i]n diesen Sphären, in denen seine Momente, die Einzelheit und Besonderheit, ihre unmittelbare und reflektierte Realität haben, ist der Geist als ihre *in sie scheinende* objektive Allgemeinheit, als die Macht des Vernünftigen in der Notwendigkeit (...), nämlich als die im Vorherigen betrachteten *Institutionen* (W7 § 263: 410).

Sobretudo a partir da “Filosofia da Natureza” de Hegel, C. Malabou defendeu que o desenvolvimento do humano na sua dimensão ética é legível a partir da “plasticidade” do Espírito, expressa na superação da oposição entre sujeito e objecto na autodeterminação da substância (cf. Id. 2005: 9-12). Será na transformação da ideia aristotélica de “segunda natureza” formada a partir do hábito, como actividade ‘inconsciente’, culturalmente informada, que “a economia da significação que surge no final da *Antropologia* é liberta dialecticamente da inicial economia natural do sinal que governa originalmente o homem” (Ibid., 65). Para esta autora, a questão fundamental reside em saber se o modelo da “individualidade plástica” apresentado por Hegel está demarcado do esquema de “individuação expressiva” presente na tradição platónico-plotiniana, em que a existência temporal logra somente uma tradução das formas ideais universais às quais está subsumida a existência do sujeito (cf. Ibid., 94-7). Parece-nos inequívoco que, apesar de em determinados pontos Hegel rejeitar esse modelo (em especial quando caracteriza a subjectividade moderna), a sua subscrição é evidente pelo facto de que a personalidade está dependente das características universais que, inscritas na própria natureza, opõem masculino e feminino (cf. Balsemão Pires 2006: 232 e ss).

Inicialmente a consciência e a vontade estão “imersas na vida natural imediata” [in ihr unmittelbares natürliches Leben versenkt] (1837: 53), mas o entendimento humano transcende o instinto, e, representando os seus próprios fins, pausa a teleologia natural. É primeiramente em virtude da inserção do humano numa comunidade espiritual, que a consciência e vontade individuais não são orientadas unicamente pelo binário *Lust – Unlust*, mas adquirem dimensões propriamente morais (cf. W3: 298-99) que o indivíduo será capaz de avaliar reflexivamente²⁴².

²⁴² Hegel valoriza o “sentido moral” dos filósofos escoceses, mas também de Rousseau, em contraposição à rigidez e apriorismo da lei moral kantiana, tema que remonta aos escritos religiosos em torno do amor cristão, cf. e.g. Harris 1972: 143-4.

É esta narrativa da passagem das determinações em si na natureza às determinações exteriores da razão, contendo os princípios de acção humanos, que na *PhG* antecede a entrada na secção do Espírito. Era necessário encontrar nas diferentes figuras do Espírito o desenvolvimento de princípios éticos inscritos num determinado horizonte social não dedutíveis imediatamente pela Razão²⁴³. Porém, a simples ideia de que as determinações do Espírito suprimem a vida natural é errónea. Hegel não se limita a indicar uma dependência mútua da oposição natureza-cultura, mas revela como a natureza é sempre um “facto” cultural.

Mais tarde, nas *Lições da Filosofia do Espírito* de 1827-8, ao apresentar a transição do mundo animal para a família humana, Hegel parte do termo ambíguo *Geschlechtverhältnis*, que ora refere a “relação interior dos indivíduos da espécie” ora remete para a “relação sexual”. Esta ambiguidade semântica é mobilizada no texto:

A espécie particulariza-se de modo que cada lado da oposição é independente enquanto indivíduo. Na sua individualidade este é dividido contra a espécie, mas de tal forma que os indivíduos têm o impulso de formar a espécie (2007 §367: 100).

Assim, afirma Hegel que o amor tem também uma dimensão “animal”, pois na natureza, tal como na passagem do universal pelo particular, que tem lugar na espiritualização da família, é necessário ultrapassar a unilateralidade da existência isolada. É a partir deste ponto que Hegel procede para a diferença sexual propriamente dita: “há diferenças naturais entre indivíduos, mas o ser humano é também condicionado por uma diferença de natureza espiritual” (Id. *loc. cit.*).

4.1.2 *Liebe*.

Verifica-se, em virtude de uma atenção exclusiva à *Fenomenologia*, sobretudo nas teorias feministas que privilegiaram a abordagem de Hegel, a obliteração de uma parte substancial das considerações que o filósofo já havia anteriormente tecido relativamente à família (cf. Werner 2007: 25). No entanto, desde os seus escritos iniciais Hegel

²⁴³ Contrariamente a Kant, que no mundo natural encontrou apenas princípios mecânicos, Hegel valoriza o empreendimento aristotélico de ler a inscrição do Espírito na substância. Será o carácter objectivo do Espírito a constituir o fundamento das representações morais e das instituições de um povo. “Pour Hegel, il s'agit plutôt d'observer l'œuvre concrète de l'esprit : un esprit qui est à lui-même son propre but, et qui tire de lui-même sa propre puissance et sa richesse, alors que le sacrifice de ces éléments se renverserait dans la réalisation manquée de sa nature la plus vraie” (Bonito-Oliva 2002 : 196).

conferia um lugar de destaque às organizações familiares²⁴⁴. Será já no período de Jena que, superando a sua teoria inicial do amor como fundamento do laço social, o filósofo encontra: a génese do edifício ético; o modelo harmonioso de comunidade na sua tensão trágica latente entre a lei divina e a lei humana; e de modo mais notório, a teoria de reconhecimento intra familiar e entre linhagens (familiares)²⁴⁵.

Na tradição interpretativa das unidades familiares, são discerníveis duas tendências: o minimizar da negatividade -enquanto conflito- inerente às relações de amor, bem como a propensão para adoptar um esquema ascensional das relações de reconhecimento: amor, direito, estima²⁴⁶. Nos escritos pré-*Fenomenologia* encontramos a instituição familiar como local de conflito, bem como cisões e agonismos claros nos diferentes níveis do Espírito Objectivo. Esta hierarquização das relações de reconhecimento que considera a família como instituição natural, não tem em conta o valor da *Entzweiung* que aí se desenvolve; um factor que respeita à diferenciação mesma da família enquanto espaço de tensão interna e não esgotado na diferenciação face ao exterior (à lei humana). Esta tendência está presente por exemplo no estudo que Marcuse empreendeu em torno do conceito de autoridade, onde a relação intrafamiliar é secundarizada em favor das relações de posse e aquisição entre as diferentes linhagens encimadas por um pai²⁴⁷. De facto, e em concordância com R. Pippin (1989: 156), é certo que as formulações iniciais da luta pelo reconhecimento:

são feitas explicitamente em termos sociais ausentes do relato da *PhG*; concernem aos chefes de famílias, e estão baseadas numa noção de tais indivíduos enquanto ‘totalidade’ (...) apresentadas partindo de uma complexa teoria sobre a linguagem e trabalho como actividades sociais (...).

Desde o fragmento “*Die Liebe*” (1797-8) que a propriedade constitui ao mesmo tempo um entrave -em virtude de nela se fundar a existência do indivíduo como

²⁴⁴ Este destaque acentua a divergência do vínculo de sangue relativamente aos laços da comunidade religiosa, capaz de superar a co-pertença assente em factos naturais. A noção de amor cristã é inicialmente responsável pela libertação do enraizamento na vida, cf. Harris 1972: xxi-xxiv.

²⁴⁵ Podemos detectá-lo explicitamente logo em Tübingen no fragmento “*Religion ist Eine*” (cf. Hegel 1972. 506-7).

²⁴⁶ Cf. em especial o segundo e terceiro capítulos de *Kampf um Anerkennung* de Honneth (1996). O mesmo “esquema” está presente em Habermas “[t]he sphere of the public [*Publikums*] arose in the broader strata of the bourgeoisie as an expansion and at the same time completion [*Ergänzung*] of the intimate sphere of the conjugal family” (Id. 1991: 52).

²⁴⁷ H. Marcuse (1972: 105 e ss) chamava a atenção para o entendimento agónico entre as famílias, e não tanto para a relação intrafamiliar, como o horizonte que preside ao tratamento da estabilidade social.

separado- e uma condição basilar da relação familiar²⁴⁸. Naquele texto, é enquanto sentimento capaz de superar todas as oposições que o amor deverá ultrapassar essa manifestação elementar da individualidade distinta, a propriedade, referente não apenas ao dispor de objectos mas também de si mesmo. Além de discernir as diferenças e os opostos (entendimento) não se fixando exclusivamente numa determinação (razão), o amor é:

um sentimento isolado e somente parte do todo da vida; a vida presente num único sentimento que dissolve as barreiras e prossegue até se dispersar na variedade dos sentimentos com vista a encontrar-se a si mesma nesta variedade (Hegel 1948: 305).

Aqui se descreve a unificação num eu das diferenças que mantinham os amantes numa relação de tipo objectivo. É esta resistência a uma redução do sentimento amor a predicados objectivos que estará em causa ao longo da concepção de família de Hegel. Assim, mesmo a distinção entre o amante e a sua constituição corpórea e mortal é ultrapassada, sendo considerada como momento abstracto da interioridade da relação²⁴⁹. É no entanto a propriedade, começando pela posse da disposição de si mesmo, como condição da individualidade, que faz desta uma união entre iguais, sendo nela que, já neste ponto da sua obra, se encerra o risco de uma separação dos amantes²⁵⁰. Essa vertente exterior relativa ao reconhecimento no indivíduo de um direito inalienável no outro tem de ser superada, o que ocorre com a concretização num terceiro mediador das projecções recíprocas de cada um dos amantes quanto à relação. Esse mediador, que para Hegel devolverá aos amantes toda uma nova imagem da sua união, é a descendência.

²⁴⁸ D. Ciavatta evidenciou a cisão entre esta abordagem do modo como a propriedade está inserida na família, para si, *i.e.* respeitando às suas mediações internas, por oposição à propriedade para outros, ou seja, o seu modo de participação na sociedade civil (cf. Id. 2009: 175 e ss).

²⁴⁹ É neste ponto que Hegel desenvolve uma concepção de amor como a disposição mútua superadora da vergonha. Esclarece o filósofo que este sentimento é suscitado não pela ameaça ao corpo orgânico, mas à dignidade de que se reveste esta união vivente.

²⁵⁰ No seu estudo relativo ao conjunto de trocas que acompanha o surgimento da sociedade civil em território alemão, J. Sperber (2005) refere o conjunto de expectativas inerentes à formação de um novo lar. A sociedade incumbe os íntimos, sobretudo o chefe de família, de assegurar uma auto-subsistência já não de tipo produtivo, mas em inter-relação com os mecanismos de troca de mercado. Mas a própria relação íntima está à partida condicionada pelo jogo de tensões ainda próximo da relação entre devedor e credor: “[m]en expected a good dowry from their future wives; wives expected their husbands to preserve the property they brought into the marriage. Children expected a timely and equitable devolution of property from their parents, and support and reciprocity from their siblings” (Ibid., 72).

Antes mesmo da sua apresentação nas *Gundlininen*, a consideração da sucessão das gerações e o modo como o cumprimento da formação coincide com a dissolução da unidade familiar está patente na “Realphilosophie” de 1805. Aí surge uma reveladora nota de margem: “die nordamerikanischen Wilden töten ihre Eltern, wir tun dasselbe” (Hegel 1987: 194). A referência de Hegel pode estar aqui associada à ideia de sacrifício arcaico e remete para um traço imaginário omnipresente na abordagem da sucessão das gerações pela Psicanálise. Hegel refere que o processo que conduz à “gebildeten Bewußtsein” (Id. 1986: 214) requer da criança uma apropriação de si mesma enquanto unidade corpórea e consciente de si, dependente da mediação na consciência dos pais. Esta mediação de si na figura do outro, inicialmente desconhecido²⁵¹, será concretizada, de acordo com Hegel num processo de interiorização, denominado *Prozeß der Individualität*. Neste, a diversidade da realidade exterior, em que o organismo estava imerso desde a gestação, encontra a sua mediação primeira na idealidade da relação parental²⁵². É a actividade da consciência que constitui a superação dessa oposição entre o mundo real (inacessível enquanto tal) e os ideais fixados pelos pais.

Os pais encontram na criança um reflexo superior da sua entrega mútua que não é da ordem da exterioridade, do sensório ou do indiferente, mas se refere ao encontro da sua identidade e realização últimas. Essa realização não se resume à reprodução, pese embora a importância que esse momento assume, concretizando-se na confirmação contínua e recursiva do vínculo gerado com o novo ser²⁵³. Esse reforço, subjacente à formação do corpo e da consciência, depende de uma dádiva, uma dádiva de amor. Na “Filosofia do Espírito” integrada no *Sistema da Filosofia Especulativa* de Jena, o filósofo defendia que, como transmissão, esta dádiva ou sacrifício de um saber inerente à cultura se traduz numa apropriação individual por parte da criança: “[i]ndem sie [Eltern] es erziehen, setzen sie ihr gewordenes Bewußtsein in ihm, und sie erzeugen ihren Tod, indem sie es zum Bewußtsein beleben” (Id. 1986: 214).

²⁵¹ Hegel fala da estranheza mútua dos extremos do laço parental, referindo a propósito da criança que ela tem deles “enbekanntes dunkles Ahnden seiner selbst” (Id. 1986: 214).

²⁵² É neste âmbito que concebe a anterioridade do meio familiar, e das concepções dos pais, relativamente à criança para a qual: “die Welt ist schon eine zubereitete; und die Form der Idealität ist est, was an das Kind kommt” (Id. 1986: 215).

²⁵³ A primeira manifestação desta concepção no *Sistema da vida Ética* acentua a vertente transformadora de um trabalho geracional. É “o labor dos pais” que “cancela continuamente a negatividade exterior da criança fazendo-a estabelecer uma maior negatividade interna e portanto uma maior individualidade” (Hegel 1979: 111).

Essa era uma manifestação clara da presença de uma “acção” negativa, que no *Sistema da Vida Ética* surgia como relação entre o particular (a descendência) e o universal, momento anterior à constituição da consciência livre do povo [*Volk*]. Este momento da elevação ao Espírito a partir da “consciência natural” por via da organização do parentesco, enquanto “meio de formação” dos indivíduos, estará ausente da *PhG*²⁵⁴, onde a relação dialéctica dos sexos terá primazia.

No *Sistema da Vida Ética*, Hegel apresenta a fala como meio no qual ocorre a formação (*Bildung*), permitindo a transmissão da consciência dos pais à descendência (cf. Hegel 1979: 114 e ss, 128-9)²⁵⁵. A concepção hegeliana de família presente desde este ponto insiste na necessidade da objectivação do amor, primeiramente por via da aquisição conjunta de propriedade, e, num momento posterior, pela procriação (cf. *Ibid.*, 117 e ss). Tal progressão temporal manifesta um diferir da satisfação imediata -do gozo

²⁵⁴ No entanto, a “dialéctica da servidão” fora antecipada no *Sistema da Vida Ética*. Aí, a concepção de consciência independente remete para o indivíduo que foi primeiramente capaz de se elevar acima da pulsão de vida, arriscando toda a sua propriedade para aceder à posição de autonomia (cf. Hegel 1979: 125 e ss). Já a consciência dependente é aquela que permaneceu arreigada à posse de si mesmo enquanto unidade vivente. Só na *PhG* desenvolverá Hegel uma teoria relativa ao processo de libertação em que esta última se assume como “consciência para si” por via de uma mediação no exterior, numa actividade (trabalho) instigada pelo medo do “mestre absoluto” e conducente a uma transformação de si mesma. Ambas as posições da consciência têm um claro referente numa determinação “arquetípica” dos fundamentos da comunidade. A comunidade só se afirma como independente relativamente a outras por via da constituição como unidade política e guerreira, elevando certos indivíduos a posições de comando, coincidentes nas sociedades primitivas com modos de governo tirânico. A este respeito consultar a recente obra de R. Duchesne (2011), em especial o oitavo capítulo, no qual se enaltece que a libertação da tirania só tem lugar nas civilizações em que se instituíram “sociedades de mestres”, onde o confronto dos interesses e a negociação das normas são práticas constantes, estabelecendo as bases da concepção da individualidade por referência a princípios racionais independentes do costume ou das determinações exteriores. A tese do mesmo autor é a de que o surgimento dessa instância mediadora é exclusiva dos povos indo-europeus, cf. *Ibid.*, 423 e ss.

²⁵⁵ Ultrapassa desse modo aquilo que no instrumento, na qualidade de meio-termo entre sujeito e objecto, se mantinha como formação ainda incipiente, sendo que nesse sentido “a fala é, a ferramenta da razão, filha dos seres inteligentes” que transcende a simples coordenação com o exterior, sendo condição da determinação de si mesmo enquanto ser consciente. Mas só nos níveis mais elevados da linguagem é atingida essa função da subjectividade, sendo que as funções basilares da linguagem são ainda: a expressão proveniente das determinações “inconscientes” do corpo (gesto como “linguagem subjectiva”) ou a coordenação com o próprio corpo enquanto “sinal” (“linguagem exterior/objectiva”). É a “palavra falada” que une o objectivo do sinal corpóreo com a subjectividade do gesto, articulando este último com o primeiro, cf. Hegel 1979: 115.

em que se esvai e ao qual se resume a relação sexual nos povos incultos-, potenciador do reconhecimento ético da dependência mútua dos amantes: de um eu que não se pode compreender como independente e cindido, mas apenas como membro (cf. *Ibid.*, 127-8). A reprodução das crianças, em particular, a sua formação (*Erziehung*) consiste num processo propriamente ético, que parece estar dependente, pelo menos na sua forma ideal, da intervenção de duas leis ou forças éticas.

Assim lançava Hegel as bases de uma concepção, segundo a qual dois princípios são formadores da objectivação do amor, na actividade que se localiza, mais além da propriedade, precisamente na descendência biológica. Esses princípios são, por um lado, a feminilidade apaziguada na entrega piedosa à reprodução, cuidado da casa e dos seus membros, e por outro, a autoridade patriarcal como princípio de disciplina e diferir do gozo imediato, substituído por uma forma específica de reconhecimento de si.

Com efeito, certamente que a unidade do conceito de família respeita à sua diferenciação relativamente ao exterior (à lei formal que não reconhece a singularidade e ‘insubstituibilidade’ do membro), mas concerne primeiramente à sua “arquitectura” e regulação interior, consumada em dois princípios: a autoridade e a piedade, pelas quais o desejo é regulado, escapando à vertigem do possível indicada no *Ensaio sobre o Direito Natural* de 1802. Ainda que nesse trabalho a referência seja breve, era claro que a *Oresteia* era a base de reflexão de Hegel, sendo que a vida ética do Espírito emerge apenas na confrontação com o seu estranho, o inorgânico e destrutivo do costume familiar antigo:

[w]enn die Tragödie darin ist, daß die sittliche Natur ihre unorganische, damit sie sich nicht mit ihr verwickle, als ein Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüberstellt und, durch die Anerkennung desselben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Wesen als der Einheit von beidem versöhnt ist (W2: 496).

Na interpretação de Lukács, o posicionamento anacrónico desta secção no encadeamento de um texto que até então lidara com a problemática de saber se o progresso económico (no qual é fundamental a constituição de uma classe burguesa) conduziria a uma superação das antigas contradições e antagonismos impeditivos da realização do indivíduo, é um claro indicador de que Hegel não pretendia simplesmente uma leitura da tragédia antiga. Aquilo que estará em causa nesta secção é um conflito de índole económica, que não só irrompera na bela harmonia grega como ressurgia também no mundo moderno, caracterizado pela produção de tipo capitalista

(cf. Lukács 1975: 398-419)²⁵⁶. Neste âmbito, a tendência à produção de desigualdades que perspectiva como inerente à vida moderna tem um contrapeso essencial na instituição do Estado:

de modo a eternizar a vida como burguesa, *i.e.*, vida privada, Hegel mistifica-a descrevendo-a como ‘natureza’, o ‘mundo inferior’, ao passo que a expressão do homem como cidadão se torna a ‘luz’ eternamente triunfante sobre o ‘mundo inferior, mas a ele eternamente agrilhado (Lukács *ibid.*, 403).

A respeito desta observação é de assinalar, apesar de uma consistência nas concepções da organização e função familiar no período de Jena, uma alteração importante nos escritos posteriores ao *Ensaio*. Num momento inicial, a família é situada na passagem do inorgânico à vida ética enquanto comunidade natural. No entanto, o desenvolvimento presente na “Filosofia Real” de Jena manifesta o germinar de duas significações do termo “natural”, bem como uma ênfase na comunicação intrafamiliar²⁵⁷. Isto significará um deslocamento da perspectiva aristotélica, onde o governo da casa, gênese do social, seria estabelecido em transposição directa das determinações naturais.

Die unorganische Natur des sittlichen Geistes aber ist nicht das, was wir Natur überhaupt nennen: die Natur als Anderssein des Geistes, d. h. Als ein Bestehendes in der Totalität der Moment; diese ist im Bewußtsein überhaupt in der Sprache, vom Gedächtnisse und vom Werkzeuge als eine aufgehobene gesetzte der Natur, der Geist in seiner Negativität, ist die absolute Totalität des Bewußtsein als der Einzelheit oder die Familie und in ihrer Realität als ein Familiengut besitzend (Hegel 1986: 225).

Não é simplesmente como natural, no sentido de inerte, que termos como “não consciência” ou intuitivo surgem associados à família, mas sim enquanto nível

²⁵⁶ Neste período Hegel desenvolve uma concepção económica que já não está restrita à teoria da sociedade mercantil presente em Stuart, em que se baseara no período final de Frankfurt. O filósofo procede agora da leitura da obra de A. Smith (cf. Lukács 1975: 171-2) onde procura resposta para o abandono de uma referência objectiva cindida do sujeito. É a sua teoria do trabalho que responde a esta ânsia, sendo que: “neither a study of the German economy which was so backward in the context of the development of capitalism, nor a reading of Stuart could really provide the necessary stimulus” (*Ibid.*, 172). A teoria da divisão do trabalho que surge no *Sistema da Vida Ética* é o reflexo de uma visão teórica sobre o modo como a sociedade civil providencia as condições de satisfação de necessidades através das leis de mercado.

²⁵⁷ Abandonando-se a pressuposição de uma estrutura fixa, como oportunamente sublinhou Habermas ao acentuar a dimensão linguística presente na relação familiar cf. *Id.* 1973: 142-169.

irreflexivo de interacção que assume um importante papel formador do ético²⁵⁸. O termo “natural” surge em dois sentidos, referindo, a organização biológica e, correndo em paralelo, a ordem natural dos costumes concebidos em torno do naturalismo ético grego. Muitas perspectivas feministas tendem inadvertidamente a sobrepor estes dois níveis, identificando a mulher com uma natureza. Apesar disso, para Hegel o que está em causa no feminino (papéis e cultos) são mais propriamente instituições culturais de “administração” das forças naturais²⁵⁹.

A este respeito, e em particular na recepção da obra hegeliana em França, constitui um momento decisivo, em virtude da sua maior cientificidade, a tradução de J. Hyppolite, foi capaz de libertar o texto hegeliano de uma interpretação que mantinha a dialéctica do Espírito cativa de uma leitura de vocação antropológica, apoiada na ilustre secção onde é apresentada a luta opondo Senhor e Servo. Além disso, é curioso verificar o contraste significativo nas interpretações quanto à posição da família no sistema hegeliano. Kojève sublinhava o amor do ente na sua inacção (o oposto da vida na esfera legal e política) como inserido na ordem da existência biológica, concluindo, em conformidade, que ela (a família) pertence ao mundo natural, não sendo, portanto, da esfera da actividade propriamente humana caracterizada pela negação do dado, subjacente à (auto)transformação do sujeito. A autodeterminação da vontade que caracteriza o sujeito livre só é possível na esfera da cidadania, capaz de fornecer a representação social dos objectos de desejo, bem como as condições para a sua posse efectiva (cf. Kojève 1947: 186-9). Esta visão do espaço familiar é justificada apenas de modo parcial em função da significação dos termos “natural” e “culto religioso” (a qual é notória desde o *Ensaio sobre o Direito natural*). Ela ressurge na *Filosofia da História* onde a família é tomada como espaço exterior ao início e curso da história.

²⁵⁸ No seu estudo relativo ao modo como em redor do conceito de *bewußtlos* Hegel apresenta uma teoria dos processos “não conscientes”, J. Mills (2002) -redefinindo a ideia de *abgrund* e delineando o modelo da mente presente na Psicanálise- defende que “[f]or Hegel, the sex-relationship is at once both a natural difference of subjectivity and activity and a universal that achieves union through passion and love, which further acquires ethical significance as the family” (Ibid., 69). Ao longo da sua leitura comparativa, Mills retoma o projecto de P. Ricoeur (cf. Id. 1970 esp. 459 e ss), renuncia no entanto a postular uma oposição estrita entre uma teleologia (Hegel) e uma arqueologia (Freud) da mente consciente: “psychoanalysis cannot deny its prehistory. Like Hegel’s attempt to resurrect and retrace the lost shapes spirit had surpassed in its historical progression toward absolute self-consciousness, psychoanalysis is archeology, an archeology of the soul” (Mills 2002: 190).

²⁵⁹ É aqui necessário ter em conta que Hegel, como o atestam as suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, está ciente da variabilidade cultural das ocupações femininas que, em determinadas sociedades, incluem tarefas tradicionalmente associadas ao masculino, cf. Id. 1975b: 189-90.

Der unorganische Geist, die der Freiheit, das ist des Guten und des Bösen und damit der Gesetze bewußtlose Stumpfheit, oder wenn man will, Vortrefflichkeit ist selbst nicht Gegenstand der Geschichte. Die natürliche und zugleich religiöse Sittlichkeit ist die Familienpietät. Das Sittliche besteht in dieser Gesellschaft eben darin, daß die Mitglieder nicht als Individuen von freiem Willen gegeneinander, nicht als Personen sich verhalten; eben darum ist die Familie in sich dieser Entwicklung entnommen, aus welcher die Geschichte erst entsteht (Hegel 1837: 58).

Por sua vez, na sua redefinição da negatividade do sujeito (na sua qualidade de membro de uma relação familiar), J. Hyppolite é mais escrupuloso, atendendo à sua função ética, afirma que: “o papel da família, da lei divina, é resgatar a morte da natureza e torna-la essencialmente ‘uma acção do espírito’”, por isso, esta “é uma associação religiosa e não natural” (Hyppolite 1974: 341-2, 343)²⁶⁰. A função da família é justamente, a de ultrapassar a “imediatidade” dos instintos e das forças que ameaçam o ser dos seus membros, como o comprova a tensão entre as leis humana e divina. São aquelas forças éticas que, mesmo na sociedade moderna, continuam presentes na família inaugurada com o matrimónio, mas estando aí reduzidas aos seus (novos) princípios “funcionais”. Forças que, ao contrário do que sustenta a visão kantiana, não respeitam apenas ao domínio contratual, mas marcam o seu transcender²⁶¹.

É certo, e será precisamente aí que irão incidir as críticas feministas, que a mulher (seja na qualidade de esposa ou irmã) mantém uma posição segregada e passiva, incapaz

²⁶⁰ É assinalável a profunda afinidade com as teses ventiladas a partir de Fustel de Coulanges, autor que, revendo os componentes da família antiga, anteriores à instituição de um baptismo e nome individual, foi levado a concluir que “tout cela porte forcément notre pensée vers une époque primitive où la famille était indépendante de tout pouvoir supérieur, et où la cité n'existait pas encore” (Id. 1897: 124).

²⁶¹ Crítica que surge nas duas versões da “Filosofia Real”: “[d]ies in sich beschlossene Ganze ist nicht Verbindung durch einen Kontrakt, über ihr Eigentum kontrahieren sie wohl beide; aber nicht über ihren Leib – barbarische Vorstellung Kants, sich die Geschlechtsteile zum Gebrauch überlassen, und so auch den ganzen Körper gleichsam als Zugabe; - durch Soldaten könnten sie so zusammengezwungen werden“ (1986: 219), cf. Hegel 1987: 213. Lukács referiu como esta perspectiva crítica está implicada também na leitura de *Antígona* na *PhG* (cf. Id. 1975: 411). Como mostrou F. Kuster no quarto capítulo do seu estudo sobre a génese da família burguesa em Rousseau - “Die Familie als intime Gemeinschaft”-, o autor de *Emile* antecipa a conceptualização da “família nuclear” liberta das exigências económicas e baseada numa contratualização não impeditiva do surgimento de relações afectivas diferenciadas de acordo com o género. Ao mesmo tempo, a cisão entre o trabalho produtivo do homem no exterior da família e o trabalho “não produtivo” da mulher, preserva alguns dos princípios da antiga unidade autárquica de produção económica.

de alcançar a esfera de personalidade legal ou do reconhecimento político²⁶². Defende Hegel, que ainda que detenha direito de personalidade livre, a sua nobre missão é a de velar pela família, primeiro enquanto irmã e depois como esposa. Em ambas as concretizações individuais, a mulher mobiliza de modo benigno, *i.e.* virtuoso, a sua maior predisposição para a particularidade e arbitrariedade próprias de uma existência governada pelo sentimento. É sobre ela que recaem as consequências mais decisivas da indispensável normatização da “domesticidade” como espaço da sexualidade “ordenada”, concordante com os princípios da comunidade. Assim, a antecipação do tabu do incesto aduzida na *Fenomenologia* a respeito do “desejo puro” de Antígona (a qual suscitou imensas críticas²⁶³), ganhará centralidade a partir da contenção ou interrupção do instinto estendida à relação conjugal, cuja arquitectónica culmina nas *GPR*²⁶⁴.

No entanto, a apresentação nas *GPR*, na medida em que Hegel tem em vista a posição da família na sociedade moderna, causa maior estranheza pois mantém a posição encerrada e passiva da mulher. Todavia, neste ponto deve ter-se em conta que a sua escrita não concerne simplesmente ao normativo na sua vertente orientadora da evolução social e política. Foi esta orientação que, recorrendo a uma expressão presente na *Estética*, G. Rose apelidou “*der strenge Stil*”. Hegel não procura apresentar o ideal cindido das estruturas objectivas, mas sim a concretização efectiva do Espírito, a ideia em acto (cf. Rose 1995: 51). O mundo romano seria identificável com esse momento histórico em que as determinações positivadas da lei e dos direitos de propriedade permaneciam num formalismo abstracto.

²⁶² A posição de Hegel a este respeito suscitou recentemente um grande número de análises de índole feminista quanto à possibilidade de encontrar pontos positivos na sua apreciação da condição da mulher. Entre as aproximações opostas, encontramos aquela que parece mais aceitável (além da sua misoginia inveterada), de acordo com a qual é possível encontrar em Hegel as bases de uma valorização da posição da mulher. Um bom exemplo pode ser encontrado na reabilitação feminista de Hegel em H. M. Ravven (1988).

²⁶³ Que remontam a Goethe (cf. Steiner 1986: 49-51) e estarão presentes no *Seminário VII* no qual Lacan tematiza o impossível do desejo feminino (cf. Id. 1986: 285 e ss., especialmente 297); mas também na distinção de L. Irigaray entre o “sangue branco” e o “negro”, o primeiro virginal e apaziguado, o segundo contaminado pelo desejo incestuoso cf. Id. 1985: 106 e ss.

²⁶⁴ Esta ideia estava presente na segunda “*Realphilosophie*”. “*Daß nicht zu nahe Verwandte sich heiraten ist das positive Gesetz über die Ehe; - dem Begriff der Liebe entgegengesetzt. [Os parceiros] Selbständige, natürlich Freie, nicht im unmittelbaren Anerkanntsein Gesetzte sollen sich finden; Verwandte sind dasselbe Blut, dasselbe Anerkanntsein. - Auch in diesem Grad der Verwandtschaften fängt schon die Unbestimmtheit an, noch mehr aber in Ansehung der übrigen Seiten*“ (Hegel 1987: 219).

Hegel está ciente da existência de formas alternativas de estrutura familiar além da antiga e moderna burguesa²⁶⁵, mas postula que a valência essencial do conceito de família remete para a formação da identidade legal. Com a pequena família nuclear urbana, Hegel apresenta um corte com as práticas bárbaras dos povos antigos (contrárias à realização subjectiva do burguês) incluindo, entre tais práticas, aquelas resultantes de determinações decorrentes da comunidade familiar: a transmissão “automática” da posição social (herança de património, ofícios e prestígio) a par com a sorte (destino ou fado). A família deixa de ser sem mais, a génese da sociedade:

no mundo moderno em que os indivíduos são pessoas livres, Hegel pensa que este princípio deve ser cuidadosamente circunscrito. Na sociedade moderna, por exemplo, a família pode significar exclusivamente família nuclear; uma família extensa ou clã (*Stamm*) não tem estatuto uma vez que iria comprometer a personalidade livre dos membros adultos do clã (Wood 1990: 26).

Tanto nas sociedades arcaicas como naquelas em que subsiste o pendor de princípios de organização segmentária (caso da Grega ou Romana), a honra e a culpa estão dependentes em grande medida da estirpe (ascendência) de pertença, sendo que a verdadeira dimensão trágica do mundo antigo equivale a uma secundariedade da dimensão voluntária²⁶⁶. Deve assinalar-se então uma incompatibilidade entre a noção de responsabilidade implicada na acção trágica, dependente de um sistema de deveres prévios, e aquela que decorre do modelo individualização moderno, no qual a importância da família se vê “reduzida” à formação da subjectividade. Na família antiga não só o sexo e a idade relativa dos membros -posições intra-familiar-, como também a posição familiar na comunidade, são parte da dimensão “inconsciente”, na medida em que ambas essas determinações se impõem aos distintos modos de reflexividade que

²⁶⁵ Na sua abordagem às culturas africanas, presente nas suas *Lições sobre a Filosofia da História Mundial*, Hegel explora algumas variantes das estruturas de parentesco de um ponto de vista marcadamente etnocêntrico, ao conotar formas alternativas à “divisão sexual” do trabalho que caracteriza a sociedade moderna, com um baixo índice de desenvolvimento civilizacional cf. Id. 1975: 184-190.

²⁶⁶ Como dirá W. Benjamin a partir de Hegel, só “na poesia trágica [moderna] a antiga maldição, que foi passada de geração em geração, se torna interior, propriedade autodescoberta do personagem trágico” (Id 1998: 131-2). É porque, na tragédia antiga, a acção individual está sob o predomínio do *genus* que emergem as dificuldades de considera-la à luz do modelo filosófico da *phronesis* como o ensaiou Nussbaum. De acordo com a filósofa norte-americana em particular na *Antígona*, aquele esquema da sabedoria prática aristotélica permitiria aos personagens evitar o conflito de valores em que acabam por cair (cf. Id. 2001: 51 e ss). No entanto, esta leitura da tragédia à luz de preocupações contemporâneas não reconhece suficientemente as implicações decorrentes do seu horizonte mítico, cf. e.g. Shepherdson 2009: 59-60.

caracterizam a “consciência de si” e a sua participação nas instituições (dos níveis superiores à família (cf. Ciavatta 2009). Mas no mundo moderno Hegel insistirá de modo incansável num modelo familiar, onde os elementos que caracterizam a sua diferenciação não preservam relevância no mundo civil²⁶⁷.

4.2. A inscrição do elemento trágico na eticidade grega.

A posição central que a tragédia assume no “calvário da consciência” manifesta a resistência de Hegel a uma concepção do Espírito como desenvolvimento unívoco, previamente garantido, num percurso unificado sobre o qual sobrevém o momento especulativo²⁶⁸. Em virtude de respeitar a antagonismos constitutivos da realidade social, resistentes a modelos de interpretação dialéctica, esse momento anterior, cerne do trágico, permanece inacessível (na sua complexidade integral) à especulação filosófica²⁶⁹. Por outro lado, o elemento trágico, porque decorrente de uma construção reflexiva da realidade sociocultural, não emerge no momento primeiro dos conceitos mas “representa sempre um estado avançado no desenvolvimento da consciência de qualquer ideia” (Schmidt 2001: 92) que incide sobre fundamentos inconciliáveis da ordem social. Daí que o desafio que aqui se apresenta ao Espírito, sustentar o acesso aos limites constitutivos da vida do conceito, não esteja circunscrito a um dos seus momentos históricos, sendo estendido, de um modo mais radical, à relação com a morte, à substância tomada como indiferente ou condição abstracta.

²⁶⁷ O único indício ou sobrevivência dessa ordem antiga é visível na atribuição de um papel à hereditariedade (*Naturprinzip der Familie*) na unidade racional do Estado, que levou Hegel a preservar ainda a instituição do morgadio como excepção aos princípios modernos de identidade, cf. W. 7 § 307: 476.

²⁶⁸ Aqui reside o valor das abordagens anteriores à *Estética*, obra em que Hegel parece aceder à tragédia enquanto objecto tomado por si mesmo e não inscrito no desenvolvimento do Espírito, em particular como momento da sua crise de diferenciação, mas como componente inerente à especulação do absoluto.

²⁶⁹ Num trabalho que dedicaram à relação entre a Filosofia e a tragédia, M. de Beistegui e S. Sparks partiam da analogia entre a figuração trágica e o desafio abordado por Kant de aceder à *Einbildungskraft* requerida para o contemplar o sublime. Em Hegel é notória a influência desse modo de aceder à compreensão adequada da força constitutiva, uma tarefa dependente da própria instância judicativa, do observador das suas manifestações. No entanto, para Hegel a tragédia ocupa a base negativa do especulativo. Para aceder à dimensão filosófica é necessário ir além da sua forma ainda representacional (cf. Beistegui 2000: 18 e ss).

É possível pensar que a tragédia, na sua acepção mais genérica, eleva à representação um conflito inerente a um momento específico da diferenciação social. No mundo grego, berço das criações trágicas, o momento traumático que o dramaturgo expõe incide nas relações entre forças e princípios antagonistas aos quais as personagens dão expressão plena.

Apesar do carácter ainda embrionário da Antropologia e da história comparativa contemporâneas de Hegel, é por via da sua leitura da tragédia ática, em especial das *Euménides*, que o filósofo pode entrever como recentes os princípios da família patriarcal. Na peça de Ésquilo é a partir de uma violação do laço uterino que emana a sede de vingança e traição que desequilibra a harmonia ética entre o princípio genésico da família e o político-guerreiro que rege a comunidade política²⁷⁰. A prevalência da mulher na interioridade do lar, espaço sagrado de cultos dos antepassados, é o indício de que partirá décadas mais tarde a célebre interpretação de Bachofen sobre o matriarcado como estádio da evolução civilizacional²⁷¹. O helvético estava convicto de uma transição entre a sociedade homérica, onde as linhagens matrilinear e patrilinear estavam ainda em harmonia, para uma tensão trágica, decorrente do desenvolvimento da *polis*, que segregava e limitava os poderes outorgados ao feminino (cf. Bachofen: 1861; e.g. Patterson 1998: 10 e ss).

Ainda assim, ao recorrer às obras de Ésquilo e Sófocles enquanto espaço de desequilíbrios na harmonia ética, Hegel toma-as não tanto como encenação da origem da civilização, mas antes como espaço de transição entre o domínio despótico (oriental) e o mundo celta e germânico onde se garantem maiores níveis de autonomia individual, os quais acompanham a emergência de uma ordenação de parentesco conforme aos princípios de personalidade modernos²⁷².

²⁷⁰ Apoiando-se nas obras de Hegel e Lacan a sua leitura da repressão da lei feminina como pré-condição nunca inteiramente consumada da cultura, J. L. Schroeder explorou o modo como na peça final da *Oresteia*, os crimes de Agamémnon e Orestes são equivalentes a atentados às leis “não escritas” que atribuem à mãe e à esposa o domínio sobre o lar, cf. Id. 2004: 281-90.

²⁷¹ Lukács sublinhou uma admirável antecipação das teses da Antropologia e Etnografia posteriores, cf. Id. 1975: 411-2. No entanto Hobbes havia já enunciado o modo como a instituição do “*paternal dominion*” que resulta de um contrato que permite reconhecer a geração -em concordância com Aristóteles distinto do domínio despótico (resultante da conquista)- põe termo ao domínio inscrito na própria natureza, o materno, cf. Hobbes 1985: 252-5.

²⁷² É oportuno notar seguindo N. Bobbio como “na história do pensamento europeu poucas ideias há tão tenazmente fixadas e monotonamente repetidas como esta, que é perpetuada por Montesquieu e sobrevive até Hegel, que postula que no mundo oriental ‘somente um é livre’, ao passo que, na sociedade europeia dos seus dias, que se inicia com as monarquias germânicas, ‘todos são livres’” (Id. 1997: 149). Sobre as

A improbabilidade de estas criações fornecerem um retrato preciso da vida e práticas quotidianas da antiga sociedade grega, não significa um empobrecimento. É esta mesma “imprecisão” no acesso à realidade social a permitir ao tragediógrafo dar expressão, na forma de voz e corpo aos conflitos subjacentes à ordem social. Estes antagonismos seriam inacessíveis na sua plenitude a uma descrição da realidade social, sendo perceptíveis apenas por via da representação. Ao contrário do que acontece nas criações literárias modernas, a tragédia tem o seu berço numa ordenação mítica, sendo que a sua acção é interpretável como um rito na acepção de Eliade. Ela repete um evento fundador ou constitutivo de ordem divina²⁷³. O recurso de Hegel ao modelo mítico como fundamento de uma Filosofia da “eticidade” manterá a dependência relativamente a duas leis que têm na família a sua expressão mais plena.

Inserido no “itinerário” da *Fenomenologia* o momento explicitamente trágico surge após a consciência perceber que a ideia tem uma realidade autónoma relativamente aos processos naturais, o que em termos ontológicos e gnosiológicos reitera a posição de Hegel como posterior à revolução kantiana. Não obstante, em Hegel, a concretização desta autonomia, além da observação teórica da razão, e da sua inserção na evolução social, terá o primeiro momento justamente na família²⁷⁴. É nesta que tem lugar o conflito mais marcante da emergência e cisão da sociedade humana relativamente ao mundo natural.

A família humana é o ponto mais elevado do desenvolvimento e determinações orgânicas do mundo natural mas, uma vez que é regulada normativamente, nunca lhe é redutível. É necessário ter em conta que essa “maturação” interna não assume relevância exclusiva enquanto diferenciação baseada no sangue. Já nos escritos anteriores à *Fenomenologia*, alguns dos aspectos que diferenciam o povo enquanto

interpretações que no século XIX assumiam as instituições do mundo clássico grego como primeiro momento de uma metamorfose entre o despotismo do mundo antigo e as instituições legais da Europa moderna cf. e.g. K. Vlassopoulos 2007: 13-67. Este recurso a um espaço de transição está também patente como forma de consolidar e glorificar os costumes europeus, também nos casos em que eles não são coincidentes com o horizonte helénico. É esse o caso da homoerotismo clássico do qual se enaltece o valor moral e cívico, cf. o livro de E. Clarke 2000: 126-46.

²⁷³ Esta distinção entre a *Tragedie*, baseada no horizonte mítico (e dos símbolos religiosos ordenadores das relações sociais), e a *Trauerspiel* moderna, apoiada na imanência do processo histórico, foi ensaiada por W. Benjamin, cf. Id. 1998: 57 e ss.

²⁷⁴ Assim diz T. Luther (2009) a respeito da modernidade da concepção de família presente nas *GPR*: “[a]lthough Hegel recognizes that the family historically preceded the institution of property and the awareness of subjective freedom, the family represents a higher stage of development and a more concrete embodiment of freedom than either abstract right or morality” (Ibid., 158).

totalidade contraposta ao exterior, à natureza e comunidades extramuros, dependem da função da família como “reserva” que além de fornecer cidadãos, dado o seu papel na “formação” física e psíquica da pessoa²⁷⁵, concentra e representa a potencialidade última de um povo²⁷⁶: “das *Element* der Wirklichkeit des Volks dem Volke selbst” (W3: 330).

Antes de constituída essa totalidade das diferenças que é a comunidade política, temos o momento da cisão entre as unidades familiares que nas *Filosofias Reais* Hegel pensou a partir de uma teoria da propriedade e dos diferentes modos de instituição da troca como elo fundamental que vem a conferir à família a sua dimensão universal, superadora da tendência para a exclusividade e segregação face ao exterior (cf. Hegel 1986: 217-26; 1987: 221-4). É este mediador do interesse privado que está ausente do mundo antigo, abrindo a um embate entre leis inconciliáveis.

O conflito trágico emerge na *Fenomenologia* -o mesmo ocorria também no *Ensaio*- no momento em que as duas leis ou forças [*sittlichen Mächte*] da substancialidade ética grega deixam de ser reforçar mutuamente. Esse horizonte de complementaridade tem no discurso fúnebre declamado por Péricles, um momento único de expressividade onde é possível ler a especificidade inerente à transgressão das leis cívicas e das leis divinas:

²⁷⁵ Neste âmbito revestia-se já de importância para Hegel a determinação do amor e das relações envolvidas na família a partir de leis de aliança que regem “a procriação natural, a vida partilhada, o cuidado, a aquisição e a formação de crianças” (Hegel 1987: 218-9) como seus momentos. “Das Gesetz [als] das Bestehen seines unmittelbaren Daseins. (...) Er ist unmittelbar als natürliches Ganze in ihm, er ist als Familie; er gilt als dies natürliche Ganze nicht als Person, dies hat erst zu werden (...)” (Hegel 1986: 218).

²⁷⁶ Em virtude das dificuldades dessa concepção que enraizaria a identidade de um povo a partir dos seus “invólucros naturais”, Hegel necessitou na segunda “Filosofia Real” de recorrer a uma representação da multiplicidade. Este recurso conduzirá à consideração da família, tomada a partir da sua produção (a pessoa), como o elemento natural cujo representante máximo é o Príncipe: “die Vielheit der Individuen, Volksmenge, gegenüber deren Einen Individuum, dem Monarchen – jene sind die Vielheit, Bewegung, Flüssigkeit; - dieses ist das Unmittelbare, Natürliche – dies allein ist die Natürliche, d. h. hierher hat sich die Natur geflüchtet; - es ist der letzte Rest derselben, als positive – die Familie des Fürsten ist die einzige positive – die anderen sind zu verlassende ...” (Id. 1987: 241).

Nós, Atenienses, obedecemos àqueles que estão presentemente no poder, e obedecemos às leis, especialmente àquelas que são estabelecidas para o benefício das vítimas de injustiça e aquelas leis não escritas cuja transgressão acarreta indiscutível vergonha (*Thuc.* II.37.3)²⁷⁷.

Ao passo que a reverência à lei pública é transitória e está reservada a assuntos cívicos, sendo a expiação pelo seu incumprimento determinável, as violações à lei divina, baseada no costume imutável, não escrito, assumem tal gravidade que concernem primeiramente à relação do indivíduo consigo mesmo. Na *Antígona* o domínio da reflexividade é visível no constante recurso de Sófocles ao prefixo *autos*, indicando o comprometimento, na acção do indivíduo, da totalidade da sua existência, bem como a ligação ao sangue e à genealogia de uma família. A vergonha (*Aidos*) remete para uma dobra interior de determinações e prescrições, parcialmente coincidentes com as leis escritas. Neste último caso estamos perante um reforço das normas, suscitado por um referente exterior à lei positiva, que tem concretização na pertença do indivíduo à família, cuja solidariedade nem sempre coincide com os requisitos impostos pela lei talhada pelos homens²⁷⁸. No mundo grego, *Aidos* está associado, tal como ocorrerá nas culturas mediterrânicas, com a honra familiar, não só na vertente do bom-nome sempre relacionado com a posse da mulher e a subordinação dos descendentes, elementos centrais da reputação pessoal (cf. Harris 2006: 297-331), mas igualmente no opróbrio que decorre de ficar aquém das exigências inerentes à pertença a uma comunidade de sangue (Ibid., 402-3). *Antígona* figura entre o número de personagens da tragédia antiga onde o reconhecimento da individualidade é premente: “preferindo uma breve vida honrosa a uma longa vida de comportamento seguro mas culpado” (Duchesne 2011: 453).

Poderíamos afirmar, à luz das próprias indicações de Hegel, que a desordem no mundo ético se inicia assim que a “relação sexual” deixa de ser um mediador adequado

²⁷⁷ E. Harris (2006: 41-61) observou, precisamente a propósito de *Antígona*, como a oração fúnebre convoca esta dupla referência, contrastante no discurso de Péricles com a total subordinação à autoridade do Tirano.

²⁷⁸ Cf. a este respeito o clássico esquema da contraposição entre culturas de vergonha e culpa presente em E. Dodds (1970: 37-70). Alguns autores puseram em causa a existência desta acepção de vergonha entre os gregos. B. Williams recorre à tragédia sofocleana *Ajax*, e ao infortúnio do personagem homónimo, sustentando a ideia de que por maior que seja a “necessidade” provinda da tradição religiosa ou das expectativas sociais, a mediação da origem heterónoma do sentimento de vergonha tem lugar no próprio indivíduo que “delibera” quanto ao suportável ou àquilo que o força a “esconder o rosto” perante os seus, cf. Id. 1993: 75 e ss.

entre as suas leis²⁷⁹, ou pelo menos quando a institucionalização desta, por via do casamento deixa de ser a adequada. Não obstante, ainda que seja passível de uma reflexão nesse sentido, a leitura hegeliana tem um outro alcance na medida em que se debate antes de mais com o problema da constituição de uma comunidade política baseada em leis positivas capazes de superar a particularidade da família. Neste âmbito um dos pares opositivos que torna inteligível a cisão ética da sociedade é justamente aquele que distingue entre o homem como representante da lei da cidade (e sua universalidade) e a mulher representante da particularidade do elemento familiar.

Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die tätige Mitte des Ganzen und das Element aus, das, in diese Extreme des göttlichen und menschlichen Gesetzes entzweit, ebenso ihre unmittelbare Vereinigung ist, welche jene beiden ersten Schlüsse zu demselben Schlüsse macht und die entgegengesetzte Bewegung (W3: 341).

Envolvido na concepção de tragédia está um sacrifício da singularidade não integrável na diferenciação do Espírito. Uma leitura atenta à importância da tragédia na obra hegeliana, a qual se mantém coerente relativamente à família, até às *Grundlinien*²⁸⁰, não pode ignorar a tensão entre aqueles dois princípios - ou mais exactamente - forças éticas, concretizada na “subjectividade concreta” (como a considera a respeito do herói trágico nas *Lições de Estética*²⁸¹): uma decorrente de uma

²⁷⁹ É certo que encontramos na *PhG* referências que indicam o casamento como a concretização harmoniosa dos princípios da soberania e da força reprodutiva, mas a imposição da teoria do “*rapport sexuel*” presente no *Seminário VII* de Lacan, arrisca desvirtuar os intentos de Hegel. Esse tipo de leitura está presente por exemplo em V. Wohl (2009: 119-20) e J. Penney (2006: 140 e ss).

²⁸⁰ É ainda assim necessário observar que “Hegel’s understanding of the idea of the tragic is undergoing a constant test and is being constantly challenged to meet ever new and more subtle needs of spirit” (Schmidt 2001: 91). A concepção do trágico não é estática mas obedece a diferentes necessidades de explicar a formação do Espírito. Nesse sentido, apesar de surgir primeiro no “Ensaio sobre o Direito Natural” a referência à tragédia aí desenvolvida é tributária de trabalhos anteriores, nomeadamente: *O espírito do Cristianismo e o seu Destino*, cf. Schmidt 2001: 296 n.3.

²⁸¹ Aí defende que “...nas representações da arte, só sentimos um interesse profundo pela subjectividade concreta, sendo que não queremos ver as abstracções por si mesmas, mas tão-somente enquanto momentos e aspectos dos caracteres humanos e da sua particularidade e totalidade. [...] No mesmo sentido fala-se frequentemente das *Euménides*. Em primeiro lugar, representamos as virgens vingativas como fúrias que perseguem o malfeitor desde fora. Mas esta perseguição é igualmente da fúria interna que recai no peito do delinquente” (Hegel 1975: 225, 227).

organização baseada no sangue e nos costumes “não escritos”, conotada com o feminino, a outra da ordem legal da consciência, própria do masculino²⁸².

A particularidade da linhagem familiar terá como representante a mulher²⁸³, sendo nessa exacta medida, e não devido a princípios misóginos, que Hegel a conota com a “eterna ironia da comunidade”²⁸⁴, efectivamente contraposta aos princípios da comunidade ético-política assente na universalidade da lei²⁸⁵.

Num artigo recente E. P. Miller (2009) procurou explicar o crescente “centramento” de Hegel na *Antígona* como forma de exemplificar o conflito ético ameaçador da comunidade. Partindo do *Ensaio*, a autora nota que a diferença sexual e a

lei natural são equíprimordiais tanto na obra de Ésquilo como no relato de Hegel, [sendo que] não é um equívoco ler a emergência da lei no final das *Euménides* como uma simples justificação, legitimação ou celebração de uma diferença articulada já existente (Ibid., 150).

Porque teria então abandonado essa como a obra exemplificativa? Segundo Miller, essa opção decorre da resistência de Hegel a uma fundamentação empírica da lei

²⁸² Hegel parece perfeitamente inteirado de que a representação trágica constitui uma depauperação dos rituais centrais das tribos antigas, em que o culto familiar se sobreporia aos princípios de cidadania. A tragédia (de Ésquilo e Sófocles) surge em grande medida como retrato da transição entre dois modelos sociais que se confrontam e coexistem interpenetrando-se. A forma social anterior é a de uma sociedade assente na família/tribo em que a ordem prevalecente é religiosa. A estrutura distributiva da propriedade era matrilinear. A transição de um sistema de parentesco matrilinear (baseado no poder reprodutivo) a um onde os conflitos com o exterior (e com as facções interiores) são constantes, será um dos temas que a tragédia representa como um movimento inexorável.

²⁸³ Esta ideia estará presente também nas *Lições sobre a Filosofia do Espírito*. “A mulher governa a família, a sua mais alta vocação é ser a mãe da família; enquanto o homem tem ainda outras vocações objectivas” (Hegel 2007 §397: 102).

²⁸⁴ “Diese – die ewige Ironie des Gemeinwesens – verändert durch die Intrige den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Tätigkeit in ein Werk dieses bestimmten Individuums und verkehrt das allgemeine Eigentum des Staats zu einem Besitz und Putz der Familie” (W7: 350).

²⁸⁵ Esta ideia ressurgirá nas *Lições da Filosofia do Espírito* mas desta feita acentuando não só o carácter imediato das relações de sangue, mas a partir de uma cisão (acentuada pela incompatibilidade das exigências provindas da cidadania) face ao predomínio do desejo ainda indeterminado. Assim, além de referir o feminino sustentando que “[a]s mulheres estão ocupadas mais como o pessoal e o particular; elas gostam de fazer intrigas no Estado”, Hegel aponta para a indeterminação dos desejos e personalidade da criança “[t]ambém a juventude tem um universal, mas apenas um universal do coração. No entusiasmo eles [a mulher e o jovem] querem realizar o universal directamente, em vez de [aplicar] uma medida universal” (Id. 2007 § 397: 101).

natural²⁸⁶. Nesse sentido é uma nova compreensão da lei natural que conduzirá o filósofo a valorizar o papel devoto da irmã.

A secundarização das *Euménides* e em geral da sequência trágica da *Oresteia* em favor da obra de Sófocles, permitirá a Hegel mostrar que o impasse que irrompe na bela harmonia da sociedade grega não é passível de um apaziguamento, sobretudo se esse for tão eficaz como aquele que na obra de Ésquilo reconcilia as leis -da casa e da cidade- sob o poder de Atena. Hegel apontava para uma coincidência entre o particular e o universal em que estes não se tomavam unicamente por contendores, mas se uniam contra uma ameaça que irrompe do exterior, o “abstrakte des Seins”. O modo como as demandas de justiça, bem como os tributos de tipo divino e comunitário, se reforçam mutuamente, dá a ler uma unidade (inicialmente) imaculada do ético: “[d]as sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem *Bestehen* eine unbefleckte durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt” (W3: 341).

Isto significa que, em consonância com a leitura das tragédias maiores de Sófocles, levada a cabo por Hölderlin, Hegel adopta um modelo filosófico no qual a tragédia procede de uma ameaça à ordem, de um conflito entre leis que se tornaram beligerantes. O ritmo da acção tende, segundo este modelo, para o restabelecimento de um equilíbrio inicial.

Aquilo que inequivocamente irá subsistir da leitura da tragédia em 1802 é a oposição entre inconsciente e consciente, justiça “não escrita” e lei positivada, que se articulam numa oposição entre duas potências: a “lei da família” ou da particularidade e a “lei do Estado” ou da universalidade (cf. W3: 328). A instituição desta última não seria possível sem aquele suporte nos processos orgânicos, ocorrendo na família a elevação acima da satisfação dos sexos na particularidade e imediatidade do gozo. Aquilo que estará no fundamento da virtude de cada um é o modo como este gozo é “reescrito” na universalidade²⁸⁷. Mas esta reinscrição tem subjacente uma radical

²⁸⁶ Adicionalmente a este motivo maior, Miller defende que as duas posições antagonistas do capítulo VI da *Fenomenologia* representam uma oposição, entre o empirismo do poder do mais forte (Creonte) e o formalismo da razão (Antígona), que deve ser superada. Abstenho-me aqui de desenvolver uma crítica a estes pressupostos.

²⁸⁷ “Der Einzelne, die Lust *des Genusses seiner Einzelheit* suchend, findet sie in der Familie, und die Notwendigkeit, worin die Lust vergeht, ist sein eigenes Selbstbewußtsein als Bürgers seines Volks; – oder es ist dieses, das *Gesetz des Herzens* als das Gesetz aller Herzen, das Bewußtsein des Selbsts als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wissen; es ist die *Tugend*, welche der Früchte ihrer Aufopferung genießt; sie bringt zustande, worauf sie geht, nämlich das Wesen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genuß ist dies allgemeine Leben” (W3: 339).

distinção entre o gozo que caracteriza a união de tipo familiar e aquele que preside à relação cívica, fundada no vínculo entre a consciência e a substância ética universal²⁸⁸.

O Estado preserva para Hegel uma especial componente divina que garante a regulação da particularidade, abarcando em si elementos do direito privado e da religião familiar. Desse modo, é pressuposto que o Estado deve sacrificar a sua soberania absoluta admitindo, mesmo que de forma vigilante, a negatividade inorgânica da natureza. Porém, a própria acção do soberano irá afirmar-se de modo unilateral, sendo o movimento trágico desencadeado pela frustração da (dupla) tentativa de Antígona, a irmã devota, prestar as exéquias de Polínicos²⁸⁹.

Porque deve preencher funções que não estão a ela cingidas, as quais constituem a sua concretização contingente -a produção económica e a formação da cidadãos e guerreiros-²⁹⁰, a verdadeira e última missão da família nas sociedades antigas é considerada por Hegel a de cuidar dos mortos (cf. W3: 338). A interdição dessa incumbência feminina irá instigar o luto melancólico que, à luz do regime da *polis*, está baseado no exacerbar do sentimento de perda. Este, porque incalculável, indicia uma irracionalidade estranha à positividade do Estado²⁹¹. Não é aqui secundário o facto de aquele culto não estar condicionado pela acção consciente do defunto, mas pela sua simples pertença ao grupo de parentesco. Está assim em causa a execução de um ritual

²⁸⁸ Na *PhG*, Hegel recupera a cisão presente no *Ensaio* entre a lei subterrânea [*bloß unterirdische*] associada à inconsciência e ao corpóreo, e a luminosidade da lei da *polis* que caracteriza a autoconsciência, sustentando que só inserida nas instituições legais da sociedade pode lograr o gozo da substância universal (cf. W2: 401-503).

²⁸⁹ M. Nussbaum deu conta de uma “recente tendência”, que julga injustificada, para, ao arripio da interpretação de Hegel, atribuir a Antígona um valor moral superior ao de Creonte (cf. Nussbaum 2001: 63 e ss). Ela seria a irmã devota, vítima da soberania cega de Creonte. Mas de acordo com a autora, a *hubris* de ambos os personagens radica no seu carácter apático, resultado de uma adesão a sistemas de deveres inconciliáveis: “Creon sees loved persons as functions of the civic good, replaceable producers of citizens. For Antigone, they are either dead, fellow servants of the dead, or objects of complete indifference” (Ibid., 65).

²⁹⁰ “Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichtum geht teils nur auf das Bedürfnis und gehört der Begierde an; teils wird sie in ihrer höheren Bestimmung etwas nur Mittelbares. Diese Bestimmung fällt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemeinwesen; sie ist vielmehr negativ gegen die Familie und besteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszusetzen, seine Natürlichkeit und Einzelheit zu unterjochen und ihn zur *Tugend*, zum Leben in und fürs Allgemeine zu ziehen” (W3: 331).

²⁹¹ O qual por sua vez “cannot replace or supplant divine law, which attempts to make sense of an otherwise irrational natural fact, death” (Luther 2009: 126).

de protecção do “puro ser” [*das reine Sein*] do indivíduo, o qual é passível de negar todos os seus atributos sociais²⁹².

Esta relação inconciliável entre lei divina e humana estava ausente de Atenas devido ao facto de o apaziguamento das Fúrias sob a Égide de Atena ser o fundamento de uma pacificação possível na reunificação da concepção da Justiça (cf. Hegel W2: 495-6). No final do *Ensaio Sobre o Direito Natural* este esquema é proposto como via reconciliadora²⁹³.

Além de resistir a esta forma de pacificação das tensões trágicas, desde a sua abertura se desdobra na *Antígona* uma dinâmica temporal, que revelará como problemático o fundamento da unidade da substância ética na diferença sexual: “[d]er Unterschied der Geschlechter und ihres sittlichen Inhalts bleibt (...) in der Einheit der Substanz, und seine Bewegung ist eben das bleibende Werden derselben“ (W3: 338)²⁹⁴.

Aquelas potências inscritas na própria natureza, conferem ao indivíduo: “*ihr individuelles Dasein und Verwirklichung*”²⁹⁵. Já ao longo das *Euménides* subsiste uma indecisão quanto à adesão dos personagens a cada uma das forças éticas, a qual só é esclarecida no encerramento da peça.²⁹⁶ No entanto, também aí se apresentava a cisão entre os princípios da continuidade da casa e da lei da comunidade, note-se que é precisamente no regresso de Agamenon, o herói que a comunidade celebra, que ocorre a sua retaliação pelo sacrifício do vínculo uterino que unia mãe e filha.

Não é uma simples versão da diferença sexual que está em causa em *Antígona*. A oposição que Sófocles desenvolve não é entre o cidadão comum e a esposa, mas entre a figura máxima do poder soberano e político, o rei, e a rapariga solteira, idealmente

²⁹² “Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als solcher gelangt, ist das *reine Sein, der Tod*; es ist das unmittelbare natürliche Gewordensein, nicht das *Tun* eines *Bewußtseins*” (W3: 332).

²⁹³ “Incorporating the Furies within the City as benevolent divine powers—the *Eumenides*—Athena, and that is to say wisdom or the people as divine power, reconciles the people with itself whilst also laying down a mode of political organization” (Beistegui 2000: 17).

²⁹⁴ Hegel prossegue esclarecendo o tipo de complementariedade em causa: “[d]er Mann wird vom Familiengeiste in das Gemeinwesen hinausgeschickt, und findet in diesem sein selbstbewußtes Wesen; wie die Familie hiedurch in ihm ihre allgemeine Substanz und Bestehen hat, so umgekehrt das Gemeinwesen an der Familie das formale Element seiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Gesetze seine Kraft und Bewährung” (Ibid., 338-9).

²⁹⁵ Hegel marca a saída do plano de uma contingência iniciada com a constituição a partir do inorgânico: “die Natur, nicht das Zufällige der Umstände oder der Wahl, teilt das eine Geschlecht dem einen, das andere dem andern Gesetze zu – oder umgekehrt” (W3: 343)

²⁹⁶ “There is no clear alignment of one sex with divine law, the other with human, until the trial of Orestes at the very end of the *Eumenides*” (Miller 2009: 167-8).

segregada espacial e relacionalmente no lar. Sófocles selecciona portanto os representantes mais extremos de cada uma das posições de género. Isso permitirá a Hegel postular um antagonismo de base a partir do qual procedem as diferenciações do mundo grego em sucessivos pares de oposições: noite/dia; passividade/atividade; família/cidade; mulher/homem.

Se Hegel se detém diante da peça *Antígona*, e da heroína que confere o título à obra de Sófocles, tal parece dever-se ao modo excessivo pelo qual esta personagem defende a honra familiar. Na interpretação de Hegel, sucessivamente glosada, aquilo que se desenvolverá é a exposição da mais pura das tensões, do conflito entre família e Estado. Hegel tinha também em consideração as causas e consequências da incapacidade do mundo grego abarcar o elemento da individualidade que está presente na *Antígona*, precisamente na medida em que o mesmo se parece furtar à disjunção exclusiva na base do mundo ético: ou a pertença ao particular ou ao elemento universal. O problema é que a negatividade da acção de Antígona, contrariamente ao que pretendia o filósofo, não deriva somente do respeito (unilateral) pela lei divina.

O laço fraterno através do qual a irmã obtém reconhecimento é para Hegel o único que permite representar a rectitude do desejo familiar purificado de desigualdade e desejo sexual (presente nas relações parentais e conjugais respectivamente)²⁹⁷. Porém, como mostrou J. Butler (2000), todas as manifestações da heroína parecem ‘inconformes’ aos princípios da piedade que a mesma deveria representar. Logo no início da obra Ismena oferece o vislumbre do degredo resultante de uma “paixão pelo impossível” [*améchanón erais*]²⁹⁸. A posição recatada e sóbria desta irmã conselheira seria bem mais próxima ao aguardado silenciar da mulher perante a lei²⁹⁹.

No entanto, a ironia da peça trágica é já notória no facto de Sófocles ter escolhido como representante da defesa das leis eternas dos deuses familiares, precisamente a filha de uma relação incestuosa³⁰⁰. Está também aqui indicado o traço sob o qual Hegel

²⁹⁷ “Unter den drei Verhältnissen aber, des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, der Geschwister als Bruder und Schwester (...)” mas “[d]as unvermischte Verhältnis aber findet zwischen Bruder und Schwester statt. Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine Ruhe und Gleichgewicht gekommen ist” (Hegel W3: 335). Esta idealização do laço fraterno insiste que estamos perante uma “begierdeloser Beziehung” (Ibid., 338).

²⁹⁸ Cf. Sófocles 1992 (doravante: *Ant*): 90.

²⁹⁹ Por ocasião da sentença sumária de Creonte, Antígona irá reiterar a obstinação contrastante com a da irmã obediente às leis dos homens, aconselhando-a a salvar-se e a manter a sua devoção pela vida (*Ant* 545-60).

³⁰⁰ Esta hipótese é reforçada também na etimologia do nome da heroína trágica, o qual combina a preposição indicativa de oposição ou compensação (“*anti*”) e o elemento “*gone*” que significa não

irá ler Antígona, como ser aprisionado entre a universalidade da lei ética e a particularidade que caracteriza o cumprimento dos valores familiares.

A obrigação religiosa de velar pela personalidade absoluta, impõe uma acção que não se detém perante as punições previstas nas leis da *polis*. É nesse sentido que podemos falar propriamente de um “desejo ético” levando compreendida a sua adesão unilateral à alternativa divina contida no binómio entre: sangue e aliança; costume e lei. É essa compulsão, que chega a ajuizar e justificar com base no carácter insubstituível do irmão (por oposição ao laço matrimonial e mesmo maternal)³⁰¹, que leva Antígona a recusar qualquer lugar que lhe esteja reservado na ordem simbólica, aquilo que antes mesmo de culminar na sua morte biológica, indica uma presença da morte na vida³⁰².

Nessa medida não é casual a escolha de uma heroína relutante em casar:

o estatuto matrimonial seria a negação dos valores que ela representa no fogo da casa (*Oikos*, significando tanto o local de habitação como o grupo humano que o habita): valores de imobilidade, permanência e reclusão (Vernant 2006: 163³⁰³).

Antígona permanece apegada à família de origem, recusa a aliança (*i.e.* a fundação ou transição para um novo lar) como modo de colmatar o luto do pai e do irmão. Tal como Héstia, divindade que representa a pureza do lar, Antígona deveria dar expressão aos atributos de um poder absolutamente distinto daquele que caracteriza a dominação política e guerreira: a persuasão (*Peithō*), o encanto (*patē*) e os laços de

somente útero como também, enquanto derivado de *genos*, a sequência das gerações, cf. *e.g.* Butler 2000: 21.

³⁰¹ “...nem que eu fosse uma mãe com filhos, nem que tivesse um marido que apodrecesse morto, eu teria empreendido estes trabalhos contra o poder da cidade. Mas em atenção a que princípio é que eu digo isto? Se me morresse o esposo, outro haveria, e teria um filho de outro homem, se houvesse perdido um. Mas estando pai e mãe ocultos no Hades, não poderá germinar outro irmão” (Sófocles 1992: 78 / *Ant* 910-5).

³⁰² Lacan defendeu, a propósito de uma resistência em ceder ao “desejo do Outro” [imposto pela adesão às normas sociais recaído sobre o sujeito] que a acomete na sua vivência de consciência culpada, Antígona poderia estar a seguir o “desejo da mãe” na medida que este “le texte y fait allusion, est l'origine de tout. Le désir de la mère est à la fois le désir fondateur de toute la structure, celui qui a fait venir au jour ces rejetons uniques, Étéocle, Polynice, Antigone, Ismène, mais c'est en même temps un désir criminel” (Id. 1986 : 329). Lacan parte aqui do pressuposto de que a quebra da harmonia ética é iniciada pela “acção feminina” remonta à relação (incestuosa) entre Édipo e Jocasta. Esta última estaria em condições de compreender o carácter transgressivo da relação com esse estranho que irrompe na *polis*. A excepção da lei está associada a um desejo que radica sempre na peculiaridade da relação maternal.

³⁰³ Encontramos em H. P. Foley um extenso tratamento desta problemática em toda a tragédia grega, cf. Id. 2001: 57 e ss., 175-200.

amor (*Philotès*). Porém, não só a sequência trágica da peça manifesta um crescendo na contradição desses atributos, como também, depois de expostas as potências contendoras, se verifica a ausência de um momento de reconhecimento e/ou expiação das falhas (*anagnorêsis*).

Contudo, é esse mesmo reconhecimento que Hegel parece exigir. O indivíduo na medida em que inequivocamente assumiu uma posição unilateral, deve reflectir sobre essa acção que mesmo sendo eticamente irrepreensível segundo as leis ancestrais atenta às disposições basilares da comunidade política.

Dies Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwiespalt des sittlichen *Zweckes* und der *Wirklichkeit*, es drückt die Rückkehr zur sittlichen *Gesinnung* aus, die weiß, daß nichts gilt als das Rechte (W3: 348).

O facto mais escandaloso dessa inconformidade talvez seja aquele denunciado por Creonte, revelando novamente a mestria de Sófocles que soube tornar inequívoca de modo elíptico, uma diminuta devoção da heroína relativamente ao seu outro irmão, Etéocles, que também perecera na guerra (mas) defendendo a facção de Creonte (*Ant* 510-20). Esta manifestação de uma preferência, na qual a defesa da singularidade absoluta dos entes queridos parece ter uma excepção, é um dos indícios de um desejo incestuoso que só encontrará resposta plena num leito de morte³⁰⁴. Nesta destabilização dos limites da comunidade humana, pela perturbação das prescrições de parentesco, Antígona deixa de habitar a *Oikos*, a sua nova residência é a sepultura (*oikésis*) que, como vimos, coincidia outrora com o espaço da casa.

O discurso de Creonte reforça em diversos momentos a ideia de que existe um movimento em que Antígona regride da “família de matrimónio” (na qual a heroína seria sua futura nora)³⁰⁵ à “família de origem”. Movimento incitado pelo desejo

³⁰⁴ Foi a partir desta interdição que Lacan, sob influência clara de Bataille, desenvolveu a tese da presença da morte na vida, na medida em que as posições na ordem simbólica não oferecem a Antígona uma resposta capaz de suplantar a perda do irmão (cf. Copjec 2002: 12-47). A inscrição do sujeito no simbólico confere de acordo com a sua tese lacaniana da “segunda morte”, uma posição subjectiva que precede a vinda à consciência e que antecipa e prevalece além da morte biológica (cf. Lacan 1986: 305-33). Antígona, rejeitando o “*primum vivere*” exemplifica o estado de um “cadavre encore animé (...) une vie qui va se confondre avec la mort certaine, mort vécue de façon anticipée, mort empiétant sur le domaine de la vie, vie empiétant sur la mort” (Ibid., 311, 291).

³⁰⁵ Deve referir-se que à luz das práticas matrimoniais gregas, também por força da proximidade endogâmica dos primos, da virgindade de Antígona bem como da sua herança, o seu casamento com Hémon seria considerado ideal, cf. e.g. Vernant 2006: 174-8.

incestuoso, desta feita indicado na indiferença face ao seu prometido noivo Hémon³⁰⁶, o qual por sua vez manifesta também uma inconformidade relativamente ao modelo de masculinidade vigente³⁰⁷.

Creonte faz depender a continuidade da cidade -assegurada pelas leis, instituições e laços políticos- do reconhecimento diferenciado, constantemente reiterado, dos seus amigos e inimigos, pois só esta definição permite a manutenção da paz (*Ant* 185-91). Na óptica de Hegel a representação da totalidade do povo transita ciclicamente entre o repouso e a auto-afirmação dos Estados por via da guerra. A vigência das leis de propriedade e independência pessoal do tempo da reprodução regular da sociedade, baseada na vigência de contratos e direitos, tende a acentuar a divisão entre as diferentes famílias que se tomam por independentes³⁰⁸. O recurso à guerra convocada pelo governante da comunidade reveste-se de enorme importância na medida em que subjaz à possibilidade de reconhecimento do Estado face ao exterior. No entanto, a defesa da prioridade da comunidade face aos indivíduos, que tem na guerra uma expressão cimeira, é postulada por Creonte através de uma posição tirânica. Esta reduz os cidadãos, supostos detentores de direitos, a crianças sob a sua guarda, em profundo contraste com o que ocorrera sob o feliz reinado de Édipo. Em ambos os casos confirma-se um dos traços que caracteriza a governação política das sociedades segmentárias (e estratificadas), ela está imbuída de formas de tratamento e autoridade características do espaço doméstico.

Dados estes contornos, não é em virtude de questionar os alicerces da autarquia política que a acção de Antígona parece implicar a emasculação do soberano³⁰⁹. O

³⁰⁶ Na interpretação de J. Butler é aqui que reside o carácter ininteligível da figura de Antígona. Ela transgredir, de acordo com os pressupostos da Antropologia de Lévi-Strauss e da Psicanálise de Lacan, a instituição da cultura na sua oposição à natureza, surgindo como uma aberração que põe em causa a percepção regida pelo modelo da identidade de género fixa e auto-evidente, cf. Butler 2000: esp. 41-55; cf. tb. Id. 2000b: 140 e ss. Desse modo, Antígona remete para o impensável das determinações inconscientes das leis inscritas no parentesco, não tendo como tal habitação entre os mortais, nem na casa nem na esfera pública.

³⁰⁷ São no entanto de difícil interpretação as imputações de carácter efeminado que na sua discussão em torno do acto de Antígona, pai e filho trocam entre si (*Ant*. 675-747).

³⁰⁸ “Um sie nicht in dieses Isolieren einwurzeln und festwerden, hier durch das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren...” (W3: 335).

³⁰⁹ Creonte afirma: “[é] ela que será um homem e não eu, se lhe deixo esta vitória impunemente” (Sófocles 1992: 57 / *Ant*. 485).

discurso de Creonte oscila repentinamente do registo tirânico para o inseguro. Com a exigência de Antígona começa a regressão de Creonte para uma posição defensiva, na qual parece ceder à gravidade das decisões que pendem sobre si. Nessas decisões procura de modo obstinado estabelecer quem pertence à ordem do dia, à pátria, e quem deve ser remetido ao inferior, reiterando-se investido do ceptro cidadão delegado por Zeus (*Ant* 184-200). Daí a dúplici gravidade do decreto proibindo as exéquias aos inimigos do Estado. Para Antígona a vigência desse decreto é atentatória da função da família na medida em que impede o resgate do corpo às forças naturais (inconscientes) de decomposição³¹⁰. É essa memória, que por via do símbolo retém e glorifica algumas das qualidades diferenciadoras do indivíduo, que para Creonte terá de ser impedida a todo o custo. O carácter irreversível das suas determinações não advém do facto de que, de acordo com a “lei humana” o interesse privado da família não pode prevalecer na ordem pública. É em virtude de a acção ter seguido (inesperadamente) no sentido de privilegiar a defensora dos deuses do lar, e não propriamente devido às injunções divinas inerentes àquela posição, que Creonte parece movido unicamente pela necessidade de restituir a mulher à sua posição devida, mantendo-a o mais afastada possível dos assuntos públicos.

Na figura do irmão residia a única expressão admissível da individualidade reservada à família³¹¹. Esta afirmação na relação comunitária (frente a outros indivíduos)³¹² constituía para Antígona o vislumbre de um reconhecimento exterior.

³¹⁰ Foi a partir deste ponto que Lacan retomou o conceito de ordem simbólica como aprisionamento ou morte do sujeito: “point où s'annihile le cycle même des transformations naturelles” (Id. 1986: 291). Lacan indica por várias vezes a sepultura como primeiro indício do surgimento da humanidade, nela está patente o reconhecimento de uma ordem simbólica que permite o “aprisionamento” significativo do indivíduo: “quelle raison peut-il y avoir de mettre cette sorte de débris de la vie qu'est un cadavre dans une sorte d'enceinte de pierre, il faut déjà pour cela qu'il y ait instauré tout un ordre symbolique, à savoir qu'un monsieur a été monsieur Untel dans l'ordre social; ce fait nécessite qu'on lui mette autour quelque chose qui rappelle simplement cela, comme il se doit sur la pierre des tombes, à savoir qu'il s'est appelé Untel, et que le fait qu'il s'est appelé Untel est quelque chose qui dépasse en soi, ça ne suppose aucune croyance à l'immortalité de l'âme, ça suppose que son nom n'a rien à faire avec son existence vivante, et que son nom en lui-même est quelque chose qui se perpétue par rapport à cette existence” (Id. 1956 : 172-3).

³¹¹ Contrariamente ao que ocorre nas *GPR*, esta passagem do membro familiar masculino à comunidade não implica no mundo antigo a dissolução e posterior formação de uma nova família. Isto porque os laços de sangue, a centralidade da casa e da terra, e a relação face aos defuntos, garantem uma continuidade só quebrantada por uma tremenda fatalidade.

A “exigência”³¹³ de Antígona não se cinge à execução do acto transgressivo, mas implica como condição adicional o reconhecimento público dessa transgressão ritual (*Ant* 87-8). Ao contrário do que ocorre no mito privilegiado pela Psicanálise (*Édipo Rei*), Antígona parece transgredir em consciência (*Ant* 447-49). É isto que leva Hegel a sublinhar o carácter radical da sua acção como negativa porque apoiada numa decisão que se opõe a uma necessidade exteriormente imposta, de acordo com a contraposição entre lei dos deuses do lar e a lei da cidade, que conseqüentemente se vê sucessiva e conscientemente transgredida (cf. W3: 348). Isso não implica porém que a sua acção seja uma tradução imediata da lei da família, pois a mediação das forças ou potências éticas na consciência individual implica um assumir da responsabilidade [*Schuld*], neste caso sob a forma da culpa. No entanto, só Creonte assumirá, já próximo do final da acção trágica, a parcialidade da sua acção. Antígona, por seu lado, recusa qualquer acto de contrição.

Certo é que não estaríamos perante uma tragédia se a culpa fosse unilateral (cf. Stern 2002: 139-44). A acção dos personagens trágicos não está resumida à dimensão passiva, em que estes “sofrem” as conseqüências de ocupar uma posição na ordem simbólica, ou, nos termos de Hegel, de estarem sujeitos a “forças éticas” [*sittlichen Mächte*] (W3: 348-9). Esse primeiro nível pode ser tido como aquele que fornece o contexto social a partir do qual o coro é sucessivamente chamado a pronunciar-se quanto à gravidade dos momentos da acção³¹⁴. De acordo com a tese de Hegel no mundo grego a formação e actividade do indivíduo está forçosamente condicionada pelos limites conferidos por aquela posição. O dever era aí considerado como único padrão de inteligibilidade do indivíduo relativamente a si mesmo³¹⁵.

³¹² “Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist zur Individualität wird, die gegen Anderes sich kehrt, und in das Bewußtsein der Allgemeinheit übergeht. Der Bruder verläßt diese unmittelbare, elementarische und darum eigentlich negative Sittlichkeit der Familie, um die ihrer selbst bewußte, wirkliche Sittlichkeit zu erwerben und hervorzubringen” (W3: 338).

³¹³ Remetemos aqui para a tradução possível da expressão “*Antigone’s Claim*” a que recorreu J. Butler, sustentando a maior adequação deste termo (exigência) relativamente a “pretensão”, na medida em que a resolução e obstinação de Antígona torna insustentável equiparar a sua atitude com a simples ambição.

³¹⁴ Por norma o coro representa a voz unificada da comunidade. É isso que ocorre em *Antígona* onde o grupo de Anciões se pronuncia quando ao desenlace da acção. Só excepcionalmente se verifica a presença no coro de elementos divinos ou exteriores à comunidade, cf. Hall 2010: 30.

³¹⁵ “Als *sittliches* Bewußtsein ist es die *einfache reine Richtung* auf die *sittliche* Wesenheit, oder die *Pflicht*. Keine Willkür, und ebenso kein Kampf, keine Unentschiedenheit ist in ihm, indem das Geben und das Prüfen der Gesetze aufgegeben worden, sondern die *sittliche* Wesenheit ist ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerspruchslose” (W3: 342). Hegel contrasta neste ponto as criações épicas e trágicas da

O problema na interpretação de Hegel é portanto o de que a transgressão de Antígona não afronta unicamente as leis da cidade, mas estende-se, em virtude das consequências que acarreta, também às da casa. A lei divina, imemorial e não escrita, provém além dos Deuses do submundo, de *Dikê* a quem Antígona apela em sucessivas interjeições (*Ant* 450 e ss). Contudo, a Deusa da justiça está ela mesma condicionada pelos laços de obediência relativamente a Zeus. Ou seja, tal como ocorre com a Lei humana, que só se legitima na observância das obrigações de piedade -como transparece no auto-exame de Creonte quanto à sua *hubris*, também a Lei familiar requer o respeito pelo *Kyrios*, o qual seria para a figura de Antígona o seu próprio tio Creonte³¹⁶.

É necessário notar que Creonte não é apenas o defensor da lei dos homens, ele tem também um vínculo de parentesco directo com aqueles que condena e aos quais nega reconhecimento cívico. Por outro lado, a peça confirma que a posição e as atitudes do rei são uma extensão do governo da casa, sendo que o adequado exercício deste é essencial para o sucesso na governação política³¹⁷.

O entrelaçamento do político e do parentesco tem nessa medida diversas consequências na peça. Ainda que, com claras incongruências, tenha imposto à sequência trágica uma grelha de leitura prévia, baseada no horizonte mitológico em que diferença sexual procede da organização do cosmos e se concretiza na expressão individual, na sua tese, Hegel postula a incapacidade da eticidade grega admitir a autoconsciência individual. Essa convicção é expressa do seguinte modo:

Antiguidade com a arte dramática e cômica da modernidade, onde o conflito entre deveres e paixão ou entre deveres beligerantes, convoca a subjectividade reflexiva, cf. *Ibid.*, 342-3.

³¹⁶ No âmbito da tragédia ática, em consonância com diversas teses que mostraram a existência de um padrão consistente, as transgressões tendem a ocorrer precisamente durante a ausência do *Kyrios* masculino, cf. Sternberg 2006, 69-71. Seria aqui possível conjecturar se esta peça não tem subjacente a difícil substituição de Édipo pela figura emocionalmente distante de Creonte.

Ao salientar que Hegel não se dá suficientemente conta do poder de intervenção de Antígona, J. Butler sublinha que a heroína não tem uma voz unificada. A autora lembra que Antígona não só é irmã de Polinices mas também sua tia (Antígona é filha e irmã de Édipo). Antígona fala necessariamente numa variedade de vozes que não pode possuir inteiramente. É uma disrupção performativa escandalosa que perverte a ordem sócio-simbólica, pondo em questão a eficiência e os pressupostos do tabu do incesto.

³¹⁷ É nesse sentido que Creonte justifica a decisão soberana aludindo à expressão inflexível do decreto (a que responderá Hémon denunciando a sua unilateralidade): “Não me farei passar por mentiroso perante o país. Antes a vou matar. Sobre isto ela bem pode invocar o deus da consanguinidade. Porque na verdade, se eu educar os meus parentes por nascimento a serem desordeiros, mais ainda o serão os de fora. É que quem for firme com os da sua casa, parecerá justo também na cidade” (Sófocles 1992: 67 / *Ant* 656-68).

[d]as Selbstbewußtsein steigt innerhalb des Volkes vom Allgemeinen nur bis zur Besonderheit, nicht bis zur einzelnen Individualität herab, welche ein ausschließendes Selbst, eine sich negative Wirklichkeit in seinem Tun setzt... (W3 347).

Na família, aqui ainda entendida como unidade de um grupo constituído a partir do conjunto de vínculos à terra e ao sangue comum, estão envolvidas paixões não só inconciliáveis com os princípios da ordem pública, mas igualmente divergentes de uma finalidade estrita do todo³¹⁸.

4.3. A família burguesa e o seu elenco dramático.

A interpretação das relações familiares a partir de tensões trágicas envolvidas nas diferenças de geração e de género por parte de Hegel antecipa -independentemente do declive entre os métodos e propósitos da Filosofia e da Psicanálise- a compreensão freudiana das dinâmicas envolvidas na família burguesa (cf. infra cap. 5 sec. 2)³¹⁹. Não obstante, o registo mítico captava apenas de modo parcelar a complexidade envolvida no fechamento da família moderna. Nas *GPR* surgem os diversos temas da cisão e diferenciação, da *Entzweiung*, entre família e Estado, tendo já pressuposto o surgimento da sociedade civil enquanto esfera económica e social de mediação do interesse privado, na qual ocorre a produção, mediação e distribuição de recursos essenciais para a autodeterminação subjectiva.

Essa presença imprescindível da sociedade civil fora, já nos escritos anteriores à *Fenomenologia*, entendida como coincidente com a produção de recursos que em muito

³¹⁸ É neste particular que podemos detectar o ponto fraco do modelo de casa presente em Aristóteles. Pese embora ter apresentado na *Poética* os mecanismos e ritmo da tragédia -distinguindo-a da poesia épica, descrevendo a sua função social, e sublinhado a importância e centralidade que nela assumem as grandes casas (entre estas aquelas em que se inserem Édipo e de Orestes) (cf. *Poética* 1486b-1452a)-, o estagirita não foi capaz de entrever a profunda e estrutural divisão entre os fins próprios à casa e os princípios da comunidade política.

³¹⁹ Seria interessante extrair as consequências da adopção da figura de Antígona como base interpretativa do drama familiar. No encalce de J. Butler (2001), C. Sjöholm (2004: 82 e ss) ensaiou a resposta à questão adumbrada por G. Steiner, o que sucederia se a Psicanálise tivesse adoptado o mito de Antígona em detrimento de Édipo? Steiner refere que desde o final do século XVIII até cerca de 1905: “the radical lines of kinship run horizontally, as between brothers and sisters. In the Freudian construct they run vertically, as between children and parents” (Id. 1986: 18). A escolha freudiana do princípio hierárquico, assim como a anterior prevalência da fraternidade como insurgência face à dominação da aliança milenar altar-trono, não é casual, mas o reflexo de alterações na estrutura e semântica social.

transcendem as necessidades imediatas da população e constituem uma esfera de trocas de bens e serviços, capaz de garantir a participação dos cidadãos numa dimensão universal. Esta produção do excedente é considerada por Hegel a partir da leitura de Smith, em particular, da sua proposta de diferenciação entre classes sociais e correspondente divisão do trabalho³²⁰, entrecruzada com aquilo que hoje designamos como “diferença de género” (cf. *e.g.* Hegel 1979: 167-8). A descrição da vida ética moderna não recorre à sociedade civil para reformar a harmonia que caracteriza a eticidade grega uma vez que, essa mesma descrição, deverá abarcar as representações do interesse individual e pessoas independentes³²¹ que aquela excluía³²². É nos direitos e deveres que essa nova esfera (sociedade civil) consagra, que se conjugam o princípio moderno da particularidade (determinação individual) e o princípio da universalidade (inscrição comunitária da vontade individual)³²³.

A insistência na concepção de prescrições objectivas e diferenciadas do dever tem por fim apresentar a cisão face às sociedades antigas, que, como vimos na leitura da tragédia, estão dependentes da confirmação individual da virtude (cf. W7 §150 Z: 298-300). Nessas sociedades não havia ainda regras diferenciadas a sustentar as diferentes instituições sendo necessário complementar esse vazio com o carácter individual e a sua adesão a um horizonte valorativo ubíquo. Em Hegel, a determinação em estruturas objectivas das possibilidades de acção do indivíduo tem por propósito garantir a realização da liberdade individual já não a partir da sua conformidade a um fim ético previamente fixado, mas de uma reflexão quanto à sua conformidade com a auto-realização do sujeito.

Hegel adopta o modelo da família burguesa pois no mesmo estão contidos os elementos que parecem concordantes com o princípio de realização da liberdade individual. Mas o que tem a burguesia de particular que permita unificar, numa visão ainda “ascensional” da constituição da sociedade, a “família moderna”? A resposta que Hegel nos fornece salienta alguns aspectos cruciais.

³²⁰ A este respeito cf. Lukács 1975: 172.

³²¹ Ainda que “fragmentadas” nos diferentes âmbitos em que se inserem: familiar; laboral e político.

³²² “Das *Recht der Individuen* für ihre *subjektive Bestimmung zur Freiheit* hat darin, daß sie der *sittlichen Wirklichkeit* angehören, seine Erfüllung, indem die *Gewißheit* ihrer Freiheit in solcher *Objektivität* ihre *Wahrheit* hat und sie im *Sittlichen ihr eigenes Wesen*, ihre *innere Allgemeinheit wirklich* besitzen” (W7 § 158: 352).

³²³ Sobre o modo como esta adaptação da Economia clássica fornece uma resposta cabal para a indeterminação dos deveres da lei moral kantiana, cf. Luther 2009: 140 e ss.

O primeiro decorre da sua peculiaridade económica. A família burguesa está sustentada numa monetarização da Economia³²⁴. Esta não providencia apenas a satisfação das suas necessidades, mas está na origem do surgimento de novas condições de realização dos seus membros³²⁵. O pecúlio adquirido na actividade profissional liberal garante o acesso a um infinito conjunto de bens. Este modo de garantir a sua reprodução económica contrapõe-se ao vigente no modelo da casa aristocrática onde a herança de propriedades e funções por parte dos seus membros cimeiros estaria de antemão assegurada. Entre a classe dos proprietários, o grupo diminuto daqueles que vivem da renda, um dos factores centrais da formação individual estaria ausente: o trabalho. Já entre os servos, que subsistiam como membros do agregado familiar, só a instauração efectiva de relações contratuais e o auferir de salário poderiam garantir a participação plena na sociedade civil. Isso implicava que nesta classe o contacto com as condições de vida e comunicação que caracterizam a sociedade moderna era diminuto.

No caso da família campesina que permanece centrada no trabalho dos campos, a importância da formação e disciplina, bem como a inserção na sociedade civil, parecem reduzidas na medida em que a ocupação dos indivíduos absorve-os da necessidade de contacto com os assuntos públicos³²⁶. Em virtude do aumento dos custos de trabalho, o recurso a membros da família (de sangue e de aliança) na exploração da unidade económica da casa subsiste como prática arraigada.

Uma determinação que se mantém presente na família burguesa, tipicamente urbana, é o facto de que a sua existência depende da posse de propriedade, é esta que confere direitos aos seus membros. Daí que determinados grupos não figurem na abordagem de Hegel que dessa forma permanece próximo de um modelo do que hoje chamaríamos de “classe média”.

Um outro factor respeita à vivência emocional. Na família nobiliárquica, a reprodução da propriedade condiciona a concretização do matrimónio, ao mesmo tempo que mantém no espaço relacional da casa um grande número de dependentes e serviços,

³²⁴ A. de Laurentis (2009: 147-50) destacou como ponto frequentemente obliterado nas interpretações Hegel a novidade de que o trabalho seja mediado na volição individual. Um distanciamento face à necessidade imediata, que Hegel considera ser possível apenas com o surgimento da moeda como forma de troca de serviços, mediação num valor universal (cf. W7: §299).

³²⁵ S. Blasche (2004: 183 e ss) notou que, apesar de as alterações no modelo de família, resultantes da evolução económica não serem objecto de uma apresentação detalhada por parte de Hegel, as mesmas estão pressupostas na teoria exposta nas *GPR*.

³²⁶ Como nos diz C. Saraceno “a família camponesa -proprietária ou não- está sempre à procura de equilíbrio entre força de trabalho disponível, bocas a sustentar e necessidades produtivas” (Id. 1997: 28).

tendo estas funções, por vezes coincidentes, de prestação de auxílio e de certificação do estatuto social³²⁷. Já na família rural, de base agrícola estão presentes outros tipos de pressão de índole produtiva incompatíveis com o modelo burguês de disponibilidade emocional mútua. Tanto na família aristocrata como na campesina, está ausente o forte incremento de uma diferenciação interior de base sexual, que acompanha a domesticidade burguesa. A mulher deve permanecer com funções de manutenção e suporte da descendência e do chefe de família, ao passo que a este está reservado o acesso a outros níveis de realização exterior³²⁸.

É certo que na secção que abre o “sistema da Eiticidade” nas *GPR*, a referência à configuração trágica contínua vigente, acentuando Hegel a tradução social das determinações naturais que distinguem os sexos (cf. W7 §166: 318-20). O filósofo continuava a assinalar a presença do elemento feminino remetendo para o elemento simbólico que certifica a separação da família como encerramento auto-suficiente: os *penates*.

No entanto, a família moderna não se deixa esgotar em condições mítico-religiosas que conferem à instituição uma forma predeterminada, mas deve assentar em disposições racionais as quais, admite parcialmente Hegel, decorrem da pressão que é exercida sobre a família a partir de outros meios. Na antiguidade as imposições ao tempo familiar decorrem do papel produtivo que a casa deve assegurar, mas igualmente, e de modo mais extremo, das exigências de tributo guerreiro em nome da *polis* (cf. W3: 353-4). Porém, na época moderna esse tipo de tributos que esgotavam as possibilidades de concretização familiar estão bastante mitigados. A família é reduzida progressivamente a unidade de reprodução e consumo, sendo que o seu fechamento

³²⁷ J. Sperber (2005) assinalou o modo como a propriedade estava profundamente envolvida nos laços conjugais, não só na dualidade entre a aquisição e a manutenção, tarefa respectivamente associada ao homem e à mulher, mas também nas variantes da sua transmissão pacífica ou conflitual. Assim: “[r]ather than seeing property and emotion as opposites, it makes more sense to see emotion in nineteenth-century (...) family life as being articulated through property and property relations” (Sperber 2005: 73). Concluiu ainda o mesmo autor que no final do século XIX se verifica “[t]he increasing expectations of emotional intimacy in relations with men apparent among pre-1914, urban, (...) women, while perhaps foreshadowing later developments, did not replace or supersede the property nexus of marriage. Instead, these two criteria came to exist side by side” (Ibid., 226).

³²⁸ “Der Mann hat daher sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, so daß er nur aus seiner Entzweiung die selbständige Einigkeit mit sich erkämpft, deren ruhige Anschauung und die empfindende subjektive Sittlichkeit er in der Familie hat, in welcher die Frau ihre substantielle Bestimmung und in dieser Pietät ihre sittliche Gesinnung hat” (W7 §166: 318-9).

relativamente à moral e lei exteriores já não é indicativo de uma autonomia, em que se sustentava todo o sistema social, mas de uma participação parcial na preparação do indivíduo para as exigências sociais (educativas, laborais e políticas), por via do cuidado e da formação³²⁹.

A teoria da família moderna de Hegel constitui-se em três vertentes essenciais (W7 §160), onde são mobilizados elementos anteriormente tratados na sua obra, são elas: o casamento (ou conceito imediato da forma familiar); a propriedade familiar (como existência exterior da família)³³⁰ e a formação (concretização do conceito família, em si e para si, exemplarmente presente na educação e transição das crianças para novos agregados familiares e sociedade civil).

O matrimónio inicia uma nova família independente face à linhagem da casa de onde provêm os cônjuges. A linhagem tem como fundamento a consanguinidade natural, mas o fundamento da nova família deve ser aquilo que Hegel descreve como “amor ético”. Hegel repensa a família já não como continuidade dinástica, mas como uma unidade internamente diferenciada, com fins próprios e inserida numa rede de interdependências. A sua autonomia não é comparável à coesão irreflectida da família extensa, confinando-se à dimensão afectiva.

Durch eine Ehe konstituiert sich eine neue *Familie*, welche ein für sich *Selbständiges* gegen die *Stamme* oder Häuser ist, von denen sie ausgegangen ist; die Verbindung mit solchen hat die natürliche Blutsverwandtschaft zur Grundlage, die neue Familie aber die sittliche Liebe (W7 §172: 324).

³²⁹ Como refere T. Pinkard (2002) as famílias: “cannot themselves function without other institutions and institutionally embodied principles being normatively in play around them that both support such families and, in one sense, even shelter them” (Ibid., 291). Esta configuração está dependente do desenvolvimento de uma concepção forte de sociedade civil como domínio de representação do interesse privado na sua vertente anónima. Isto implica face ao mundo antigo o surgimento de um espaço de mediação que minimiza o conflito entre a família e o Estado. Como o expressou M. Angelis (1998): “[d]iese Gebilde [anteriores ao Estado] sind die Familie und die Arbeitswelt (Hegel: bürgerliche Gesellschaft). Der Trieb zur Fortpflanzung wird in der Familie, der Trieb zur Assimilation wird durch die Arbeit befriedigt. Beide haben etwas gemeinsam: Sowohl die Fortpflanzung als auch die Assimilation erfolgen nicht auf materielle, sondern auf geistige Weise. Die Fortpflanzung geschieht als Ergebnis einer Liebesbeziehung in der der Einzelne nicht als 'Mittel zum Zweck', sondern als Zweck sich selbst betrachtet und als solches betrachtet wird”.

³³⁰ Ainda assim, é com o novo tipo de família que o indivíduo deixa de ser uma simples função da propriedade: “[d]as Eigentum eines Individuums steht daher auch in wesentlichem Zusammenhang mit seinem Eheverhältnis und nur in entfernterem mit seinem Stamme oder Hause” (W7 § 172: 134).

É revelador da importância que o casamento assume como condição de acesso aos direitos inscritos na regulação da sociedade civil, que Hegel tenha destacado a questão de saber se a cerimônia pública constitui ou não uma interferência nefasta à pureza ética da união amorosa, à sua interioridade (cf. W7: §164: 315). A resposta de Hegel foi inequívoca. Não sendo reconhecidas nas instâncias públicas as relações entre indivíduos estão à mercê da arbitrariedade e contingência das inclinações. Só o cometimento publicamente assumido previne a presença de elementos estranhos à realização ética (cf. W7: 315 e ss).

O conceito-chave de toda a concepção normativa da família é o amor conjugal, em especial o facto de que este é o sentimento de união com valor moral que rejeita a independência de “eine Person für sich”, valorizando a participação do outro na identidade de si (W7 §158: 307). Idealmente o amor atinge aquilo que a guerra arrisca: a perda de um eu independente, mas apenas para atingir a sua completude no outro. É primeiramente na família que Hegel revela a oposição à intransigente defesa da independência do indivíduo como requisito da liberdade. O amor não é redutível a uma forma calculada de promoção de si pelo consórcio, mas a forma primeira que proporciona ao indivíduo uma libertação mediada no cumprimento de deveres prescritos na sua comunicação interior. Assim, contrastando com a concepção de Hobbes, pela renúncia implícita à individualidade natural e pessoal, a união familiar é para Hegel sinónima de uma extensão das possibilidades de realização abertas ao indivíduo (cf. W7 §162 Z: 311).

Apesar de o casamento corresponder à concretização de um comprometimento mútuo dos amantes como via para a realização das suas potencialidades, é inegável a subscrição por parte de Hegel de certos requisitos que qualificaríamos de conservadores. A este respeito não se deve cair em nenhum de dois extremos. O primeiro consistiria em qualificar a sua teoria da família como simples expressão do seu momento histórico (abarcando dessa forma elementos que a evolução social irá revelar disfuncionais para o próprio desenvolvimento dos sistemas sociais). O segundo pretenderia apartar dessa inscrição histórica a estrutura lógica do silogismo, que está subjacente à sua forma racional entre universal, particular e individual (cf. W7 §§165, 166: 318-9). O “fechamento operacional” da família moderna seria desse modo afirmado como concordante com os produtos resultantes da sua recente fragmentação (famílias monoparentais, recompostas, homossexuais...) ³³¹. Esta última posição abstrai das

³³¹ Este foi o projecto que T. Nicolacopoulos levou a cabo de modo cauteloso, extraindo da estrutura silogística da *Ciência da Lógica* uma justificação para as limitações da ‘extensibilidade’ do modelo hegeliano às novas formas de intimidade, cf. Id. 1999: 125-210.

próprias convicções de Hegel quanto ao modo como esta esfera espiritualiza as necessidades naturais, somente por via de uma clara rejeição de certas práticas sexuais e de uma vincada diferenciação das funções de cada um dos seus membros (cf. Brooks 2007: 72-3).

Nos *Fundamentos da Filosofia do Direito*, Hegel insiste em privilegiar a estabilidade da família e em especial a sua contenção emocional, traduzida num ideal de lar onde a esposa mantém o papel zelador. O amor, que põe como base legitimadora da instauração do espaço familiar é qualificado de “*rechtlich sittliche*” e só parcialmente coincide com a sua concepção romântica. A noção de amor conjugal presente em Hegel difere do ideal romântico da fusão vivencial, na medida em que a instituição da intimidade deve impor barreiras àquele mesmo movimento que lhe deu origem, reduzindo à contingência do sentimento subjectivo. A proximidade ao alvor do círculo romântico alemão permite a Hegel dar-se conta da tensão entre o desejo imediato dos amantes e as exigências inerentes à sua inscrição numa temporalidade íntima³³². Por um lado, a concepção de matrimónio hegeliana suspende a concepção contratualista, na qual, personalidades autónomas acordam as normas e princípios que regem a relação. Por outro, a verdade romântica do sentimento (denunciando a exterioridade do casamento) é assumida como reaccionária oposição ao carácter libertador da aliança.

Hegel começa por notar como é na família que tem lugar o abandono do sujeito isolado: “o amor é sentimento, ou seja, a eticidade na forma natural” (W7 § 158: 307). Porém, essa concepção do amor fá-lo-ia equivaler a uma imediatidade e subjectividade do sentimento. Esse é apenas o primeiro momento, ainda indeterminado ou inconsciente, partilhado em grande medida com as espécies animais, referente em especial aos vínculos sexual e reprodutivo. Essa dimensão imediata da afecção possessiva fora considerada também a respeito da tragédia como provinda do costume, das leis não escritas. A família humana é segundo Hegel caracterizada adicionalmente por uma tematização e autodeterminação de si mesma:

³³² O amor é concebido pelos românticos como mediador entre autonomia do sujeito e rendição ao outro, sendo tido como superador de toda a oposição entre a razão e o sensível, sujeito e objecto, homem e mundo. Essas dimensões estarão também presentes no conceito hegeliano de *Liebe*, mas este deve ser adaptado às condições da reprodução estável da temporalidade íntima. Caberá a Lukács (1971) defender que as formas literárias que poderiam reclamar no mundo moderno o estatuto de épico, absorvendo as novas condições da existência individual e social, teriam de prescindir dos impasses românticos, os quais radicam num idealismo inane composto de exigências in comportáveis que a existência individual projecta nas instituições.

im Selbstbewußtsein wird (...) die nur *innerliche* oder *an sich* seiende und eben damit in ihrer Existenz nur äußerliche *Einheit* der natürlichen Geschlechter in eine *geistige*, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt (W7 § 161: 309-10).

Aquela concepção do amor, reduzido à funcionalidade da casa, presente na teoria de Wolff é sem dúvida adoptada por Hegel, mas sofre uma transformação significativa. Em consonância com os desenvolvimentos do conceito de “sentido moral” dos filósofos escoceses, particularmente em Smith, Hegel defende a importância de um sentimento interior, ele mesmo dependente de padrões culturais, imprescindível para aceder à unidade substancial dos amantes.

A cultura que deve servir de base à eleição e constituição do par amoroso é uma forma particular de *Bildung* enquanto formação da vontade individual, contrastante não apenas com os pressupostos da cultura cortês mas também romântica. Na *Estética*, desenvolvia Hegel a crítica ao amor inteiramente desprovido do elemento religioso da entrega, de um sacrifício em prol do outro.

Entre os franceses (...) o amor torna-se nos últimos tempos mais um assunto de galanteria tendendo para o vazio, um sentimento criado na poesia frequentemente com o auxílio do máximo de espírito e também com sofisticação engenhosa, ora um prazer sensitivo sem paixão, ora uma paixão sem prazer, um sentimento sublimado e sensitividade, pleno de reflexão (1975: 565).

Em contraposição a esta descrição dos códigos da galanteria cortês, o valor da imaginação e do sentimento interior, que constituem o cerne da concepção romântica de amor eram enaltecidos na sua associação entre o amor e o sacrifício da personalidade autónoma:

[o] que constitui a infinitude do amor é este perder no outro a consciência de si, este esplendor de desinteresse e abnegação, único pelo qual a pessoa se encontra e se torna um sujeito, este auto-esquecimento no qual o amante não existe, vive e cuida de si, mas encontra as suas raízes no ser de outrem. No entanto neste outro goza inteiramente de si mesmo e a beleza deve ser encontrada no facto de que esta emoção não permanece um simples impulso e emoção, mas [no facto de que] a imaginação constitui todo o seu mundo nesta relação, tudo o resto sejam interesses circunstâncias e objectivos pertenceria de outra forma ao ser actual e à vida. Ele [sentimento amoroso elevado na imaginação] eleva tudo a um adorno desta emoção, reboca tudo na sua esfera e assigna-lhe valor apenas por essa relação (Ibid., 563).

É também sintomático que Hegel considere que é mulher que está mais próxima da beleza suprema da realização amorosa, justamente na medida em que esta constitui o

ponto máximo da sua existência. Sem essa realização ocorre o desvanecimento da mulher enquanto sujeito (cf. *Ibid.*, 563-4)³³³.

Nas lições da *Estética*, Hegel considerava que, porque fundada no sentimento, a concepção romântica do amor é insuficiente para fundar a dimensão ética requerida pelo casamento e família. Apesar disso, um aspecto particular dessa concepção será tomado, também nas *GPR* como basilar do conceito moderno de intimidade. Trata-se do facto de que no amor romântico não estamos, pelo menos no seu momento inicial, perante o desenvolvimento temporal de uma paixão de tipo místico ou filantrópico, onde o objecto eleito não assume características pessoais, mas diante de uma eleição: “‘este’ homem ama precisamente a ‘esta’ mulher e ela a ele” (*Ibid.*, 567)³³⁴. Para Hegel é este o ponto *pivot*, pois a pré-condição para constituir matrimónio deve ser a personalidade livre. Na sua qualidade de amante ou amado, o indivíduo não deve abdicar da sua dignidade enquanto pessoa, seja aniquilando o seu próprio desejo, subjugando-se à indiferença ou egoísmo do outro que lhe permanece indiferente (submissão), seja prescindindo do livre consentimento do amado (incorrendo em formas de assédio ou violação). É a eleição livre dos amantes que confere ao casamento a possibilidade de uma descoberta mútua, num encerramento resistente às necessidades da linhagem e, em especial, à redução do cônjuge a uma simples função “económica”.

É precisamente para esta problemática da eleição que vai oscilar parte substancial da dimensão dramática que continua presente na forma moderna de família. A escolha do amante moderno carece do tipo de justificação e certeza de que gozam os personagens épicos e trágicos³³⁵. O amor surge como sentimento pessoal separado da universalidade absoluta que o faria concordante com: família, fins políticos, a deliberação dos pais etc. Hegel afirma-o de modo peremptório, tudo se passa a resumir a

³³³ Na sua obra dedicada à exploração da semântica do amor Luhmann notou como em meados do século XVIII, primeiramente em Inglaterra, será no âmbito da evolução do amor no sentido de uma conformidade à codificação da relação entre os cônjuges que “[d]ie Frau wird als Mensch entdeckt” (*Id.* 1982: 127); cf. *Ibid.*, 126-51.

³³⁴ Luhmann salientou que estes princípios do amor romântico se entrecruzam, sobretudo na Alemanha, com a idealização da interioridade subjectiva, presente entre outros em W. von Humboldt. Mas essa é já uma consequência do desenvolvimento da semântica da individualidade à qual o amor se associa desde o início do século XVIII com o abandono do código da galanteria (cf. *Id.* 1982: 166-76). Neste contexto, a reflexividade envolvida no encontro dos amantes está orientada pela consideração do outro como único “[z]wei Seelen sind ihr zwei Welten” (*Ibid.*, 167).

³³⁵ Nestes “o ‘*pathos*’ que os move como essência das suas acções, tem uma justificação absoluta e por essa mesma razão é em si mesmo um interesse universal” (Hegel 1975: 568).

uma função da paixão: “o eu deseja receber de novo o sentimento [que projectou], reflectido de volta a partir de outro eu” (Ibid., 567).

Ao mesmo tempo, nas *GPR* reserva-se uma certa resistência relativamente a este princípio da eleição livre. A par desta eleição mútua, Hegel prevê como origem subjectiva da família também “die *Vorsorge* und *Veranstaltung* der Eltern” (W7 §162: 310), salvaguardando porém que esta admissão do “casamento arranjado” não deverá permitir o conhecimento prévio dos cônjuges³³⁶.

Ambas as “causas” subjectivas do casamento mantém-no cativo de factores contingentes provindos da instabilidade das paixões dos seus membros. Assim, será capital para a concepção de Hegel o carácter indissolúvel da família, este deve ser reforçado continuamente pelos poderes públicos, tornando-a imune relativamente às oscilações do capricho individual³³⁷. Deve assinalar-se novamente que, também para Hegel, a domesticidade remete para um espaço relacional em que a sexualidade é admitida, mas “ordenada” a partir de pressupostos emocionais e contida em estritos limites relacionais.

Se a pessoa do direito abstracto necessitava de propriedade para ser livre, também a família como pessoa universal e duradoura, que promove o cuidado e a acumulação com vista a fins partilhados, goza de uma propriedade que é comum aos seus membros.

Das im abstrakten Eigentum willkürliche Moment des besonderen Bedürfnisses des *bloß Einzelnen* und die Eigensucht der Begierde verändert sich hier in die Sorge und den Erwerb für ein *Gemeinsames*, in ein *Sittliches* (W7 §170: 323).

Porque, em conformidade com o legado clássico, a família se mantém como esfera de formação e de satisfação das necessidades³³⁸, enquanto primeiro domínio do Espírito, diz-nos Hegel, ela não é inteiramente suprimida nas esferas superiores. Como o refere Hegel explicitamente no § 201, inserido já no tratamento da “sociedade civil”, é na família que se geram as condições para manifestar sentimentos de empatia

³³⁶ Luhmann defende que Hegel é incapaz de reconhecer plenamente a função social que a paixão virá a assumir como princípio movente da concepção de intimidade originada na eleição livre do cônjuge (cf. Luhmann 1974: 90n; 2008: 81-2 n.).

³³⁷ Elevando as suas relações constituintes, em especial a conjugal, “über die Zufälligkeit der Leidenschaften und des zeitlichen besonderen Beliebens Erhabene, an sich Unauflösliche sich heraushebt” (W7 § 163: 313). Em contrapartida, Hegel reconhece a dependência da família relativamente à subjectividade do sentimento e admite a possibilidade da dissolução (divórcio) quando se verifica a ocorrência de uma “total estranheza” [*totalen Entfremdung*] do par conjugal. Perante esse modo de coexistência deverá ser restituída aos seus membros a personalidade independente (cf. W7 §176: 329).

³³⁸ Hegel menciona: “Vermögen, Alimentation, Kosten der Erziehung u. dgl.” (W7 § 159: 308).

relativamente aos outros indivíduos do todo social, corrigindo assim, ainda num domínio de acção prévio ao estatal, a orientação exclusiva pelo interesse próprio vigente nas relações de tipo contratual que caracterizam a *Bürgerliche Gesellschaft* (cf. W7: 354).

Ainda que para Hegel o fim da família resida unicamente na união monógama do par amoroso³³⁹, a sua unidade substancial só alcança a objectividade quando passa a integrar descendência biológica. Só nesta mediação se pode concretizar integralmente a união. Se na propriedade conjuntamente adquirida a unidade é sancionada como exterior, nos filhos ela é espiritual (cf. W7: §173 agr).

Os direitos dos filhos são, em concordância com a doutrina da Camaralística, a alimentação e a educação a partir do património comum e a sua efectivação por parte dos pais tem por base o interesse comum e cuidado da família na qual se reconhecem como membros (cf. W7: §174)³⁴⁰. Continuando as doutrinas de Locke e de Rousseau o direito dos pais sobre o arbítrio dos filhos não é absoluto e tem como fim a disciplina e educação para a consciência de si³⁴¹.

Também aqui em conformidade com o incremento da valorização da maternidade que se generalizara na segunda metade do século XVIII, defende Hegel que no momento inicial deve ser a mãe a educar o filho pois o ético deve implantar-se primeiramente através da sensação e só depois de forma racional (cf. W7 §175 agr: 328). Como momento e função inerente à família ainda no âmbito da formação, tem

³³⁹ No âmbito da Filosofia do direito, C. Greiff (1977) reformou o carácter inabalável deste fundamento do casamento “[d]ie ontologische Grundlage der Ehe ist unzerstörbar. Nicht die Ehe als bestehende Einheit als fester Status oder als Institution ist unzerstörbar, sondern die Ehe als Möglichkeit zur innigsten Einheit und als Ausgangslage zur Gemeinschaft von Leib und Seele” (Ibid., 127).

³⁴⁰ Hegel salienta neste ponto a diferença face à posição ocupada pelos filhos na família romana (cf. W7: 327), a qual, como vimos no segundo capítulo, nos textos legais e mitológicos, era similar à dos escravos.

³⁴¹ Na sua crítica da razão cínica Iluminista, P. Sloterdijk defendeu que na educação das crianças se deposita o cerne essencial dos pressupostos burgueses. Daí que a politização da Pedagogia, sobretudo em Rousseau, apesar da sua equívoca celebração da natureza, incorpore -por oposição à criança inserida na comunidade agrícola e àquela que deve simplesmente afirmar-se representante da linhagem (aristocrática)- “as esperanças burguesas de um ‘outro mundo’, de uma sociedade mais humana. Parece que pela primeira vez uma nova forma de amor parental se vinha desenvolvendo, concentrando-se no desejo de que as suas próprias crianças tivessem uma vida melhor. Só uma sociedade que se sentiu totalmente sacudida e cometida ela mesma com a dinâmica da mudança mundial e do progresso pode fazer prosperar tal forma de amor parental. Uma nova amálgama de amor e ‘ambição para a criança’ é assim formada, algo que seria insignificante numa sociedade estabilizada e estagnada, ‘sem perspectivas’” (Sloterdijk 1987: 56).

destaque especial a disciplina [*Bestrafung*], capaz de interpor uma oposição às pulsões da criança, quebrantando a sua obstinação e capricho [*Willkür*], características de uma proximidade ao instinto natural. Só essa interposição permite libertar a vontade cativa da imediatidade e da indeterminação do desejo, inserindo a criança no conjunto dos costumes e das determinações legais que caracterizam as relações sociais. O castigo como recurso envolvido no processo educativo não se integra na concepção de justiça e legalidade vigente na sociedade, como ocorrera noutras épocas históricas, mas é relativo à constituição da subjectividade moral. Desse modo:

[d]er Zweck von Bestrafungen ist nicht die Gerechtigkeit als solche, sondern subjektiver, moralischer Natur, Abschreckung der noch in Natur befangenen Freiheit und Erhebung des Allgemeinen in ihr Bewußtsein und ihren Willen (W7 § 174: 326).

Estamos aqui perante uma “privatização” da lei do pai que nas sociedades pré-modernas tivera na família somente um primeiro momento, extensível à comunidade, onde se via reforçada de modo imediato, e servia simultaneamente de padrão para a governação política³⁴².

Na sociedade moderna a família está orientada pela concretização dos direitos abstractos do indivíduo, a qual, paradoxalmente, só é efectivamente concretizada com a dissolução de si mesma (cf. W7 §159). Além do trabalho e da carreira política, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel considerou também a educação escolar como um dos modos de realização da transição do indivíduo para a sociedade civil. Nessas lições Hegel afirmava que a formação que tem lugar na família constitui simplesmente o momento imediato da realização de si enquanto indivíduo possuidor de cultura. Essa posse só se efectiva se orientada por princípios de universalidade (cf. W9 §396: 75-86).

Na família burguesa o pai mantém o direito de correcção da “obstinação natural”, mas -e este aspecto estará também presente na família conjugal- regulado por dispositivos legais e, de modo crescente, pelos exigentes padrões do bom exercício da parentalidade³⁴³. As condições mínimas de subsistência e a educação devem ser

³⁴² Assim, na “Filosofia da história” de Hegel a estagnação do *Volkgeist* decorre nas antigas civilizações da concentração de todo o poder divino no monarca, sendo que, além da ordem de deveres a que ele compele está ausente qualquer manifestação da liberdade subjectiva, cf. Luther 2009: 85 e ss.

³⁴³ Para uma abordagem filosófica da relação contemporânea entre o exercício da autoridade parental e as instâncias jurídicas e políticas cf. Austin (2007). Em especial, quanto à tarefa e responsabilidade que os pais mantêm na disciplina dos filhos e as consequências que para eles podem advir decorrentes do comportamento criminal dos seus dependentes cf. *Ibid.*, 61 e ss.

asseguradas e sempre que se verifique derrelicção o Estado deverá intervir. A imagem dúplice do pai punitivo e misericordioso, que se mantém em ambos casos coincidente com a encarnação supergoíca da voz do dever, preserva um papel importante no complexo familiar das sociedades modernas.

A alteração dos modos de transmissão de propriedade passa a reconhecer a primazia do vínculo de tipo conjugal, relegando a família de proveniência para funções suplementares de suporte³⁴⁴. Também a este respeito, Hegel considera o risco de conflito entre este direito e as disposições do *pater familias* já que continuam presentes aspectos imediatos ou contingentes na união ética. Nesse sentido, as observações de Hegel são claras, compete ao direito público a correção e limitação do direito de testar (cf. W7: §179)³⁴⁵. Não constitui surpresa que a sua atenção se dirija para o caso inglês onde a denominada “família nuclear absoluta”, não só concede o direito de herança bilinear, mas também uma liberdade irrestrita da transmissão, que, de acordo com o filósofo, faz perigar os direitos dos membros da unidade ética (cf. W7: §180).

Em consonância com aquelas que foram as ideias apresentadas no capítulo 3 é-me possível sustentar a tese de que, também em Hegel e apesar das suas resistências, estamos perante o surgimento de uma dupla manifestação da “mais-valia” na família característica da sociedade funcionalmente diferenciada. Uma dessas manifestações está patente na diferenciação ou *Entzweiung* entre os princípios que regem o funcionamento das esferas exteriores e a interioridade da família. O aparecimento de novos meios de produção e troca económica ao nível da sociedade civil tem o seu correlativo numa nova forma da comunicação familiar progressivamente liberta das determinações morais que também pendiam sobre si. Esta alteração fará com que, apesar da existência de uma sequência ou notação comum do tempo familiar, grande parte das suas realizações

³⁴⁴ Na segunda “Filosofia Real”, Hegel sublinhava a determinação universal contida na propriedade, a qual transcende a mera existência individual do testador, e fornece uma continuidade própria independente do seu membro. A herança não é “do primeiro que surge e toma posse; o estado natureza não tem aqui lugar. [Há um] *fundamento* da herança” (Hegel 1987: 221). Aí Hegel manifestava ainda uma posição (mais tarde revista), próxima à primazia da vontade do testador relativamente a qualquer correção do seu arbítrio.

³⁴⁵ “[D]ie Anerkennung der Befugnis der Willkür, zu testieren, viel leichter für Verletzung sittlicher Verhältnisse und für niederträchtige Bemühungen und ebensolche Abhängigkeiten Veranlassung wird” (W7: 332, § 179). Relativamente aos modelos de Direito Sucessório vigentes nos diferentes Estados germânicos ao longo do século XIX cf. Sperber 2005: 246-9.

decorram da história irrepitível do encontro entre as personalidades livres na “pessoa” da família.

Hegel mantém como ponto de partida um conjunto de assimetrias, relativas à divisão sexual do trabalho, bem como a continuidade do pai como representante e disciplinador exclusivo da casa, dependendo deste a constituição do “desejo recto” e a sua inserção na ordem racional da sociedade civil. A contingência envolvida na relação entre a família e o seu meio exterior foi em Hegel alvo de delimitações normativas e semânticas conformes às concepções dominantes de acesso à sociedade civil³⁴⁶. É na família que, garantida a delegação estatal do poder ao chefe de família, todo este sistema assenta, promovendo a autodeterminação do homem liberto da subordinação ao seu pai e ao Estado. A definição e circunscrição da família têm lugar no público, nas diversas entidades e instituições que condicionam o acesso às suas fontes de realização, mas a consumação dos seus princípios concretiza-se no domínio privado.

A alteração das condições da comunicação familiar nas sociedades contemporâneas é indissociável do modo como a posição simbólica da mulher deixou gradualmente de estar assegurada previamente num princípio de domesticidade reclusa. A “redescção”, na codificação da intimidade proposta por Hegel, da posição recatada - social e sexualmente- da mulher é um exemplo maior das sobrevivências semânticas do velho modelo da individuação que podemos ler na tragédia. Na modernidade, essa mesma posição constitui-se como centro agregador de significações do íntimo, referentes às representações de família e género que nos diferentes discursos nunca permanecem indisputadas. Só a multifactorial alteração do meio do género, -desde a evolução da normatividade íntima, passando pelos requisitos endereçados aos indivíduos para a manutenção de diferentes sistemas, até à capacidade de distanciamento reflexivo por parte do indivíduo-, permitiu o seu aparecimento como tema explícito da comunicação. À mulher será exigida uma forma superior de cuidado emocional que evolui no sentido da personalização, de capacidades dependentes de um conhecimento dos requisitos do mundo exterior. É também a partir dessa emancipação relativa que a comunicação familiar evoluirá no sentido de uma maior sensibilidade para a expressão emocional dos seus diferentes indivíduos.

³⁴⁶ Aqui “the ability to regulate one’s appetites was the hallmark to the rational man and (...) the sine qua non for admission in society” (Hull 1996: 162-3).

PARTE 2

Observações Contemporâneas da Vida Íntima

O objectivo desta segunda parte é apresentar as condições contemporâneas da vida íntima, dando atenção aos domínios onde a mesma foi objecto de observações quanto às suas representações, normas e práticas. Para tal, recorro a dois núcleos disciplinares distintos com grande sensibilidade para os discursos que incidiram sobre a família, a Psicanálise e a Teoria dos Sistemas. Ambos observaram o modo como a família moderna sofre uma inflexão profunda no sentido de garantir a realização subjectiva, não só na medida em que nela tem lugar parte substancial do processo de individuação, mas especialmente porque na mesma se projectam expectativas normativas relativas à expansão pessoal. A enorme densidade de significações em que hoje surge envolta a intimidade pode ser unificada sob este primado da subjectividade, algo contrastante com o modo como as sociedades pré-modernas tomavam a família como espaço que garantia o encerramento do indivíduo numa posição simbólica pré-estabelecida.

Mas esses modelos teóricos de observação da subjectividade e do processo de individuação são o produto de um tipo de diferenciação social no qual, a influência das narrativas míticas, da tradição e da “natureza” não é inteiramente suprimida, mas integrada em diferentes códigos semânticos. Nesta integração tais narrativas vêm a legitimação imanente de que gozavam sujeita a diferentes modos observação que questionam a eficiência dos modelos de individuação que propugnavam.

A circunscrição do sistema da intimidade da sociedade moderna requer uma atenção à diferenciação e concatenação entre diferentes códigos semânticos participantes de um autoencerramento comunicativo altamente complexo. A descrição dos processos que têm lugar nesse sistema permitirá reconhecer a centralidade do indivíduo e dos seus nexos auto-referenciais privilegiados em resultado da evolução da semântica da individualidade e da coordenação (dos amantes). Isso só pode ser conseguido se, por forma a configurar um novo modelo de individuação, além daqueles que a semântica isolou como elementos cruciais para a constituição e manutenção da intimidade, forem abrangidos igualmente a auto-referencialidade do sistema psíquico e do sistema orgânico, ambos participantes dos acoplamentos presentes na comunicação íntima.

Num primeiro capítulo acompanho a recepção, sobretudo por Lacan, da teoria relativa ao drama familiar apresentada por Freud. A atenção que Lacan prestou ao processo de individuação no seio familiar dará relevo à construção dos modelos “identificatório” e “desejante” associados à configuração da família burguesa. Mas desde os seus primeiros trabalhos que Lacan, apesar de impulsionado pelo *motto* do

“retour à Freud”³⁴⁷, denuncia as limitações do pai da Psicanálise na sua teoria do inconsciente mas também, e com maior relevância para o presente trabalho, na concepção de complexo de Édipo. Uma vez que o surgimento da Psicanálise não pode ser cindido da evolução das formas familiares, iniciarei o capítulo com um contributo para a história social da Psicanálise. O modelo de teoria e prática psicanalítica tem pressuposta uma configuração da intimidade muito particular ao mesmo tempo que manifesta como a constituição psíquica não é explicável somente pela configuração das relações familiares contemporâneas. Num segundo momento destacarei um texto dedicado à relação entre a família e os complexos inerentes à individuação, no qual Lacan está próximo das ideias de M. Klein, por sua vez influenciada pela teoria das imagos formadoras do sujeito de C. G. Jung. Ao longo do seu ensinamento Lacan manifesta a necessidade de ajustar a prática psicanalítica às novas condições sociais, ainda que a sua teoria denote uma certa “rigidez” quanto àquelas que são as condições de individuação do sujeito, em especial no tocante à aquisição de uma identidade de género.

Uma vez que o meio de comunicação simbolicamente generalizado amor surgiu na Europa a partir do desenvolvimento das concepções literárias da paixão individual como novo critério a presidir ao casamento e à constituição de uma nova família, no capítulo sexto exploro a fixação desse meio de comunicação no ideal de amor “companheirista”. O meio de comunicação amor, ao mesmo tempo que requer a abertura comunicativa, deve contrariar a instabilidade envolvida nas altas exigências que comporta. Acompanho brevemente o modo como o romance estabelece o código e a semântica que presidem ao encerramento das comunicações familiares, dando continuidade a temas e inovações surgidas no âmbito da literatura epistolar. Entre estes tem destaque a nova compreensão da paixão como vínculo que une os amantes a partir da co-identificação emocional. A reprodução do sistema da intimidade requer o estabelecimento de princípios regulativos. Para a sua compreensão adopto o conceito de “identificação projectiva” inicialmente proposto por Klein e com grande adequação com o modelo eleito por Luhmann.

³⁴⁷ Advogado por Lacan este regresso aos textos de Freud só se formaliza em 1953 quando o psicanalista parisiense dispõe de um distanciamento crítico e dos instrumentos da Linguística que irá aplicar à metapsicologia. Em diferentes pontos Lacan refere que não está em causa uma “regressão” ao texto mas a sua vivificação por via do questionamento do sujeito, cf. Id. 1966: 366; 2001d: 426. Mas mesmo antes de formalizado se torna claro que: “[t]out retour à Freud qui donne matière à un enseignement digne de ce nom, ne se produira que par la voie, par où la vérité la plus cachée se manifeste dans les révolutions de la culture” (Id. 1966 : 458).

Esse modelo servirá de base à interpretação de uma obra que antecipa muitos dos temas e selecções semânticas do amor-paixão. Trata-se das *Lettres Portugaises*, obra onde se condensam uma diversidade de códigos em transmutação. Esses códigos estão na origem da semântica da individualidade e da coordenação das vivências, sendo que estas que constituirão a nova base comunicativa da intimidade. Se Antígona, heroína trágica destacada na primeira parte, só aparentemente dava voz ao estrito dever familiar, Mariana, heroína dramática, articula subjectivamente um conjunto de disposições da axiomática do amor-próprio, da fisiologia da paixão, e da demarcação do discurso íntimo relativamente ao religioso e da *philia*. É em torno da aceitação destes que se irão delinear nas sucessivas orientações literárias dos séculos XVIII e XIX as condições de constituição e manutenção do sistema da intimidade.

No sétimo e último capítulo, procuro apresentar os princípios dos processos comunicativos que caracterizam as relações íntimas das sociedades funcionalmente diferenciadas. Proponho, seguindo a obra de Luhmann, um modelo teórico de compreensão da auto-reprodução da comunicação do sistema da intimidade, indagando o modo como o seu centramento na relação de base emotiva do par conjugal permitiu a “extensão” da co-referência dos amantes a diversas formas de vida íntima. Tais formas não estão já limitadas à família nuclear, fundada na coabitação do par conjugal heterossexual e a sua descendência biológica. A instituição gradual da ideologia da livre-escolha conjugal significou um abandono progressivo da fixidez que caracterizava os modelos familiares de que partira a Psicanálise. Essa alteração foi o culminar da cada vez mais premente necessidade de tematizar a relação conjunta a partir das condições de realização individual e estava já inscrita na génese do código do amor como paixão.

Além da repentina diversificação dos modelos familiares estará também em questão saber, a partir da obra de J. Butler, qual a relevância de que é actualmente provida a identidade de género em diferentes âmbitos da sociedade. O questionamento explícito do género, emergente na transição para a sociedade funcionalmente diferenciada, vem a ser elevado a objecto de estudo por diferentes disciplinas não mais unificáveis sob a aba do feminismo. O reconhecimento da complexidade própria da individuação de género convocou diferentes teorias a observar um fenómeno que tem sempre implicados múltiplos acoplamentos. O género como categoria relativa à individuação envolve a dimensão orgânica (o corpo sexuado), o comunicativo (as expectativas e os estereótipos vigentes na sociedade) e o psíquico (o modo como o si-mesmo se concebe como provido de uma identidade de género). Só uma abordagem multifactorial pode ultrapassar a parcialidade do tratamento de uma categoria social que, apesar de já não estar legitimada numa evidência fornecida pela natureza das coisas ou

na ordenação divina do cosmos, é ainda provida de relevância residual no modo como os indivíduos são incluídos ou excluídos de diferentes sistemas.

Defendo que a posição da família relativamente aos papéis e expectativas de género é ambígua. Por um lado o fechamento operacional do sistema íntimo, de acordo com os pressupostos de Luhmann (e C. Weinbach), parece propiciar uma adaptação particular, ou mesmo uma indiferença relativamente às determinações simbólicas do masculino e do feminino. A realização do projecto de vida íntimo é caracterizada por um modo de interacção peculiar, que não está orientada por uma funcionalidade estrita, e, como tal, não estabelece peremptoriamente os papéis e as expectativas que recaem sobre cada um dos cônjuges. Por outro lado, é esta mesma indeterminação que torna possível que os íntimos recorram a modelos de relacionamento e divisão de tarefas preservadas como recurso comunicativo possível em modos de interacção quotidiana caracterizados pela tradicional assimetria de posições associadas ao feminino e ao masculino. Trata-se sobretudo de modos presenciais de interacção, nas quais a atribuição de uma determinada posição no binómio de género condiciona o comportamento dos agentes. Esta assimetria e também o predomínio da concepção da complementaridade dos amantes readquire relevância nos momentos de reflexão sobre a vida íntima, considerando determinados modelos de inteligibilidade não só relativos ao género mas também à orientação sexual.

Capítulo 5. Gênese e evolução do conceito Psicanalítico de Complexo Familiar.

Neste capítulo procuro, partindo da obra de Lacan, um modelo teórico que relacione a estrutura familiar e o modo como nesta se entrecruzam a gênese e desenvolvimento do sujeito. Para um enquadramento desse modelo teórico e tendo em vista o encadeamento temático da presente dissertação, inicio com uma breve exploração das condições sociais e políticas subjacentes ao nascimento da clínica psicanalítica.

5.1. Surgimento disciplinar e clínico da Psicanálise e sua relação com a constituição de um meio íntimo.

Em consonância com muitas das críticas que lhe foram movidas, este pequeno contributo para a composição de uma história social da Psicanálise tem subjacente o seu horizonte de surgimento, a sua inscrição enquanto recurso pertencente ao mercado clínico e uma disponibilidade para autodescoberta que até hoje subsiste³⁴⁸. É sobretudo em virtude do sofrimento psíquico que o sujeito é forçado a uma busca da sua própria verdade, busca que o leva a “entregar-se” a um “mestre”, na acepção lacaniana, a um “sujeito suposto saber” acerca daquela mesma verdade individual³⁴⁹. Contudo, há

348 “Psychoanalysis is an urban phenomenon. That is, it only becomes feasible when there is a concentration of professional adherents and the emergence of a layer of the population alienated enough and with sufficient financial and temporal resources to spend time and money on self-exploration and, perhaps, even training” (Parker 2011: 64).

349 Ao identificar o “*sujet supposé savoir*” com o analista, Lacan estabelece uma analogia com a onisciência que Descartes atribuiu a Deus, para de seguida fixar o *cogito* como ponto de apoio fenomenológico (cf. Id. 1973: 204-6). A suposição de que o analista sabe sobre a significação inconsciente dos actos e palavras expressos pelo analisado tem um efeito retroactivo no processo de autodescoberta deste. Mas em momento algum deve o analista cair na soberania de se atribuir o conhecimento da verdade do sujeito que vem à análise (cf. Ibid: 240-1). Por outro lado, e tal como o sublinha no *Seminário II*, a demarcação freudiana consiste precisamente em resistir ao facilitismo da medicação, da hipnose ou mesmo da sugestão: “[i]ntervenir en se substituant au moi du sujet, comme on le fait toujours dans une certaine pratique de l’analyse des résistances, c’est une suggestion, ce n’est pas de

também situações clínicas em que essa verdade não é suscitada pelo questionamento do próprio sujeito quanto à sua própria existência, mas por determinadas instituições de cariz correcional, casos em que o indivíduo só será consultado de modo compulsório. Em qualquer dos casos, aquilo que a Psicanálise começa por tematizar, de um modo radicalmente novo, é a relação entre o sujeito e a lei.

Não significa isso que a Psicanálise se deixe resumir a uma técnica terapêutica ou a uma confirmação ideológica sub-reptícia das bases da sociedade capitalista. Ela serve-me de guia na medida em que fornece uma teoria do sujeito, e presta atenção inigualável ao modo como na formação deste, a inserção nas relações familiares assume extrema relevância. Desde o seu início é surpreendente a importância de que se reveste a família nuclear como local privilegiado da formação de uma dramaturgia individual³⁵⁰. Não deixa de afigurar-se inverosímil que o primogénito de uma extensa família com tradições judaicas na sociedade vienense de finais do século XIX tenha conseguido, a partir da sua própria experiência familiar e dos instrumentos da análise, delinear nos seus traços mais carregados a densidade emocional da família burguesa (cf. *e.g.* Lacan 2009: 812 e ss)³⁵¹.

Recorro à obra de Donzelot pois a mesma permite situar o surgimento da Psicanálise como método para reflexão sobre si em estrita dependência de um domínio da intimidade claramente demarcado do espaço público, mas não da lei. Tal como Foucault, ele considera-a como um dispositivo que, não se limita a observar, mas regula a própria vida íntima de uma forma mais sensível do que a sua antecessora: a Psiquiatria: “cada sociedade institui formas de controlo desta dimensão [privada] para impedir ou canalizar os seus efeitos potencialmente destrutivos ou sociais” (Donzelot

l'analyse (Id. 1978: 59). O que estará em causa é desde logo pôr radicalmente em questão se as resistências do *moi* e o reforço das mesmas, na medida em que estão cingidas a um drama interior imaginário, estão em condições de restituir ao sujeito a sua autodeterminação (cf. *infra* sec. 5.3).

³⁵⁰ Como veremos, para Lacan estará em causa reavaliar este centramento do drama familiar na perspectiva de *infans*. O mesmo autor advertia que essa atenção a uma suposta “primeira pessoa” envolve “ce penchant de l'esprit à centrer notre expérience analytique sur l'expérience individuelle psychologique” (Id. 1978 : 57).

³⁵¹ Para Lacan a descoberta do complexo de Édipo que caracteriza a família burguesa não se devia somente ao “sublime hasard du génie” apontando o contexto da Viena nos finais do século XIX, “*melting-pot*” de diferentes culturas e respectivas formas familiares, como laboratório para aceder à recorrência de certas configurações dramáticas no meio familiar (cf. Id. 2001: 61). Essa descoberta tem já implícito o projecto do levantamento das “unexpected consequences of the disintegration of traditional structures that regulated libidinal life” (Žižek 2000: 341).

1977: 96)³⁵². Recorrendo à terminologia fisiológica, Donzelot afirma que se no *Ancien Régime* a família era um “*plexus* de uma manta de relações de dependência e pertenças, [na sociedade burguesa] a família torna-se *nexus* de terminações nervosas de aparelhos que lhe são exteriores” (Ibid., 87; cf. tb. Dean 1992: 17 e ss). Na sua genealogia das instituições psiquiátricas, Foucault considerou que é no final do século XVIII que:

les discours de la déraison seront indissociablement liés à la dialectique mi-réelle, mi-imaginaire de la Famille. Et là où, dans leurs violences, il fallait lire profanations ou blasphèmes, il faudra déchiffrer désormais l'attentat incessant contre le Père. Ainsi dans le monde moderne, ce qui avait été la grande confrontation irréparable de la raison et de la déraison deviendra la sourde butée des instincts contre la solidité de l'institution familiale et contre ses symboles les plus archaïques (Id. 1972: 510).

Se o pai passa a ser o “alvo de todos os ataques” talvez isso se deva, pelo menos parcialmente, ao facto de ele ser a figura que de algum modo permite unificar aqueles que tinham sido os tributos e dividendos relativamente ao corpo do senhor e posteriormente do rei. A revolução não implica a aniquilação das figuras de autoridade mas conduz à restrição do seu poder, instituindo uma lei pública, bem como ao seu reposicionamento, distinguindo diferentes centros a partir dos quais irradia esse mesmo poder.

Não é casual que Freud tenha procurado a génese da lei num crime originário, indicado no sacrifício e refeição ritual do totem. A morte do pai obscuro garante por um lado que a repressão da sexualidade que ele assegurava já não é integral, deixa sempre margem à realização individual, e, por outro lado (em virtude da interdição do parricídio), essa realização integrará uma sempre problemática identificação com o agente da interdição. Mas é necessário prestar atenção às condições sociais em que tem lugar a instituição da lei, distinguindo primeiramente entre aquela que participa do drama individual (lei do pai) e aquela que se constitui como anónima (lei judicial), se bem que as duas permaneçam necessariamente vinculadas. Ao nível da ontogénese individual é a constituição (ou a “internalização”) da lei que, impondo uma repressão primária dos instintos sexuais e agressivos, está na origem da consciência e do assumir de uma posição subjectiva³⁵³.

³⁵² Cf. tb. Deleuze /Guattari 1972-3: 58-8 ; 110-1.

³⁵³ Daí que estabeleça analogia com o princípio do Direito de acordo com o qual, a alegação do desconhecimento da lei não exime o indivíduo de contrair as suas consequências: “[n]ul n'est censé ignorer la loi, cette formule transcrite de l'humour d'un Code de Justice exprime pourtant la vérité où notre expérience se fonde et qu'elle confirme. Nul homme ne l'ignore en effet, puisque la loi de l'homme

Donzelot apresenta os modelos de regulação do meio familiar que vigoram nos séculos XVIII e XIX em função das classes sociais, subscrevendo o diagnóstico de Marx de um claro antagonismo entre proletariado e a burguesia, o qual que acompanha o estabelecimento das relações e modos de produção capitalista (cf. Marx 1977). Mas, considera Donzelot que a tese, comum aos teóricos da Escola Crítica de Frankfurt, de acordo com a qual a família burguesa seria por si só um aparelho ideológico (do Estado) é no mínimo questionável. Isso desde logo porque o poder jurídico que lhe fora conferido até à Revolução, ora permitindo-lhe administrar sumariamente punições aos seus dependentes ora isentando-os da aplicação dos poderes públicos, não era compatível com a manutenção da nova ordem social e política. Para se constituir, essa nova ordem estava dependente, simbólica e funcionalmente, da repressão de modos privados de aplicação da justiça mas também do compadrio político ou das transacções económicas à margem do mercado. Será o fim desse mesmo poder jurídico que permitirá à família constituir-se -o mesmo é dizer, ser tomada- como “ponto de apoio das reivindicações para maior igualdade social” (Donzelot 1977: 54). Isto é, o *status quo* está sujeito a novos modos de observação por parte de diferentes sistemas sociais aos quais cabe regular, primeiramente sob a tutela do Estado, os eventuais desajustes da ordem social.

A autonomia da família burguesa está sustentada na expressão económica do interesse privado, sendo que o seu nível de vida confortável é promovido pelo Estado, que faculta acesso crescente a instituições como a justiça e a educação. Essa autonomia económica é correlativa da sua constituição emocional, resultante da sua “retracção social”, *i.e.* da sua retirada do domínio público. Ao contrário do que ocorre com o “pai de família”, que aí terá ocasião de afirmação pessoal, a participação da mulher no mundo laboral só é concebível como transitória e/ou prévia ao matrimónio, sendo sobretudo sobre a esposa, enquanto mãe, que recairá a responsabilidade de vigilância moral de marido e filhos³⁵⁴. A responsabilidade social imposta à família burguesa passa

est la loi du langage depuis que les premiers mots de reconnaissance ont présidé aux premiers dons” (Lacan 1966 : 272).

³⁵⁴ “[L]e mari est devenu l'enfant, et on apprend depuis quelque temps aux femmes à le bien traiter. (...) Voilà la conception que certains se font de l'intervention propre de la psychanalyse dans ce qu'on appelle les relations humaines, et qui, se propageant par les mass media, apprend aux uns et aux autres comment se comporter pour qu'il y ait la paix à la maison - que la femme joue le rôle de mère, et l'homme celui d'enfant” (Lacan 1978 : 305). Esta afirmação de Lacan no *Seminário II* tem subjacente a convicção de que o declínio do poder do *pater familias* tem como consequência um retorno às funções naturais de cada um dos sexos, cf. Ibid.

em grande medida pelo “controlo de um inimigo interior”, proveniente das manifestações sexuais irregulares (do fantasma do incesto e da perversão) e das crianças obstinadas, ambas submetidas à vigilância interior de acordo com os papéis de autoridade e afectividade reservados (ideal e respectivamente) ao membro masculino e feminino do par conjugal.

Nos estratos inferiores encontramos uma espécie de mundo paralelo de que o burguês se deve cuidadosamente demarcar, ainda que mantendo ocasiões de incursão em que tem por objectivo retirar dividendos de ordem sexual, económica ou mesmo política. Aí vigoram inicialmente modelos de supervisão (moralização e normalização), através dos quais o Estado deveria por assim dizer “estancar” as ameaças de contágio físico e moral à ordem social. Essas ameaças eram o resultado do antagonismo social profundo que subsiste depois da revolução e que irá agravar a incontinência sexual e económica (cf. Bataille 1957: 148-51). Ao passo que família burguesa se caracteriza por um fechamento físico e emocional face ao exterior, o controlo das classes proletárias incidirá no controlo da sua propensão às incursões no exterior ao lar. Donzelot considera que o alastramento de situações de pobreza extrema e indigência era ainda o resultado do abandono abrupto dos regimes de comensalidade e vassalagem que haviam antecedido a invasão das grandes urbes, processo em que os agregados familiares provindos do espaço campestre deixaram de ter vínculos estáveis de responsabilidade. A prestação de mão-de-obra assalariada em regime de contrato era incapaz de substituir esses vínculos uma vez que os novos meios de produção estão fundados em relações crescentemente impessoais.

Eram frequentes as situações em que o salário auferido não garantia uma libertação de condições de vida degradantes propícias a comportamentos aditivos, à prostituição e promiscuidade sexual. A preocupação manifesta pela Camaralística em erradicar a mendicância, e, sobretudo no caso francês, a vagabundagem, terá como motor o facto de passar a ser a constituição e manutenção do espaço familiar a condicionar o acesso a determinados bens primários. O acesso a condições de habitação adequada e as garantias de auxílio passarão a depender do cumprimento das regras de salubridade e conformidade moral fixadas pelo discurso da Medicina e Psiquiatria. Será imputada ao chefe de família a responsabilidade de compelir à obediência e cumprimento dos requisitos de participação económica e profissional da sociedade.

Tout se passe selon un schéma de collaboration très simples, L'Etat disant aux familles: vous maintenez vos gens dans les règles de l'obéissance à nos exigences, moyennant quoi vous pourrez faire d'eux l'usage qui vous conviendra, et, s'ils contreviennent à vous injonctions, nous vous fournirons le appui nécessaire pour les faire rentrer dans l'ordre (Donzelot, *Ibid.*, 51).

Se inicialmente existe um considerável declive entre a promoção do bem-estar familiar burguês e o condicionamento do lar proletário, no início do século XX é já com referência aos ideais de realização familiar, largamente coincidentes com os ideais burgueses universalizados, que a família é assumida como inquestionável núcleo de negociações quanto aos direitos individuais. Será pela unificação das diferentes classes sociais, sob os pressupostos comunicativos da família de classe média, que no século XX a interrogação sobre o carácter prescindível da instituição se diluirá. Verifica-se a transição da recusa da família, no seguimento da denúncia marxista de que a mesma coincide com exploração das classes inferiores e da mulher, à sua elevação a pressuposto inquestionável que paradoxalmente passa a figurar como domínio de reivindicação social. Essa reivindicação emerge sob a premissa da sua saída do campo político, sendo que as políticas familiares incidirão primeiramente em questões económicas e posteriormente de igualdade de género (cf. Donzelot *Ibid.*, 89).

De acordo com Donzelot, o decisivo é que, assegurando uma autonomia a partir do seu encadeamento emocional, a família tornará o “bem-estar” um empreendimento privado [*recherche prive*]. A Psiquiatria partia de uma conformidade prévia aos pressupostos, representações sociais e incumbências morais dos estratos (divisão entre o pobre e o burguês) e posições individuais (separando entre as incumbências e expressões adequadas do afecto sexual e amoroso do homem, da mulher e dos descendentes) no interior da família, classificando de modo inequívoco o que conta como desvio ou regularidade moral, sendo essas mesmas determinações a influir na auto-observação dos seus membros³⁵⁵.

Como afirmou G. Deleuze na sua resenha da exploração histórica de Donzelot “la psychanalyse s'est établie très vite dans un milieu hybride de public et de privé, et que ce fut là une raison fondamentale de son succès” (Id. 2003: 109). Desde o seu início que a Psicanálise se contrapõe ao carácter impositivo da Psiquiatria, posicionando-se na dobra entre o público e o privado, não abordando o problema da verdade do sujeito sem

³⁵⁵ Dirá Lacan a respeito das grandes obras de Krafft-Ebing e de H. Ellis que as mesmas estavam fundadas na ilusão de uma objectividade científica que partia da hipótese de uma “pulsão total” liberta do desvio relativo à ordem dos fins legíveis na própria natureza. Desse modo afirma: “[c]hacun sait que nous avons redonné à la perversion son droit de cite” (Id. 1986 : 229). Na apresentação da origem do seu ensino, Lacan, que tal como Freud abraçou a Psiquiatria como área de especialização médica, salientou o papel de G. de Clérambault, crucial para a distanciação da abordagem ortodoxa da erotomania e automatismo mental, a qual envolvia invariavelmente a despersonalização dos pacientes (cf. Id. 2008: 24-6).

uma referência estrita à regulação social³⁵⁶. Ao mesmo tempo o abandono do recurso à hipnose e aos narcóticos revela que Freud não procurava purificar a fala do sujeito mas nela detectar a não coincidência entre as exigências normativas que a sua consciência reconhecia e a dimensão inconsciente da pulsão revelada no sintoma (cf. Lacan, 1956: 184-6; 1966: 257-8)³⁵⁷. Na sua leitura crítica da recepção lacaniana de Freud³⁵⁸, Ricoeur acentuou esta peculiaridade do inconsciente revelado na fala do sujeito, afirmando que “neste campo, o que vem à luz é uma outra linguagem, dissociada da comum e que se apresenta para ser decifrada pelos seus efeitos-sintoma, sonhos, formações várias, etc.” (Id. 1970: 366-7).

Mas Lacan irá explorar o fundamental do ensinamento de Freud, o facto de que aquela não coincidência não provém de uma qualquer substância subjectiva ou da “condição humana” (de uma agressividade ou egoísmo basais), mas é um dos frutos da modernidade, decorre, entre outros aspectos, da inexistência de uma ciência moral inteiramente demonstrável que possa ser universalmente imposta. É a partir do contraste entre a silogística aristotélica do *orthos logos* e a inquirição do desejo por parte de Freud que, logo no início do *Seminário VII*, Lacan propõe enquadrar o problema da Psicanálise numa ética. O que separa a evidência natural e social do desejo recto conducente na *Ética a Nicómaco* ao Bem Soberano e o tactear freudiano, pelos

³⁵⁶ Para este sucesso contribuiu de sobremaneira o modo como Freud se distancia da intrusão e determinação hipnótica como recurso privilegiado praticado pelos seus mestres e interlocutores, como era o caso, entre outros, de Josef Breuer (cf. Sempé 1975: 22-8). N. Rand e M. Torok (1997) expuseram esta demarcação a partir do primeiro tratamento clínico em que Freud lida com a histeria de Emmy von N. Ao longo do caso o pai da Psicanálise vai abandonar o método hipnótico-catártico, pois apercebe-se que é imprescindível a tomada de consciência por parte do analisando de um evento traumático. É esse evento que se torna como tal inacessível à consciência que está na origem dos sintomas, os quais decorrem da ab-reacção, *i.e.*, da libertação de energia mental em consequência do que será mais tarde tomado como processo primário: “hysterical symptoms originate through the energy of a mental process being withheld from conscious influence and being diverted into bodily innervation” (Freud S.E. XX: 263-64). Essa “vinda à consciência” é propiciada pela articulação linguística na situação de diálogo em que a associação de ideias é a via de acesso privilegiado à “cripta” (da sucessão de identificações do sujeito), que aí é também o *columbarium* do sujeito (cf. Rand / Torok 1997: 108-114).

³⁵⁷ “Le symptôme est ici le signifiant d'un signifié refoulé de la conscience du sujet. Symbole écrit sur le sable de la chair et sur le voile de Maïa, il participe du langage par l'ambiguïté sémantique que nous avons déjà soulignée dans sa constitution” (Ibid.: 280-1).

³⁵⁸ Ricoeur contesta a possibilidade avançada por Lacan de transpor as manifestações da *libido* nos processos primários revelados por Freud para uma estruturação linguística do inconsciente, cf. Ricoeur 1970: 367.

processos primários do aparelho psíquico é precisamente o abismo do sujeito moderno. À luz do texto freudiano, podemos conceber o inconsciente como manifestação de juízos coerentes que organizam a percepção a partir de representantes psíquicos. As expressões conscientes desse juízo, cujas regras escapam a uma explicação biologicista, revelam a eficiência de princípios de censura socialmente estabelecidos, a partir dos quais o sujeito se forma. Mas esta delimitação do que se considera adequado perde qualquer horizonte de legitimação quando se constata que, contrariamente ao que pretenderam algumas vertentes do Utilitarismo, o prazer não governa integralmente a acção dos indivíduos e, ademais, que o sujeito se constitui a partir de insanáveis conflitos, indecisões e mal-entendidos na sua relação com os outros (cf. Lacan 1986: 13-46). Mas, por si só, esta não coincidência basilar entre a representação do bem individual e o bem do todo é insuficiente para justificar a resistência a uma universalização dos objectos e fins da acção individual. A razão mais radical, de que a Psicanálise é uma tardia repercussão, prende-se com o facto de que na modernidade o sujeito se vem a constituir não só como produto mas também como fonte da lei. Este é, por assim dizer, o reverso de “ce qui s'est passé dans l'intervalle entre Aristote et Freud” (Ibid., 21).

O que diferencia a Psicanálise é justamente o facto de que ela solicita a participação efectiva do sujeito³⁵⁹, a partir do primado do desejo e direitos individuais. Será a partir desse “empenho” que o analista terá acesso ao interior dos conflitos familiares. Aí a autodeterminação do sujeito é revelada sempre em relação à lei, não só porque é na relação do sujeito com as normas e interdições sociais que ele se constitui, mas também na medida em que a “outra cena” subsiste como conjunto de determinações inconscientes resultantes daquelas interdições. É nesse sentido que C. Douzinas considera que na Psicanálise se inverte a tradicional posição da lei (“*ubi societas ibi jus*”), confluindo no sujeito as exigências sociais e a particularidade instituída na relação do indivíduo com as mesmas: “*ubi jus, ibi subjectum et societas*” (cf. Id. 2000: 297). Contudo, considerando domínios como a criação literária de índole libertina inserida na tradição do “iluminismo radical” de que J. Israel traçou a genealogia, deve reconhecer-se que esta atenção ao indivíduo como fonte do Direito é o culminar da cisão emergente na modernidade entre a “subjectividade moral” e a “individualidade prática” (cf. esp. Balsemão Pires 2005).

³⁵⁹ É significativa a este respeito a rápida popularização das teses psicanalíticas. A mesma foi observada pelo próprio Freud; os indivíduos deitavam-se sobre o divã já imbuídos de pressupostos relativos ao complexo de Édipo.

A Psicanálise não porá fim à “dupla moral” que continuará a imperar na família, “pequena máquina de guerra organizada com vista à preservação do património e da conquista de riquezas exteriores” (Donzelot 1977: 207). No modelo tradicional da família burguesa vigora uma assimetria normativa que aprisiona a filha até esta ser “resgatada” e “expele” para o exterior o jovem em busca de fortuna e alianças. Mas a Psicanálise é parte interessada de algo novo, é a própria família que deve assegurar a sua harmonia interior num sempre difícil equilíbrio entre os sexos e as gerações. Como tal, nela podemos encontrar a ressonância -mas também a produção- de formações semânticas que põem em causa aquele esquema normativo da organização da familiar.

Assim se revela a Psicanálise como mecanismo peculiar de observação da intimidade que não é imune aos pressupostos e práticas culturais³⁶⁰. Este aspecto é reconhecido por Donzelot ao defender que a tarefa da Psicanálise é desde o seu início uma “regulação das imagens”, que se traduz na conjugação entre os anseios de realização individual e os pressupostos da autonomia familiar (cf. *Ibid.*, 154-211)³⁶¹. Foi

³⁶⁰ Como sustentou Ricoeur, interpretando o que toma como paradoxos inerentes ao “empreendimento” cultural, a insanável *malaise* freudiana: “l’objet de la psychanalyse n’est pas le désir humain en tant que tel – entendons souhait, libido, instinct, éros (...) -, mais le désir humain saisi dans une relation plus ou moins conflictuelle avec un monde culturel (...) l’objet de la psychanalyse est toujours *le désir, plus la culture*” (Id. 2008 : 170). Para Lacan é precisamente este desencontro e co-referência constante entre desejo (individual) e cultura que está em causa na Psicanálise. Ver a este respeito as suas contundentes críticas à recepção do legado de Freud pela “*ego psychology*” presentes em “La Chose Freudienne ou Sens du retour à Freud en Psychanalyse”. Resultante de uma palestra em Viena, esse texto recrimina qualquer tentativa de isolar a dimensão psicológica de uma estrutura comunicativa, em particular da lei simbólica. Ao inconsciente é negado um vínculo estrito com uma satisfação cindida das condições sociais que a devem regular (cf. esp. 1966: 400-2 e ss). Assim Lacan alinhava Freud com a obra de Lévi-Strauss, identificando as normas primárias que regulam a pulsão sexual pela aliança e parentesco (cf. *Ibid.*: 431-2). Lacan defenderá mais tarde que quem empreender uma busca da harmonia última entre o mundo e o si-mesmo, a exemplo de Rei Lear, “avancera seul et trahi” (Id. 1986: 353).

³⁶¹ Luhmann apontou criticamente para esta condição no caso das terapias familiares: “[d]er Einfluss der Therapeuten auf die Moral (und der Moral auf die Therapeuten) ist schwer abzuschätzen, sicher aber zu fürchten” (1982: 211). Essa sobredeterminação da moral envolve uma selecção das possibilidades da relação familiar que é possível descrever como ideológica. Ao mesmo tempo o terapeuta participa de um paradoxo da autenticidade, desempenhando “einer unaufrichtigen Verständigung über Aufrichtigkeit” (*Ibid.*). Cf. tb. Id. 1988b, esp. 131 e ss. De acordo com J.-C. Sempé, “a Psicanálise, por não ter *Weltanschauung*, é um sistema e comporta não somente um método mas também uma ética” (Id. 1975: 322). Esta problemática foi abordada por Lacan numa das últimas lições do *Seminário VII* intitulada “Les Buts Moraux de la Psychanalyse”, na qual sublinhava a responsabilidade didáctica do analista (cf. Id. esp. 349-51). Advertia Lacan não só que a clínica não está orientada pelo conforto individual, mas também

este aspecto que continuou a valer-lhe não somente a recusa do estatuto de ciência, mas também o infundável rol de denúncias de que terá reforçado a subordinação da mulher e, mais recentemente, que não reconhece como “normal” a fixação da orientação homossexual³⁶².

A família é assim reduzida a fonte de socialização e “de todas as insatisfações” (Donzelot 1977: 207), sendo que as exigências inerentes à comunicação familiar tornam impensável a existência de um indivíduo inteiramente apaziguado com a sua identidade³⁶³. Por outro lado, é sempre possível apontar como causa para o sintoma individual um excesso ou défice de investimento nas figuras parentais³⁶⁴. A verdade do

que, na sua qualidade de “fornecedora” de bens da cidade: “n'y a aucune raison que nous nous fassions les garants de la rêverie bourgeoise” (Ibid: 350).

³⁶² A este respeito continua a ser instrutiva a abordagem de J. Mitchell quanto à real tarefa a que se propôs Freud: “[h]owever it may have been used, psychoanalysis is not a recommendation for a patriarchal society, but an analysis of one. If we are interested in understanding and challenging the oppression of women, we cannot afford to neglect it” (Id. 2001: 460). O trabalho de Mitchell tem como precursora a obra de Althusser que livrara a Psicanálise das acusações de elitista, burguesa e individualista, promovendo uma continuidade entre as teorias de Freud e a relação que Lacan estabelece entre os registos do simbólico e do imaginário (cf. Althusser 1999). O mesmo autor não se escusa a reprovar de modo veemente a adesão de Lacan à concepção de estrutura presente em Lévi-Strauss. Segundo Althusser, na sua obra o antropólogo ignorou o modo como a ordem simbólica e as configurações ideológicas são sempre resultantes dos modos de produção de uma determinada sociedade, cf. Id. 2003 esp. 21-2.

³⁶³ O estatuto da Psicanálise como ciência foi objecto de longas considerações por parte de Lacan. Sem dúvida uma das características que a diferencia é a recusa de metalinguagem, a hipótese de tornar a sua linguagem um objecto isolado da sua constante aplicação (cf. Lacan 1966: 867-8; Sempé 1975: 170-2). Ainda que restrinja o âmbito da Psicanálise à sessão regulada de acordo com parâmetros técnicos previamente acordados, Lacan está ciente de que toda a observação e comportamento é passível de interpretação à luz do inconsciente. Isto significou primeiramente a recusa de um “desejo puro”, capaz de desvincular o analista do laço simbólico, reconhecendo assim Lacan a importância do mecanismo de contra-transferência.

No caso da observação do desejo do paciente o primeiro indício de uma causa inconsciente, que é sempre “descoberta” pela fala obediente ao imperativo “dire n'importe quoi”, passa por considerar o que motiva a vinda à análise, tendo em conta a performance e apresentação do paciente (cf. e.g. Lacan 1991: 37). Lacan sublinhava a frequência dos casos em que “le patient s'avère désirer, sous la forme d'une suspension provisoire de sa présence à son foyer, le contraire de ce qu'il est venu proposer comme le but premier de son analyse—non pas la restitution de son ménage, mais sa rupture” (Id. 1973 : 127).

³⁶⁴ Naquele que denunciaram como o “incurable familialisme de la psychanalyse” (Deleuze / Guattari 1972-3: 110), os autores do *Anti-Édipo* apontaram para o par parental como aquele onde, nas variantes da Psicanálise freudiana, é projectado o enigma do desejo inconsciente e da patologia individual (neurose, esquizofrenia, psicose, perversão...). A solução sacro-santa, facultada pelo terapeuta enquanto “objecto”

sujeito é considerada o resultado de uma inserção nos laços emocionais da família, que configura condições de subjectivação irrepetíveis. Como veremos para Lacan este processo inicia-se com a inserção da necessidade ou instinto na resposta dada pela mãe à “demanda de amor” de *infans*, imediatamente integrada na cadeia dos significantes. A substituição e a simbolização, mecanismos que presidem à mobilização do desejo inconsciente constituído na instituição da lei do pai, são detectáveis na linguagem ordinária, mas só na relação analítica é possível a sua triagem como “palavra plena” (cf. Lacan 1998: 133).

O reconhecimento moderno da infância como fase diferenciada da vida humana, explorado primeiramente por Ph. Áries na sua plena extensão, manifesta-se na passagem da relação filial para o centro da vida familiar (cf. Id. 1960 e tb. Luhmann 2002: 86 e ss). Nesta se impregnou um vocabulário simbólico de afectos privados, reforçado pelas representações da intimidade presentes em meios de comunicação vários (dos média à justiça), que fê-la “nascer mais como família geradora educante, do que como casal conjugal amoroso”. Este processo “vê diminuir progressivamente o número de filhos à medida que a sua importância afectiva aumenta” (Donzelot 1977: 122). Em Lacan encontramos o reflexo desta recente alteração do centro de gravidade das observações sobre a família. É sobretudo no momento inicial da sua obra que Lacan, próximo a um paradigma fenomenológico, irá destacar a necessidade de abordar a constelação familiar a partir das construções imaginárias do *ego/moi*.

O surgimento de uma teoria do incesto que se centra unilateralmente no desejo sexual que a criança direcciona aos pais (e não no desejo inverso), constituirá um dos pontos essenciais da expansão da Psicanálise, uma vez que o auto-erotismo deixa gradualmente de ser uma ameaça a controlar, sendo normalizado sob a égide de um conhecimento de cariz científico (cf. Foucault 2003: 263 e ss; cf. *infra* cap. 7 sec. 3.1). O escândalo, que acompanhou as recepções da primeira edição dos *Three Essays On The Theory Of Sexuality*³⁶⁵, transmuta-se na procura generalizada de propiciar ao bebé a adequada superação das diferentes fases de desenvolvimento sexual.

Vemos portanto que o poder de penetração da Psicanálise surge como alternativa às intrusões próprias da Psiquiatria como discurso médico demasiado rígido e

a que se dirige o paciente na “transferência”, situação clínica em que o “analisado” é (re)posicionado no complexo familiar, passa pela normalização da sua relação com as figuras parentais, tornando-o numa “máquina de desejo” propícia à submissão ao Capitalismo, cf. Ibid: 111-36.

³⁶⁵ As razões mais profundas dessa reacção social devem-se ao facto de que essa obra não só foca o carácter inato da sexualidade mas anuncia igualmente um esbater dos critérios que permitiam distinguir entre o normal e o anormal.

dependente de formas inflexíveis de concepções morais na divisória entre o normal e patológico. Por outro lado, e enquanto variante do “discurso de especialistas” não lhe é suficiente a difusão de instruções quanto à realização familiar, como ocorria nos casos em que a mãe fora investida de poderes clínicos (cf. *supra* cap. 2 sec. 4). A sua preocupação já não é com a manutenção de uma ordem indiferente ao sujeito. Isso é notório de forma mais evidente na nova concepção de patologia, que somente em casos de proximidade à Criminologia equivalerá a algo distinto do que tem como causa uma configuração ou estado psíquico que provoca o sofrimento do sujeito³⁶⁶.

Em “Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie” Lacan explora as consequências da “enuclearização” da família e entende a maioria dos fenómenos psicopatológicos como sua deiscência. Lacan situava o conflito entre o decair do seu poder no espaço público (devido ao surgimento de outras instâncias judiciais e ao enfraquecer dos laços de parentes e comunitários) e a sua maior importância na formação afectiva do indivíduo. O que persiste da antiga estrutura são os laços em que se sustenta o complexo de Édipo, mas Lacan refere que as alterações profundas na rigidez que assegurava a sua eficiência são todas elas decorrentes do declínio da figura do pai (cf. Id. 1966: 131 e ss)³⁶⁷. Uma figura reduzida ao “papá” semi-presente semi-ausente, que, entre o vai-e-vem do trabalho, fica aquém de garantir quer a protecção e o carinho, quer a repressão das meninas, abrindo à transmissão de um saber sobre o mundo e as aventuras que o mesmo encerra³⁶⁸.

³⁶⁶ Esta orientação está claramente presente em Lacan que, ao mesmo tempo que aborda a relação histórica entre a Psicanálise e a Criminologia, situa a sua cisão na propensão compreensiva da primeira e a alarmada protecção da sociedade (relativamente àqueles que são os produtos da sua *malaise*) que pauta a segunda (cf. Id. 1966: 129-50).

³⁶⁷ Em “D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose” [1956] dirá Lacan que o pai, porque é somente um representante do mundo social e dos seus ideais legais, está frequentemente na “posture de démerite, d'insuffisance, voire de fraude” (Id. 1966: 579). A própria biografia de Freud continha esse episódio comum em que, já livre da sequência dramática que conduz da rivalidade imaginária (em que o pai é odiado) à posterior resignação ante a ameaça da castração (em que é amado), o sujeito se apercebe que “son père est un idiot, ou un voleur selon les cas, ou simplement un pauvre type, ou ordinairement un croulant, comme dans le cas de Freud” (Lacan 1986: 356). Era esse pai que, como dirá Lacan no *Seminário XVII*, Freud pretendia salvar.

³⁶⁸ Assim “si nous incorporons le père pour être si méchants avec nous-mêmes, c'est peut-être que nous avons, à ce père, beaucoup de reproches à lui faire” (Lacan 1986: 354).

5.2. A teoria dos complexos familiares como gênese do ensino de Lacan.

Na sua reflexão sobre a “História do movimento psicanalítico” [1914], a importância que Freud atribuiu à gênese do sujeito no âmbito familiar, onde a *libido* sexual do nascituro obtém resposta mediada nas instâncias parentais, é mencionada como razão para a divergência com o projecto de C. Jung, que ensaiara a substituição dessa gênese sempre particular, por modelos abstractos de inconsciente colectivo³⁶⁹.

O drama que Freud apresenta é o de um sujeito que, no final da fase edipiana, procura as suas origens e tem inevitavelmente de integrar os seus “factos” traumáticos, incluindo-se entre estes, como forma mais frequente, o de uma origem humilde ou comum³⁷⁰. Lacan irá tomar esse como um caso típico de construções imaginativas em que o sujeito procura suplantar, já em relações sociais, a origem mesma da sua individuação, a repressão primária que o cindiu de uma plenitude imaginária anterior ao seu barramento linguístico. O desajuste considerável entre a real configuração da família e os conteúdos que povoam as fantasias das crianças no limiar da aquisição linguística, mas também a sucessão das diferentes configurações pulsionais, serão os temas privilegiados de Lacan.

Contudo, além da sede freudiana é justamente a partir de dois conceitos de Jung que Lacan irá propor uma extensa teoria sobre o drama que se desenrola na família tendo o *moi* como personagem principal, são esses o de imago e de complexo.

³⁶⁹ “All the changes that Jung has proposed to make in psycho-analysis flow from his intention to eliminate what is objectionable in the family-complexes, so as not to find it again in religion and ethics” (Freud S.E. XIV: 62). Neste crucial momento de cisão no movimento analítico a crítica de Freud era contundente: “[t]he truth is that these people have picked out a few cultural overtones from the symphony of life and have once more failed to hear the mighty and primordial melody of the instincts” (Ibid. *loc. cit.*). Nos termos de U. Eco, será neste ponto que radica “...a decisão lacaniana de ancorar o imaginário onírico na ordem do simbólico. Em outras palavras, o código pode ser construído, mas não é universal e coletivo, é histórico, semiótico e depende da enciclopédia da pessoa que sonha” (Id. 1991: 212).

³⁷⁰ Em “Family Romances” [1909] Freud referia que são comuns nas fantasias: “two principal aims, an erotic and an ambitious one - though an erotic aim is usually concealed behind the latter too. At about the period I have mentioned [pouco antes da puberdade], then, the child’s imagination becomes engaged in the task of getting free from the parents of whom he now has a low opinion and of replacing them by others, who, as a rule, are of higher social standing” (S.E. IX: 238-9). Será a partir daqui que Lacan irá distinguir entre as diferentes formações de *ego*: “*moi-ideal*” [*Ideal-Ich*] como pólo de união com os objectos primeiros à qual se contrapõe o “*ideal du moi*” [*Ichideal*]. No período inicial da sua obra este último termo não estava ainda diferenciado, recorrendo Lacan ao conceito de super-ego como instância “correctora” do *moi ideal*.

O conceito de imago surge em *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), onde Jung procura designar as projecções inconscientes de determinadas emoções e atribuições (primeiramente imagéticas) que permitem a *infans* conceber a “forma humana”, reificando as diferentes figuras do meio familiar. De acordo com Jung, essas projecções permitem o abandono da obscuridade arcaica do indivíduo e a entrada numa sucessão de estádios emocional e cognitivamente diferenciados, nos quais se verifica a prevalência de uma imago específica. A imago refere a configuração psíquica da criança presente num ponto da sua constituição biográfica e insere-se numa constelação de relações familiares mais abrangente que aquela que a associa a um determinado membro do meio familiar. Essa rede de relações onde se inserem as imagos é o que se designa por complexo (cf. Jung 1952).

Mais tarde, Jung abandona o conceito de imago a favor da ideia de arquétipo o que lhe permitirá complementar aquela projecção e introjecção do outro, já não com a estrutura comunicativa da família mas com determinadas significações presentes no inconsciente colectivo. A importância da dinâmica entre introjecção e projecção terá também relevância na sua concepção de diferenciação sexual na qual submete os pressupostos do complexo de Édipo a uma leitura inspirada na teoria da diferença sexual schellingeana. De acordo com o psicanalista suíço o homem constitui-se a partir da repressão e projecção da *anima* feminina enquanto que a mulher inversamente reprime e projecta no exterior o *animus*, ou elemento masculino (cf. Jung 1953: 187-209). Também aqui, deve assinalar-se um reposicionamento destes processos inconscientes -de incorporação da imagem ideal e projecção do excluído- do domínio familiar para o das representações míticas. Se o *animus* estava associado à figura paterna e a *anima* à figura materna, numa fase posterior essas continuam a ser *dramatis personae* que povoam o mundo psíquico da criança, mas agora resultam de concepções míticas onde se manifestam pulsões opostas e complementares (cf. Id. 1976: § 20-42)³⁷¹.

No longo artigo “Les complexes familiaux dans la formation de l'individu”, que surge em 1938 resultante de uma demorada gestação sob influência hegeliana³⁷², Lacan

³⁷¹ Esta teoria de Jung apontava para uma constituição da identidade de género sempre incompleta, porque baseada na repressão de elementos projectados noutrem, mas continuava cativa de modelos prévios da diferença sexual, associando *eros* à *anima* e *logos* ao *animus*.

³⁷² Este texto, resultante da união de dois artigos que Henri Wallon havia solicitado a Lacan, destinados a figurar no oitavo volume da *Encyclopédie Française*, dedicado à vida mental, teve uma demorada génese e segue as linhas mestras que haviam guiado a apresentação de Lacan ante a IPA em Marienbad dois anos antes. Aí baseara-se Lacan no ensino de Kojève, efectuando uma superação do *moi* representacional por

começa por se debruçar sobre a redução do grupo familiar [*contraction de l'institution familiale*]. Devido ao facto de que a sua redução de membros implica uma maior intensidade das relações, ao contrário da terminologia adoptada pelos demógrafos (cf. *supra* cap. 2 sec. 3), Lacan opta por denominar essa nova estrutura familiar não como “simples”, mas “complexa”. De acordo com Lacan, este tipo familiar “concentrado” é, em consonância com Durkheim, um resultado “qu’il faut attribuer à l’influence prévalente que prend ici le mariage, institution qu’on doit distinguer de la famille” (Lacan 2001: 27).

Autonomizado do debate concernente à especificidades da leitura lacaniana de Hegel, sendo neste ponto conhecida a sua dependência e proximidade a Kojève³⁷³ - que se irá mais tarde transfigurar na recorrente crítica da sociedade e transparência do sujeito relativamente a si mesmo -, a afinidade com o conceito de família que lemos em Hegel é enorme, encontrando-se mesmo menção expressa à saída da esfera familiar como condição de aceder à personalidade³⁷⁴. O que Lacan julgava caracterizar a família moderna era, em consonância com a *Fenomenologia do Espírito* e os *Fundamentos da Filosofia do Direito*, um fundo emocional diferenciado, possível por um encerramento espaço-temporal relativamente à comunidade e à unidade familiar extensa. Tal como Hegel, Lacan irá interpretar o impacto que mantêm as forças imaginárias associadas a cada um dos sexos na família conjugal.

Nesta fase inicial do seu ensino, que M. Zafirooulos (cf. Id. 2001: 18 e ss) situa entre 1938 e 1951, Lacan manifesta claras divergências relativamente a Freud. Estas exprimem-se com maior intensidade não a nível metodológico, mas precisamente na concepção teórica do complexo de Édipo, verificando-se uma transformação da teoria das identificações primárias aí inscrita. Lacan começa por sublinhar a variabilidade cultural do complexo recorrendo às indicações, presentes já em Durkheim, quanto à peculiaridade da *famille conjugale*, mas também às investigações de Malinowski onde se acentua a diversidade cultural de formas familiares. A configuração edipiana é

via do *Je*, sujeito pensante e desejante (cf. Roudinesco 2003). É notória a proximidade relativamente ao projecto inacabado de Kojève, que pretendia publicar na revista *Recherches Philosophiques* um estudo onde a compreensão da génese da autopercepção tinha como tópico nevrálgico a “essência da família” (cf. Id. 1993: 145-9).

³⁷³ Assim o expressava Lacan: “Kojève que je tiens pour mon maître, de m’avoit initié à Hegel” (2001c: 453).

³⁷⁴ “Tout achèvement de la personnalité exige ce nouveau sevrage [que simboliza o abandono da segurança familiar]. Hegel formule que l’individu qui ne lutte pas pour être reconnu hors du groupe familial n’atteint jamais à la personnalité avant la mort” (Id. 2001: 36).

isolada como resultado recente que está em grande medida dependente da capacidade do pai para assegurar duas operações centrais que entram frequentemente em conflito: a repressão da relação com a mãe (e o seu desejo) e a sua idealização enquanto figura autoritária (cf. Lacan 2001: 56-61).

O que é impar neste escrito de Lacan é a sua amplitude histórico-cultural, enquadrada na tentativa enciclopédica de traçar um paralelo entre a história das sociedades e o psiquismo individual. O texto em questão não aprofunda a concepção do inconsciente, em que mais tarde será decisiva a noção de “romance familiar” herdada de Freud, mas aborda a importância da família na formação do indivíduo, tomando-a como forma cultural (comunicável) de organização – forma que não é passível de interpretar como procedente de uma adaptação vital ou objectal. É na procura de um modelo explicativo, capaz de expressar a peculiaridade desta instituição posicionada entre a natureza o indivíduo e a cultura, que Lacan recorrerá à ideia de “complexo”.

É justamente esta que lhe permitirá apresentar a família como estrutura objectiva determinante para a configuração psíquica do indivíduo. É possível sustentar que ao designar o conjunto de elementos e relações envolvidas no drama familiar e as diversas incompatibilidades entre a construção ficcional do desejo e as exigências da lei, o “complexo” delimita e antecipa as configurações do inconsciente revelado na análise³⁷⁵. O meio familiar não constitui portanto um aspecto lateral ou puramente teórico da Psicanálise mas estabelece a condição primeira para a análise do sujeito.

Fazendo referência a estudos em diferentes espécies animais, Lacan reúne a função mais geral de família no assegurar de uma continuidade da espécie, num subtrair maternal ao estado inerme³⁷⁶, por introdução imediata numa ordem cultural³⁷⁷. Lacan

³⁷⁵ Contudo, e apesar das observações de J. A. Miller (2006), parece-me que a secundariedade do conceito analítico de inconsciente é apenas aparente, ficando a dever-se aos moldes e objectivos específicos da publicação em que o artigo se integra.

³⁷⁶ A partir da obra de Freud, mas também das investigações pioneiras de Klein, nos seus primeiros Seminários Lacan irá desenvolver esta noção de *Hilflosigkeit* que caracteriza a vinda prematura da criança ao mundo, sublinhando a relação de completa dependência relativamente ao cuidado materno. Na sua recente obra, M. Recalcati (2010) propôs que certas epidemias actuais da clínica, como é o caso da anorexia, são caracterizadas por retorno narcísico à situação de dependência inicial, motivado por uma ausência generalizada de figuras parentais capazes de colmatar a posição depressiva de *ego* associada ao desmame, cf. Ibid: 121-5.

³⁷⁷ Que em Hegel é legível enquanto inserção imediata na estrutura de reconhecimento, entendendo esse termo não na sua dimensão legal mas na irreflexividade dos costumes familiares. Na sua tese D. Ciavatta sublinha que essa dimensão de reconhecimento garante identidade mas subjaz também aos conflitos que aí têm lugar, cf. Id. 2009: 16 e ss.

nota que, na maioria das espécies de mamíferos não há um instinto puro governando as relações, mas no humano esse declive entre as determinações filogenéticas e o seu suplemento comunicativo tem o seu auge. A ontogénese do indivíduo humano é caracterizada por uma “economia paradoxal” do instinto. Tal economia respeita à “administração” da energia libidinal que é contida e libertada no organismo e em toda a gama de comportamentos sociais. A energia libidinal nunca obedece a um livre curso mas pode ser contida, convertida ou invertida (cf. Id. 2001: 23 e ss.)³⁷⁸. O conceito de complexo abarca a selecção cultural de possibilidades de administração da energia, concentrando tanto a forma (um determinado estágio dominado por uma rede de identificações e valorações) como uma actividade correspondente, ou seja, algo que aquela estrutura permite reproduzir³⁷⁹. Este conceito surge como meio-ambiente que propicia uma *Einfühlung* afectiva. Esta constituição inicial da empatia depende em simultâneo de uma “ambiência” espacial e de um fundo emocional³⁸⁰, onde têm relevância as imagos dominantes nos diferentes estádios (desmame, rivalidade, castração).

O complexo não radica em processos orgânicos mas, enquanto esquema sócio-cultural, permite a regulação destes, sendo já detectável aqui a precisão lacaniana de “corrigir” a conceptualização de Freud, distinguindo entre o *Instinkt*, como conjunto de determinações filogenéticas em que se manifesta a libido e, a *Trieb*, resultante da

³⁷⁸ “Si, en effet, la famille humaine permet d'observer, dans les toutes premières phases des fonctions maternelles, par exemple, quelques traits de comportement instinctif identifiables à ceux de la famille biologique, il suffit de réfléchir à ce que le sentiment de la paternité doit aux postulats spirituels qui ont marqué son développement, pour comprendre qu'en ce domaine les instances culturelles dominent les naturelles, au point qu'on ne peut tenir pour paradoxaux les cas où, comme dans l'adoption, elles s'y substituent” (Ibid.: 24).

³⁷⁹ O recurso ao termo *structure* é constante e visa especialmente o modo como o sujeito se relaciona com elementos previamente presentes no meio. Será a partir desta precedência que Lacan desenvolve o “*stade du miroir*”, primeiramente relativo ao modo como o sujeito obtém a sua unificação na fascinação pela imagem do outro (cf. Id. 1966: 96). Desde de 1932 que Lacan recorre ao conceito de *Umwelt* presente em J. von Uexküll, mas neste texto sobre os complexos familiares o impulso para a tematização do meio que o próprio indivíduo constitui tem proveniência, sempre dissimulada por Lacan, num artigo que Henri Wallon publica em 1931 no qual surge pela primeira vez formulada a ideia de um “*stade du miroir*”, cf. Roudinesco 2003: 27.

³⁸⁰ Afirmará Lacan que : “l'enfant à cet âge [entre os 6 e os 24 meses] peut méconnaître l'identité des personnes à lui les plus familières, si elles lui apparaissent dans un entourage entièrement renouvelé (Id. 1966c: 113-4). Cf. tb. Id 2008: 271.

inserção dessa energia do organismo em determinações simbólicas³⁸¹. O complexo é ordenado a partir de imagos, “representações inconscientes”, fixações emocionais e imagéticas em que se unificam reacções ao “meio” orgânico e comunicativo³⁸². Ao passo que a imago respeita à fixação imaginária de uma pessoa presente no meio familiar de *infans*, o complexo designa a configuração específica de relações entre as diferentes imagos desse meio. São essas relações que povoam as representações mentais de *infans* constituindo a mediação de toda a sua organização corpórea e identitária.

[L]e comportement individuel de l'homme porte la marque d'un certain nombre de relations psychiques typiques où s'exprime une certaine structure sociale, à tout le moins la constellation qui dans cette structure domine plus spécialement les premières années de l'enfance. Ces relations psychiques fondamentales se sont révélées à l'expérience et ont été définies par la doctrine sous le terme de complexes (Lacan 1966 : 89).

Lacan tem em vista a advertência de Freud, de acordo com a qual, a constituição de *ego*, e de um modo mais geral a “causalidade psíquica”, não é acessível a partir de uma oposição entre realidade exterior e do mundo interior da representação³⁸³. Nos seus primeiros meses, *infans* está profundamente dependente do meio-ambiente, mas a relação com este é o resultado de “fantasmas” e representações inconscientes, através das quais a criança se relaciona afectiva e cognitivamente com o mundo dos objectos. Daí que na transferência seja quase impossível seriar entre aquilo que decorre de um “mundo interno” imaginário e aquelas que foram as ocorrências “fáticas” da

³⁸¹ No texto de 1915 *Das Unbewußte* encontra-se a indicação mais clara da diferença entre os conceitos (ainda que o tradutor inglês tenha indiferentemente traduzido *Trieb* por “*instinct*”): “the antithesis of conscious and unconscious is not applicable to instincts. An instinct [*Trieb*] can never become an object of consciousness—only the idea [*Vorstellung*] that represents the instinct can. Even in the unconscious, moreover, an instinct cannot be represented otherwise than by an idea. If the instinct did not attach itself to an idea or manifest itself as an affective state, we would know nothing about it” (Freud S.E. XIV: 177), cf. Weber 1991: 69-70.

³⁸² “[I]l faut reconnaître le caractère qui spécifie l'ordre humain, à savoir cette subversion de toute fixité instinctive, d'où surgissent les formes fondamentales, grosses de variations infinies, de la culture” (Id. 2001 : 28).

³⁸³ Em “Types of onset of neurosis” [1912] Freud concluía que as configurações neuróticas do sujeito estavam certamente associadas a uma situação do “mundo real exterior” -relação ou configuração familiar- mas recusava uma causalidade estrita entre esta e as repercussões ao nível psíquico: “Psychoanalysis has warned us that we must give up the unfruitful contrast between external and internal factors, between experience and constitution, and has taught us that we shall invariably find the cause of the onset of neurotic illness in a particular psychological situation which can be brought about in a variety of ways” (S.E. XII: 238).

experiência familiar. Por outro lado, a “verdade narrativa” constitui muitas vezes uma alteração da sequência histórica dos eventos (cf. Lee 1991: 41-2).

O estabelecimento de uma divisão estável entre interior e exterior, entre órgãos próprios e do “outro”, é um produto final do desenvolvimento iniciado com as projecções e introjecções valorativas cuja precocidade foi revelada por M. Klein nas suas investigações sobre a fase pré-edipiana (cf. Lacan 1998: 164). *Infans* é provido de estruturas perceptiva, motora e cognitiva, mas, desde as primeiras relações com o meio, ele está enredado em construções imaginárias e fantasmáticas, fundamentais para o desenvolvimento daquelas estruturas. É daqui que procede a valorização dos trabalhos de Klein. Esta valorização é reiterada por Lacan logo no Seminário em torno dos *Écrits Techniques de Freud* pois a psicanalista de origem austríaca entrevistou nas relações primárias de *ego* toda a série de absurdos que caracterizam as relações inter-humanas, não só porque nessas se formam todo o tipo de bloqueios e inibições do comportamento do adulto, mas também porque aí têm origem os fantasmas fundamentais “qui orientent et dirige le sujet” (Lacan 1975: 24). Todas as alterações na relação com esses objectos, e figuras com os quais se identifica, implicam, pela indeterminação que anunciam, a produção de ansiedade como estado afectivo originário, anterior à identificação de um *ego* que se diferencia interrompendo a fusão inicial com os órgãos que lhe providenciavam satisfação na situação auto-erótica inicial³⁸⁴. Lacan reconhece que é nestas primeiras relações no meio familiar que ocorre a diferenciação proto-comunicativa entre interior e o exterior, prazer e dor, ou entre *ego* e *alter*. No entanto, esta concepção será revista pois as relações de interacção que têm lugar nesse domínio são já resultantes de uma configuração simbólica que “aguarda” a vinda do indivíduo à subjectividade.

Todos os complexos, por uma ordenação distinta das imagos, respondem a uma insuficiência ou crise no desenvolvimento natural (“*insuffisance vitale*”) que é superada dialecticamente. O artigo desenvolve a relação entre estímulos e representações nas três relações estruturais do familiar: materna; fraterna e paterna. Esta abordagem revelar-se-á fundamental ao ponto de poder constituir o momento onde, de acordo com J.A. Miller (2006), estão esboçados os vectores que regem todo o ensino lacaniano posterior, nomeadamente a distinção entre os três registos da “realidade”: o real, o simbólico e o imaginário (cf. tb. Chiesa 2007: 28-32, 66-7; Lee 1991: 13 e ss).

³⁸⁴ Nesses primeiros fantasmas, que subjazem à relação com o outro, a projecção e introjecção de objectos e, mais tarde, a captação especular do sujeito, constituem a: “matrice symbolique où le je se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet” (Id. 1966 : 94).

5.2.1. *Complexo de desmame. A subsistência do traço do real.*

Lacan apresenta o complexo do desmame, ordenado a partir da imago materna, como reacção a uma insuficiência vital específica do humano. Nos restantes mamíferos o fim do aleitamento é, por norma, coincidente com a independência da cria e coetâneo da retracção do instinto maternal. Mas para o bebé, a interrupção do vínculo de *nourrissage* constitui um momento decisivo pois agrava a já problemática relação entre as manifestações de fome e as respostas da mãe, sempre inserida numa oscilação entre plenitude e ausência. O desmame conduz à intensificação de projecções das pulsões e emoções ambivalentes e culmina com a uma introjecção do seu seio como objecto primeiro do psiquismo humano.

Nesse “estádio” mítico, que precede a unificação do *moi*, acessível somente por uma “reconstituição” que recorre a elementos imaginários e simbólicos, a actividade pulsional é inteiramente regida pelo princípio do prazer e sua pressão para a satisfação imediata das necessidades. Lacan manterá a ideia de que após a unificação do corpo e da percepção, pela sua identificação “primária” com a imagem especular do outro, permanece a ameaça do fantasma do corpo fragmentado. Aquilo com que se indicia neste fantasma é um regresso às formas iniciais de investimento em objectos parciais que antecedem as catexis nas figuras anaclíticas. O que aí está em falta, não é, como inicialmente supusera Freud, o “princípio da realidade” mas uma forma de união problemática, enredada na ilusão, primeiro com os objectos e depois com a imagem e desejo do outro.

De acordo com a indicação presente em “Les Complexes”, antes mesmo da frustração, com o desmame, a primeira manifestação de ansiedade está presente no trauma do nascimento³⁸⁵. O momento intra-uterino seria na verdade o único em que se verificaria uma “real” unidade com o corpo materno.

³⁸⁵ Em *Inhibition, Symptoms, and Anxiety*, no âmbito do exame da teoria de O. Rank presente em *Das Trauma der Geburt*, publicado em 1924, Freud afirma “[t]he biological factor is the long period of time during which the young of the human species is in a condition of helplessness and dependence. Its intra-uterine existence seems to be short in comparison with that of most animals, and it is sent into the world in a less than finished state. As a result, the influence of the real external world upon it is intensified and an early differentiation between the ego and the id is promoted” (S.E., 20: 154-55). O trabalho de Rank contribuía igualmente para uma reavaliação da relação com o corpo materno, contrabalançando aquela que até então fora uma atenção quase exclusiva ao conflito que opõe *infans* ao pai.

Traumatisant ou non, le sevrage laisse dans le psychisme humain la trace permanente de la relation biologique qu'il interrompt. Cette crise vitale se double en effet d'une crise du psychisme, la première sans doute dont la solution ait une structure dialectique. Pour la première fois, semble-t-il, une tension vitale se résout en intention mentale (Lacan 2001: 31).

Lacan baseia-se sobretudo nas observações de Klein. A inveja tinha sido apresentada por Klein como instinto inato actuante na relação primeira com o corpo da mãe ainda na fase de aleitamento e acompanhando o processo de desmame. Na relação com o dom do seio concentra-se aquilo que, do ponto de vista de *infans*, não é só um sinónimo do “[u]nlimited flow of milk and love”, mas também da teimosia por parte do próprio seio em manter “for its own gratification” esse fluxo bom (Klein 1975: 10). A mãe que pela sua devoção sobrevive aos constantes ataques de que é alvo, será interiorizada como objecto subjectivo, provido de criatividade, permitindo que *infans* concilie e supere a ambivalência amorosa inicial entre o bom e o mau seio. É esta a razão pela qual Lacan irá tomar a instância materna como aquela que reforça as defesas egóicas relativamente aos acometimentos da ansiedade persecutória proveniente do mau seio e daqueles que competem pela sua posse. Mas, o amenizar daquela ambivalência e a divisão do próprio sujeito requer um luto do objecto gratificante que *ego* introjectou mas é incapaz de proteger sendo forçado a projectá-lo no exterior³⁸⁶. Essa projecção no exterior ocorre com o assumir da posição depressiva (a interiorização do objecto como ausente) e o surgimento de objectos integrais (como a mãe e outras figuras parentais) que permitem conter a agressividade ou o êxtase emocional causado pela percepção ou antecipação de um determinado objecto.

A figura materna tal como fora indicado por Freud, que será seguido por Klein, é alvo de um conjunto conturbado de projecções de objectos internos constituindo um “escudo protector” ou um “*container*” [recipiente] cuja ambivalência deve ser reparada com a unificação e personalização (cf. Sempé 1975: 94-5). Essa função de *container* das projecções e das ameaças de retorno ao corpo fragmentado é sempre parcial pois a mãe não fornece uma constância absoluta, mas oscila entre a presença e a ausência, a gratificação e a frustração. Nesta fase, Lacan não restringe a acção do super-ego à introjecção dos imperativos e interdições paternos agentes na interdição do gozo. Em conformidade com a tese de Klein postula a existência de um super-ego arcaico formado na relação com o corpo da mãe, uma vez que nele entroncam as demandas

³⁸⁶ “[T]he ego becomes fully identified with its good, internalized objects, and at the same time becomes aware of its own incapacity to protect and preserve them against the internalized, persecuting objects and the id. This anxiety is psychologically justified” (Klein 1986:119).

primordiais³⁸⁷. É à mãe que compete primeiramente seleccionar as necessidades que podem obter resposta/gratificação, bem como os seus ritmos (cf. tb. Lacan 1966: 115) e só depois surgem os imperativos das outras figuras parentais, associados ao treino de regulação na libertação e retenção das necessidades, no chamado *potty training*.

Para ambos os sexos, a mãe assume-se inicialmente como detentora do objecto de desejo, constituindo-se para *ego* como mãe fálica (cf. Lacan 2001: 45). A não superação da identificação com a mãe, enquanto aquela que detém o *phallus*, a par com a ineficiência da castração do pai, que representa a lei da cidade, é assumida ao longo do ensino lacaniano como causa da perversão. O que caracteriza essa identificação com a mãe fálica é a repressão da diferença sexual assim como a negação da falha real do Outro, assumindo-se o perverso como aquele que pode garantir a sua completude (cf. e.g. Dor 2001: 99 e ss).

Para Lacan, é a partir das oscilações entre gratificação-frustração -que podemos fazer equivaler à repressão primária como separação entre o órgão e as relações objectais- que se abre caminho à dialéctica da dádiva e da troca simbólica (cf. Id. 1957: 13 e ss). Mas estas funções de *container* [*contenant du corps maternel* (Id. 1957: 86)] não impedem que em determinadas situações se verifique uma espécie de regressão à posição inicial em que *infans* responde de maneira esquizóide, *i.e.* por um lado projectando no objecto toda a razão da sua existência, por outro sendo incapaz de suportar as decepções e de conter as excitações que este provoca.

A identificação projectiva, a que recorro nos capítulos seguintes como modelo explicativo da paixão, confirma que, mesmo o sujeito adulto, oscila entre a posição de divisão e paranóia relativamente aos objectos de investimento primário e a necessidade de conter em si aquele objecto reconhecendo as suas condicionantes. Determinados traços da relação de *infans* aos objectos primários e às figuras parentais apresentam claros paralelismos não só com a transferência que a relação analítica suscita, mas também com a dinâmica das relações amorosas, com a *Verliebtheit* (cf. e.g. Lacan 1975: 162-3). Essas situações patenteiam igualmente uma divisão de *ego* relativamente ao objecto que permitiria uma unificação (invariavelmente) parcial e carecente de recursividade entre projecção e introjecção da própria imagem de si (“*moi idéal*”).

Lacan considera que a relação com a *imago* materna está ainda próxima do corpo fragmentado, sendo necessários os momentos da captação do seu *ego/moi* na imagem do outro, *i.e.* o rival, frequentemente nas figuras do(s) irmão(s) e do pai³⁸⁸, formando mais

³⁸⁷ Esse super-ego incide nas “disciplines du sevrage et des sphincters” (Lacan 2001: 53).

³⁸⁸ Aqui, tal como ocorrerá nos trabalhos subsequentes, Lacan enaltece que estas figuras poderão ser “réels ou virtuels” (Id. 1966: 115). Trata-se por vezes de uma “dramatisation profondément étrangère à

tarde a sua identidade como Eu (*Je*) em relação aos seus desejos³⁸⁹. A interdição do incesto materno referida por via de Frazer (cf. Id. 2001: 48), é aqui concretizada, em consonância com o Édipo freudiano, não só pela ameaça e temor da castração a partir da qual se consolida a imago paterna, mas também pela angústia de um retorno ao corpo fragmentado da união com mãe, ao qual resiste o *ego* narcísico³⁹⁰. Assim, ao objecto gratificante com que inicialmente se identificara o próprio *infans*, suceder-se-ão relações onde estará em causa uma constituição do desejo sempre mediada nos objectos eleitos pelo outro.

A concepção de um corpo fragmentado [*corps morcelé*] figurará no ensino de Lacan sempre associada com o momento prévio à unificação do eu na imagem especular [*Urbild*]. Está aí em causa a existência de um conjunto de “órgãos sem corpo”, que Lacan toma como “organização” caótica das pulsões que têm a sua “fonte” em diferentes zonas corporais de “fronteira” [zonas erógenas] com objectos parciais correspondentes. Foi a partir deste ponto que Freud propôs a sucessão de diferentes fases na organização pulsional: oral, anal e genital. Esta será subscrita por Lacan, mas apenas parcialmente, na medida em que, ao mesmo tempo que fornece uma ilustração da dialéctica familiar centrada em *ego* (cf. e.g. Lacan 1966: 95-100), sugere a ideia errónea de que a pulsão tem um destino independente de uma integração simbólica, presente desde a união com o seio materno e o subsequente surgimento dos primeiros fantasmas.

Daí que, no final dos anos 50, Lacan passe a insistir que, ao contrário do que sugere a “*play technique*” de Klein, as projecções sobre o corpo da mãe, fruto dos bons e maus objectos que ele alberga, não podem radicar numa espécie de autogénese. Para Lacan, a evolução das projecções e introjecções do indivíduo, partindo dos fantasmas

l'actualité de la relation familiale de l'enfant” (Id. 1957: 86). Drama “qui paraît préformé, et pour lequel il faut susciter à tout instant le surgissement des instincts primordiaux les plus agressifs, pour faire en quelque sorte mouvoir la machine” (Ibid. *loc. cit.*).

³⁸⁹ Do ponto de vista ontogenético, em especial o modo como a identidade do sujeito se constitui na sua mediação com a diferença, tem importância a “capitalização” do “a” do *autre*. É esta alteração que permite o afastamento de Lacan relativamente ao personalismo de Lagache. O Outro já não é particularizável como ocorre na fusão ou “prestância” (relativamente à imago materna e também na relação conflitual com o antagonista ou com o detentor da lei), mas remete para a constituição do próprio sujeito inserido em diferentes discursos da ordem simbólica, cf. Weber 1991: 168.

³⁹⁰ Cf. e.g. Marini 1986: 46. Este ponto remete para a constituição melancólica do sujeito relativamente ao corpo da mãe que subjaz à noção de objecto perdido, tendo sido desenvolvido por Kristeva partindo de uma análise da obra de Klein. Sublinhava Kristeva que esse objecto interiorizado como ameaçador permanece na psique associado aos fluidos femininos, cf. e.g. Id. 1982: 70–1.

primordiais associados ao corpo da mãe, não pode ser tomada como expressão natural da interioridade do sujeito, ou de uma adaptação concordante com o princípio de realidade. Nesses fantasmas, que a criança actualiza em desenhos e jogos lúdicos, estão formações provenientes da significação do Outro, de um posicionamento originário a partir do qual se constitui o desejo individual³⁹¹.

Pour compléter la dialectique kleinienne, il faut introduire cette notion que l'extérieur pour le sujet est donné d'abord, non pas comme quelque chose qui se projette de l'intérieur du sujet, de ses pulsions, mais comme la place, le lieu où se situe le désir de l'Autre, et où le sujet a à aller le rencontrer. C'est la seule voie (...) qui comporte un rapport tiers, qui fait intervenir, au-delà de la mère, voire à travers elle, la présence du personnage, désiré ou rival, mais toujours tiers, qu'est le père (Id. 1998: 272).

É justamente neste primeiro complexo que podemos ver delineados alguns dos contornos que irá assumir o registo do real como referencia “coisal” impossível. A relação com o corpo materno, em especial a “aveugle succion” (Lacan 1966: 181) é o que permite considerar aqui o gozo do corpo (supostamente) isento de mediação imaginária e simbólica. Certos significantes ordenam o campo de sentido do sujeito estancando uma deriva infinita dos investimentos objectais e, ao mesmo tempo, constando como causa (inconsciente) do desejo (cf. Lacan 1978: 97). Nos trabalhos em que o conceito de real está já desenvolvido Lacan defende que o inconsciente está sempre mediado no corpo, isto porque a linguagem, ordenada em conformidade com a lei simbólica, esboça uma estrutura do corpo cindida de uma objectividade anatómica, o que se pode designar como “*bodily ego*” (vide *infra* 5.5). Essa mediação do inconsciente no corpo tem uma dimensão primária relativa ao modo como, em face das interdições se reorganizam os investimentos pulsionais, o que significa reestabelecer a memória do prazer provindo das zonas erógenas fontes da pulsão. Contudo, essa inscrição do corpo, que tem o seu momento primeiro na interrupção da fusão com o corpo da mãe, deixando um resto que Lacan identifica com o *object petit a* (cf. *infra* 5.3.3; 5.4).

Depois das fases seguintes (intrusão e castração), onde a relação face à mãe assume valências distintas, a figura pessoal da mãe deve estabelecer-se como *container*

³⁹¹ “The problem with the Kleinian school was there consideration of dialectic as if it were a pure and exclusively imaginary matter” (Eidelson 2009: 157). A ideia de conteúdos psíquicos imaginários, anteriores e independentes da fixação de significantes primários na relação ao corpo da mãe, será sucessivamente reprovada por Lacan.

de certos elementos angustiantes descritos pela análise³⁹², daí que se associe à necessidade primária de abrigo. Mas esta é já a “mãe morta”, aquela cuja relação foi, para ambos os sexos, sublimada, apresentando-se agora como figura virginal que deverá constituir o “ideal do moi” da rapariga (cf. Lacan 2001: 56) e a vertente ternurenta da paixão amorosa do rapaz³⁹³.

Na segunda parte do seu trabalho, dedicada às configurações patológicas de cada um dos complexos, a psicose é referida como decorrente da incapacidade de sublimar a relação com as demandas arcaicas do super-ego materno. A psicose é o efeito virtual ocasionado por uma espécie de descarrilamento da via que leva à fixação do *ego* e das suas defesas. Aí tem lugar um “delírio fecundo” em que ressurgem os fantasmas ameaçadores posteriores (a figura do intruso e a do castrador), participantes da dissociação egóica e do masoquismo primário.

O corpo fragmentado diz respeito, tal como na apresentação freudiana do “perverso polimórfico”, a um conjunto incipiente de desejos ameaçadores da unidade primeira de *ego* como “*moi idéal*”. À unificação do corpo pela superação do corpo “real” descoordenado, segue-se a relação ambivalente com a contra-parte, com a *image du semblable*, que se intromete na relação com o corpo da mãe.

5.2.2. Complexo de intrusão. A mediação imaginária no outro (a') e o ciúme como arquétipo das relações sociais.

No seu artigo, Lacan situa aqui o estádio do espelho, que subsistirá como a sua grande contribuição para a clínica. Depois do desmame tem lugar a captação e unificação da imagem de si pela mediação na imagem do outro, que propicia a aquisição de coordenação motora e a diferenciação do corpo³⁹⁴. Lacan começa por esclarecer que

³⁹² “Même sublimée, l’imago du sein maternel continue à jouer un rôle psychique important pour notre sujet. Sa forme la plus soustraite à la conscience, celle de l’habitat prénatal, trouve dans l’habitation et dans son seuil, surtout dans leurs formes primitives, la caverne, la hutte, un symbole adéquat” (Id. 2001 : 35-6).

³⁹³ Teoria apresentada já por Freud em “On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love” (1912), de acordo com a qual, a castração tem por consequência a bipartição do investimento erótico inicial. *Infans* irá sublimar a mãe como figura ideal de amor puro, contraposta à decadência projectada no objecto sob o espectro da interdição, que passa a identificar-se com a mulher comum (historicamente a prostituta), que é alvo de emoções de atracção e repulsa (cf. Freud S.E. XI: 177-90).

³⁹⁴ No *Seminário II*, Lacan analisa retrospectivamente esta teoria. “Qu’ai-je essayé de faire comprendre avec le stade du miroir? Que ce qu’il y a en l’homme de dénoué, de morcelé, d’anarchique, établit son

não estamos perante uma rivalidade de tipo vital, mas de uma forma de “identificação mental” que se manterá activa durante a idade adulta, manifestando-se sob a forma de ciúme ou no seu reverso, *i.e.*, em emoções de afecção e respeito. A imago em torno da qual se estrutura o complexo de intrusão é a do irmão, daquele cujo consórcio possível não invalida que seja percebido como um intruso que goza indevidamente dos meus objectos. Além de alvo do meu ciúme, é ele que me conduz à revelação daquilo que verdadeiramente desejo e admiro, e também, ao desenvolvimento de emoções sociais³⁹⁵.

De acordo com a teoria exposta nesta fase, a imagem especular de si, enquanto “*moi ideal*”, sofre uma inflexão face à “imago du semblable et le drame de la jalousie primordiale” a partir de um confronto “dialectique qui dès lors lie le je à des situations socialement élaborées” (Lacan 1966: 98). A introdução da noção de “eficácia simbólica” (cf. Ibid: 95) será a este respeito decisiva já que permitirá distinguir entre um *moi* especular e o *je* cuja representação envolve já exigências próprias da normatividade social³⁹⁶.

Antes do desenvolvimento da sua teoria das pulsões, Lacan concorda com a abordagem de Klein, de acordo com a qual, a pulsão de morte se transpõe para esta nova relação que lê a partir da “luta de puro prestígio” (Id. 1966: 810)³⁹⁷. Para Lacan, está em

rapport à ses perceptions sur le plan d'une tension tout à fait originale. C'est l'image de son corps qui est le principe de toute unité qu'il perçoit dans les objets. Or, de cette image même, il ne perçoit l'unité qu'au-dehors, et d'une façon anticipée” (1978 : 198).

³⁹⁵ Esta teoria tinha sido sustentada por Freud num artigo de 1922 (“Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia, and Homosexuality”), onde considerou esta relação contrastante com a materna, na medida em que o desenvolvimento das tonalidades emocionais passa das atitudes agressivas e hostis relativamente ao rival a uma transformação dos sentimentos [*Gefühlsumwandlung*] que é a génese dos “instintos sociais”. No entanto, esta forma de co-identificação com o outro é considerada por Freud como exagerada, pois provém de um investimento erótico. De acordo com a sua associação entre narcisismo e homossexualidade, o resultado da repressão da hostilidade é uma identificação com a figura do outro, do semelhante que é introjectado. É precisamente em virtude de *ego* se tornar idêntico ao irmão que este se torna objecto de um investimento erótico (cf. S.E. XVIII: 231-32).

³⁹⁶ “A s'accrocher au repère de celui qui le regarde dans un miroir, le sujet voit apparaître, non pas son idéal du moi, mais son moi idéal, ce point où il désire se complaire en lui-même” (1973 : 231).

³⁹⁷ A frequência da resistência ou as manifestações de ódio que acompanham o início da análise, que em “The Dynamics of Transference” [1912] Freud designou como “transferência negativa” (cf. S.E. XII: 97-108), resultam do ressurgimento do objecto odiado e/ou das figuras que impõem a sua frustração ou privação. Em concordância com M. Klein em *Envy and Gratitude*, para Lacan o (re)aparecimento das emoções de ódio e da ansiedade persecutória, são essenciais na situação de transferência, justamente

causa a resistência da “libido narcissique à la fonction aliénante du je”, *i.e.*, o que será interpretado como transposição do “*moi idéal*” (identificação narcísica) para o “ideal do moi” coincidente com o abandono do princípio de prazer na equação freudiana que identifica o *Ursich* e o *Lustsich*³⁹⁸. Essa transposição terá por primeiro momento uma agressividade basal “qui s'en dégage dans toute relation à l'autre, fût-ce celle de l'aide la plus samaritaine” (Id. 1966 : 98) e que põe termo à suficiência do prazer como orientador dos investimentos pulsionais³⁹⁹. No artigo de 1938 Lacan indica que a transformação que está em causa envolve, à semelhança do que ocorre na imago anterior, uma sublimação da agressividade a partir da qual o rival passa a ser objecto de emoções “socializadas”: “il n'est plus pour le sujet l'obstacle ou le reflet, mais une personne digne d'amour ou de haine” (Id. 2001: 44).

A imagem do rival que se constitui como *alter-ego*, vem tornar toda a realização do desejo dependente de projecções virtuais sobre o desejo do outro pondo definitivamente termo a uma homeostasia de *ego* na relação com os objectos fonte de prazer físico e psíquico.

A saída da dependência estrita relativamente aos pais envolve o ciúme, emoção que, contrastando com a inveja (originariamente cingida à relação destrutiva com os objectos do corpo materno), é interpretável como constitutiva das relações sociais. A existência do *semblable* é tomada como ameaçadora, mas o irmão, especialmente quando é mais velho, surge igualmente como imago alvo de identificação e investimento amoroso (cf. Lacan 2001: 45). Ele não só fornece uma antecipação da coordenação motora, mas estabelece também o que é elegível como objecto de desejo.

porque tais emoções facultam o acesso ao “nœud inaugural du drame analytique” (Lacan 1966: 107). Este nó previne a frequente repressão da ansiedade, instiga a ânsia de uma transferência de amor e conduz ao confrontar da sucessão de frustrações resultantes da repressão primária e das fases seguintes do complexo de castração. Como tal, o analista deve evitar assumir a posição de bom objecto (da mãe que providencia satisfação e segurança contínuas), pois esta propiciaria um retorno ao “*moi idéal*” (*i(a)*). Neste último caso estaríamos perante um impasse imaginário, uma incapacidade de simbolizar a falta e, por conseguinte, de concretizar a *passé* cf. Lander 2006: 211-3; 219 e ss.

³⁹⁸ Num artigo de 1966 A. Green resumiu esta contraposição entre o “*moi idéal*” como fixação narcísica pertencente ao “sistema de identificação” e o “*ideal du moi*” pertencente ao “sistema do desejo” que requer um corte absoluto com o objecto materno por forma a aceder à nomeação, cf. Id. 1983.

³⁹⁹ Sublinhando aqui a influência hegeliana Ver Eecke afirma que “Lacan had used this element of his theory to elevate the fact of sibling rivalry from a *deplorable fact* into a *necessary moment* in the constitution of the self” (Id. 1983: 132).

Em textos posteriores, a unificação de si, por intermédio do espelho ou da forma (*Gestalt*) de outrem não é específica de uma relação ao rival, sendo possível face a qualquer das figuras do meio familiar:

drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation - et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantômes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, -et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental (Lacan 1966 : 97).

Esta “armadura rígida” é precisamente o *moi idéal*, refere a adesão a uma primordial fixação de si como uno a qual é acompanhada de um “gaspillage jubilatoire d'énergie” (2001: 40). Como vimos é essa imagem primeira de si que o outro constitui e ao mesmo tempo ameaça.

Lacan nota que, associados à posição depressiva, ocorrem sentimentos de aniquilamento e micromania antagonistas dos experimentados com este sentimento de triunfo, que acompanha a captação da sua imagem especular e que é posto como origem, reposicionado na imago seguinte, de formas de megalomania e capacidades relacionais dos “homens eminentes” (cf. *Ibid.*, 64)⁴⁰⁰.

Em “A agressividade na Psicanálise”, Lacan recorre à célebre lembrança dos episódios *post-partum* de Sto. Agostinho, para exemplificar o ciúme primário, pré-linguístico, associado à relação fraterna mediada pela imago do corpo materno⁴⁰¹. Mas agora a mediação dessa relação passa a ser o próprio desejo materno, o *phallus*, ao qual a criança quer corresponder. Como defendeu Žižek, neste ponto torna-se claro que:

[f]or Lacan, the fundamental impasse of human desire is that it is the other's desire in both subjective and objective genitive: desire for the other, desire to be desired by the other, and, especially, desire for what the other desires. Envy and resentment are a constitutive component of human desire. (*Id.* 2006: 36).

Lacan alude ao dito de Claudel –“Toute naissance est une co-naissance”- para expressar a saída de uma indiferenciação entre o *infans* e o objecto materno. A primeira forma de *ego* resulta de um conhecimento “engagée dans la satisfaction des besoins

⁴⁰⁰ “C'est à ce procès psychologique qu'est dû le fait des familles d'hommes éminents, et non à la prétendue hérédité qu'il faudrait reconnaître à des capacités essentiellement relationnelles” (2001 : 59). Cf. tb. Ragland-Sullivan 1986: 199.

⁴⁰¹ “J'ai vu de mes yeux et j'ai bien connu un tout petit en proie à la jalousie. Il ne parlait pas encore, et déjà il contemplait, tout pâle et d'un regard empoisonné, son frère de lait” Sto. Agostinho *Apud* Lacan 1966: 124. Cf. tb. *Id.* 1998 : 247.

propres au premier âge et dans l'ambivalence typique des relations mentales qui s'y ébauchent” (Id. 2001 : 32). Tal como se tornará claro nos primeiros Seminários, a entrada na relação de identificação-rivalidade com a figura do outro não supera nem anula inteiramente aquela ambivalência primordial. O impasse de *ego* perante o desejo que projecta no outro, e que quer que este lhe devolva (o projecte de volta), transpõe mais claramente para o nível da significação intersubjectiva o que está em condições de figurar como realização ideal do desejo.

Toda a reconfiguração imaginativa do objecto passa a abarcar as modalidades em que ele é tomado por parte dos outros, desde logo como objecto indiferente, desejado idealmente ou interdito. Está aqui expressa a teoria, que remonta à sua tese sobre o “caso Aimée” (e depois sobre as irmãs Papin), de que todo o conhecimento é paranóico pois está dependente da relação com o outro como rival, e da subsequente alienação no Outro, enquanto estrutura simbólica (cf. Lacan 1956: 75-7). A relação diádica é um impedimento ao processo dialéctico do drama familiar, daí a sua associação com a patologia, em especial nesses casos de paranóia estudados por Lacan, onde os sujeitos (frequentemente femininos) estão imersos na situação que a literatura científica designou de “folies à deux”, seja numa relação com as demandas maternas, seja no delírio narcísico dos irmãos.

A saída do enredo imaginário passa por saber “ce qui est l'objet de son désir”. É aqui que surge o *phallus*. Em torno deste significante “tourne toute la dialectique de ce que le sujet doit conquérir de lui-même, de son propre être” (Lacan 1998 : 239). Não constitui surpresa que seja esta relação com a imagem do outro, frequentemente do irmão, a prefigurar no ensino lacaniano todos os desenvolvimentos do registo imaginário. Nela se pode rever a substituição primeira do objecto pré-especular da mãe (*a*) –objecto ausente cujo luto incompleto constitui o cerne do sujeito- pela imagem especular *i(a)* (cf. e.g. Lacan 2008: 269 e ss).

Contudo, a fixação do *Je*, e a entrada na relação simbólica, requer um “não” derradeiro ao todo-poderio da mãe e correlativa impotência perante o seu arbítrio (“não” extensível à identificação e investimento erótico no *alter-ego*). Esse “não” é por Lacan assumido como actividade capaz de simbolizar a sua ausência e de se “alimentar do nada”, de coordenar a sua própria dependência⁴⁰². Este distanciamento do poderio da mãe, e a “inversão” da relação com esta, é o indício de uma superação, sempre parcial, da posição depressiva. Dando já indicações no sentido de uma reavaliação da energética

⁴⁰² “[C]’est au niveau de l’objet que l’enfant met en échec sa dépendance, et justement en se nourrissant de rien, c’est même là qu’il renverse sa relation de dépendance en se faisant par ce moyen maître de la toute-puissance avide de le faire vivre” (Id. 1957 : 148).

do sistema psíquico presente em Freud, Lacan inicia aqui a apresentação desubstancializada do sujeito e do inconsciente, ambos resultantes da concretização do “aprisionamento” simbólico das pulsões e a sua percepção velada por parte do *Je* consciente.

5.2.3. *Complexo de Édipo.*

A frustração das pulsões e a repressão inerente ao processo de formação são mencionadas como os mecanismos que permitem suprir uma nova crise psíquica, neste caso a saída da posição depressiva subsequente ao *Objectverlust*. É pela imago do pai que Lacan entrevê o derradeiro desafio de superação da estagnação mental, daquele que se mantém “sob as saias da mãe”, e do ensimesmamento narcísico, do indivíduo que é incapaz de traduzir socialmente a agressividade ou permanece cativo do investimento erótico no semelhante.

A repressão e a suspensão das formas imediatas de satisfação é a característica mais vincada da intervenção da imago paterna. No entanto essa repressão ocorre invariavelmente num frágil equilíbrio entre o temor e o amor, correlatos emocionais da intervenção da lei (que é aqui apresentada como mais intensa no rapaz⁴⁰³). A forclusão da imago paternal (mais tarde o Nome-do-Pai) e a repressão nunca completa dos investimentos primários, origem de obsessões, constituem as duas etiologias maiores da Psicanálise, respectivamente, a psicose e a neurose (cf. *e.g.* Chaumon 2004 100 e ss.; Grigg 2008).

O declínio da *imago* parental é expressamente indicado como a origem de todo o espectro de patologias psíquicas. Reduzido a papá, subtraído à casa pelo mundo do trabalho que o aliena da tarefa afectiva da mãe, o seu carácter rígido ou a sua indiferença e alheamento têm como profunda consequência uma desregulação do complexo de castração para os descendentes de ambos os sexos.

Lacan indica que o *pater*⁴⁰⁴ é tomado como aquele que proíbe, mas também como o que transgride, sendo-lhe atribuído um gozo que será essencial para a constituição da

⁴⁰³ No entanto, Lacan salvaguarda que tal não ocorre em virtude do “atomisme traditionnel à la notion de l'autonomie des formes” (2001: 52) de que Freud permanecera cativo.

⁴⁰⁴ Sabemos que muitas culturas distinguem de modo rígido entre *genitor* e *pater*, evitando certas incompatibilidades que estes papéis assumem na família nuclear, cf. Paige / Paige 1981:167. Nas culturas ocidentais verifica-se um entrecruzamento destes papéis, mas prevalece o princípio funcional de *pater*. Como dirá Lacan no *Seminário VII*: “nous en sommes tous là, mes bons amis, parce qu'après tout, *pater*

fantasia fundamental (cf. *infra* 5.4). Tal como ocorre na imago anterior, o sujeito projecta no outro um gozo inigualável. É este gozo que, à imagem do servo hegeliano, o neurótico difere imaginativamente como plenamente acessível num futuro em que o mestre sairá de cena. De acordo com Lacan o sentimento que acompanha essa projecção no outro só tem expressão adequada na língua alemã enquanto *Lebensneid*, emoção distinta do ciúme (comum) por aquilo que o outro possui. O que está em causa nessa convicção frequente na análise do sujeito moderno é uma “superabundância vital” que ele toma como exclusiva do outro (cf. Lacan 1986: 278; vide *infra* 5.3.5; 5.4).

Como em Hegel, tem importância a luta pela sucessão ao pai morto, como momento final da dialéctica familiar que, também para Lacan, se concretiza com um acesso sexualmente diferenciado à autonomia pessoal. Ainda que aí não se aprofundassem considerações quanto à diferença sexual, neste texto está já antecipada a teoria da sexuação como processo de fixação de padrões comunicativos diferenciados na relação com a autoridade parental⁴⁰⁵. A ameaça da castração “reactualiza” a angústia que o objecto inicial passou a suscitar, em virtude de ser percebido como atentatório à diferenciação do *ego*. Para ambos os sexos, o investimento genital desta fase está baseado numa distanciação relativamente ao corpo materno., Sob a influência de princípios de socialização, a repressão sexual dá lugar a uma reorientação da energia libidinal no sentido de catexis diferenciadas nas figuras parentais (cf. Lacan 2001: 53-4). A influência da socialização é por norma proponente de um guião de acordo com o qual a criança se identifica com a figura parental do mesmo sexo e sublima o investimento sexual na figura do sexo oposto. Esta dramaturgia resulta de um impacto, sempre contingente, da interdição no encadeamento particular entre a coordenação e erotização dos órgãos e a imagem do *moi*.

É difícil uma síntese destas concepções, mas numa missiva datada de 1969 Lacan oferece um resumo desenvolvendo a tese dos filhos como sintomas da relação parental. Dado o seu carácter revelador cito-a extensivamente⁴⁰⁶:

La fonction de résidu que soutient (et du même coup maintient) la famille conjugale dans l'évolution des sociétés, met en valeur l'irréductible d'une transmission - qui est d'un autre ordre que celle de la vie selon les satisfactions des besoins - mais qui est d'une constitution subjective,

is est quem justae nuptiae demonstrant, ce qui revient à dire que le père est celui qui nous a reconnu” (Id. 1986: 356).

⁴⁰⁵ Em *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir iniciou o seu estudo sobre a ontogénese feminina –no qual acentua a mulher como o resultado de um processo temporal (“On ne naît pas femme: on le devient”)- partindo justamente desta leitura lacaniana dos complexos familiares, cf. Id. 1949: 286 e ss.

⁴⁰⁶ Notas remetidas a Mme Jenny Aubry surgem parcialmente em Lacan 2001b: 373-4.

impliquant la relation à un désir qui ne soit pas anonyme. C'est d'après une telle nécessité que se jugent les fonctions de la mère et du père. De la mère: en tant que ses soins portent la marque d'un intérêt particularisé, le fut-il par la voie de ses propres manques. Du père: en tant que son nom est le vecteur d'une incarnation de la Loi dans le désir (Id. 2001b: 373).

5.2.4. A frágil “economia” do lar e os seus correctivos.

Lacan encerra a segunda parte do seu texto, dedicada à etiologia dos complexos familiares, tocando num tema a que regressará frequentemente (cf. *e.g.* Id. 1978 302 e ss.). Refiro-me à harmonia do lar, que considera dependente de dois princípios (masculino e feminino) e da sua sempre difícil conjugação, só impeditiva da neurose se contar com uma mediação num terceiro (cf. Id. 2001: 82-4). Este irá equivaler mais tarde à ordem simbólica⁴⁰⁷, mas está já identificado com o princípio patriarcal da cultura cujo declínio, insiste novamente Lacan, conduziu ao aparecimento das diferentes neuroses associadas a cada um dos complexos.

Coube a Fromm compulsar o conjunto de associações imaginárias, históricas e simbólicas das figuras parentais que haviam sido tematizadas nas diversas correntes que se digladiaram pela herança de Freud. Fromm apresenta a oposição entre o amor incondicional, próprio do feminino, e representante da própria família, e o condicional, aquele que depende de uma determinada prestação. Desse modo, afirma que a mãe “is the home we come from, she is nature, soil, the ocean”. O pai, por sua vez, não simboliza a casa, a condição autóctone, mas “the world of thought, of man-made things, of law and order, of discipline, of travel and adventure” (Id. 1995: 33). Se, como vimos a respeito das leituras de *Antígona*, a lei do amor familiar se orienta pela individualidade abstracta do indivíduo, representação imune ao sancionamento da personalidade no mundo social, o amor paterno é aquele que se faz por merecer a partir de uma

⁴⁰⁷ “[I]l faut que quelque chose se fasse par l'intermédiaire d'un tiers fonctionnant comme image, comme modèle de quelque chose de réussi qui représente une harmonie, qui elle permet d'établir une relation naturelle au sens de simplement viable, mais qui justement n'est pas naturelle en ce sens qu'elle comporte en elle-même une loi, une chaîne, un ordre symbolique, et pour tout dire l'intervention dans l'ordre humain de ce quelque chose qui s'appelle l'ordre de la loi, autrement dit ce qui est strictement la même chose, l'ordre de la parole, c'est-à-dire parce que le père non pas est le père naturel mais s'appelle le père, et qu'un certain ordre est fondé sur l'existence de ce nom «père» et c'est à partir de là que quelque chose est possible, qui n'aboutit pas toujours à la collision, à l'éclatement et à la fracture de la situation dans l'ensemble” (Id. 1956 : 172).

determinada relação com a Lei. Até ao século XVIII, a imago paterna estivera claramente associada a uma conformidade entre a lei familiar e os princípios da ordem pública, verificando-se o seu mútuo reforço. É a partir de uma série de prescrições de conformidade, de ordem sexual, profissional e legal, que se deve assegurar o reconhecimento e transmissão da autoridade paterna. Esta condicionalidade não está desvinculada das condições históricas da transmissão da propriedade e poder paterno a um dos seus descendentes. Esse momento de transmissão, mesmo na sociedade funcionalmente diferenciada é ainda relevante, mas está já substancialmente reduzido às vertentes afectiva e material. Noutros modos de diferenciação social, aquela passagem de testemunho assume para todos os estratos sociais a maior gravidade, na medida em que dela depende a continuidade familiar. Nesta acepção, a lei do pai envolve forçosamente prescrições hierárquicas e valorização diferenciada entre os indivíduos, ou seja, ela não suprime a rivalidade imaginária das relações fraterna e paternal mas transpõe-na para um novo plano.

Ao observar a importância da dependência da dimensão pulsional do *moi* face à instância super-egóica, Lacan refere acerca da evolução do grupo familiar que (1966: 130-144):

[l]'expérience a rendu patent désormais que ce triangle n'est que la réduction au groupe naturel, opérée par une évolution historique, d'une formation où l'autorité conservée au père, seul trait subsistant de sa structure originelle, se montre en fait de plus en plus instable, voire caduque, et les incidences psychopathologiques de cette situation doivent être rapportées tant à la minceur des relations de groupe qu'elle assure à l'individu, qu'à l'ambivalence toujours plus grande de sa structure (Id.1966: 133).

Como tenho vindo a indicar, esta alteração é um dos pontos mais conspícuos onde nos damos conta da sensibilidade da a teoria psicanalítica é sensível à alteração da semântica da família. Com o surgimento da família baseada na abertura e partilha emocional segregada do exterior, criam-se as condições para novos “ideais do *ego*” e respectiva expressão das insatisfações decorrentes do confronto com as condições e as exigências sociais que recaem sobre o indivíduo.

Um outro tópico concerne aos mecanismos de atracção erótica e sua regulação social. À época do seu primeiro Seminário [1953-54], Lacan está interessado no modo como os trabalhos de N. Tinbergen e K. Loren, no âmbito da etnologia privilegiavam a *Gestalt* como evolução adaptativa nas relações do indivíduo ao meio, que, nos animais superiores eleva a relação reprodutiva a uma complexidade adicional. É por intermédio da unificação psíquica da imagem do indivíduo do sexo oposto ou do rival que neles se

arma um gatilho [*déclencheur*] a partir do qual tem lugar o investimento da libido (cf. Lacan 1975: 140-1; 1956: 165-9). Mas nos humanos, a formação de uma “imagem especular” a partir do outro não responde a um guião natural, já que a paixão (individual), a *Verliebtheit*, não se restringe a um investimento imaginário da energia pulsional. O que está em jogo na instituição da paixão amorosa de origem narcísica onde se reforça o *moi idéal* -projecção de uma completude ideal de si mesmo-, é a submissão desses investimentos ao conjunto de princípios interiorizados no *idéal du moi* e o modo como este insere aqueles investimentos em expectativas sociais (cf. Lacan 1975: 203-6).

Os factores preferenciais na eleição do parceiro estão sempre presentes, mas serão inseridos na vigilância da família alargada ou da comunidade, que tem também o papel de apaziguar e regular os conflitos conjugais. Mas nas sociedades modernas, esta vigilância dilui-se. É no seguimento do encontro contingente dos amantes que ocorre a eleição conjugal, e será a partir da casa, “noyau isolé dans la société”, que tem lugar uma gestão dos conflitos mais propícia ao conjunto de “maladies imaginaires” do drama familiar (cf. 2001: 82). As relações amorosas passam a estar dependentes de uma semântica baseada em formas simbólicas generalizadas que valoriza a co-orientação emocional dos amantes (cf. caps. 6 e 7).

Será a influência da recepção da Linguística via Lévi-Strauss que levará ao progressivo decair destas aproximações promissoras, procedentes de uma conjugação entre a perspectiva fenomenológica e as teorias da *Gestalt*. Esse abandono é sintomático do reconhecimento da família como altamente permeável ao entorno cultural e suas formas simbólicas. A relativa ausência do conceito de inconsciente do texto de 1938 pode ser atribuída ao facto de que Lacan não conta ainda com a ideia de função simbólica⁴⁰⁸. Somente a partir desta seria possível considerar as determinações do “sujeito do inconsciente” inacessíveis através de uma perspectiva fenomenológica ou de uma hermenêutica da cultura. A evolução do ensino de Lacan, com a crescente importância da lei do pai como ordenadora da constituição linguística do sujeito, supera

⁴⁰⁸ M. Marini (1986: 50 e ss.) nota que a “autonomia de um sistema significante” proposta por Lévi-Strauss conduzirá a uma profunda reformulação do complexo de Édipo: “il a fallu cette rencontre avec les principes théoriques de Lévi-Strauss pour qu'apparaisse enfin dans son œuvre le terme d'*inconscient*? L'approche d'un concept aussi fondamental en psychanalyse n'était donc possible, pour lui, qu'en relisant les textes freudiens à la lumière de nouveaux concepts empruntés à l'anthropologie structurale, en même temps qu'à la philosophie de la Parole chez Heidegger ” (Ibid., 54-5).

uma leitura kojèveana, na qual a relação intersubjectiva se manifesta prisioneira de uma luta narcísica carecente de uma estrutura adequada de reconhecimento⁴⁰⁹.

Como vimos, a negação de um fundamento biológico para a diferença sexual inicia-se bem antes da recepção dos trabalhos de Lévi-Strauss. Mas o simbólico e as suas regras/proibições:

takes us beyond a phenomenological account, which extrapolates categories from lived experience, and beyond a social constructionist account of how the categories we use come to function (Parker 2008).

No entanto esta via alternativa ao psicologismo e culturalismo não significa a construção de um *a priori* estrutural do qual o sujeito seria uma simples expressão⁴¹⁰. O desafio de Lacan passa em grande medida por reconstruir a importância da interioridade do sujeito e o modo como esta dispõe de fontes discursivas providas da ordem simbólica.

5.3. Reconfiguração do complexo a partir da Linguística.

Os primeiros Seminários serão acompanhados de um aprofundamento da dialéctica envolvida nas três relações familiares que prefiguravam o real, o imaginário e o simbólico, como os vínculos constitutivos do sujeito. A referência a esses três registos da realidade constituirá o modelo em que doravante se dispõe a sucessão de fases e figuras da biografia individual.

É certo que a clareza da exposição presente naquele primeiro esboço da teoria de Édipo, que apresentara em 1938, se tornará mais imbricada, contendo muitas vezes elementos obscuros que se desenvolvem à força da ânsia de genialidade de Lacan, *persona* sempre apostada em suplementar o legado da Psicanálise com algo de genial⁴¹¹.

⁴⁰⁹ A influência de Kojève é clara no “complexo de intrusão” mas também na análise do homem moderno como neurótico. Esta condição do homem moderno, assinalada por Freud, manifesta-se numa repressão da sua finitude inerente, da sua negatividade extrema. O neurótico procura diferir uma morte que não se presentifica senão de modo imaginário, na relação com o outro (cf. Roudinesco 1990: 134-46).

⁴¹⁰ Žižek (cf. 2006: 8 e ss.) salienta que as recorrentes tentativas de anexar Lacan ao movimento estruturalista esquecem que o que diferencia a sua obra é justamente o facto de, mesmo reconhecendo o modo como as categorias simbólicas fornecem “anonimamente” o posicionamento do indivíduo, não ter prescindido do sujeito como conceito inamovível da sua teoria.

⁴¹¹ É isso a que podemos assistir com o desenvolvimento contínuo de conceitos matriciais como o de Desejo-da-Mãe, *Phallus* ou Nome-do-Pai, que, inseridos em esquemas, em axiomas ou em grafos, serão

Nas secções seguintes, procuro perceber se desse “desvio” pela teoria, sobretudo a partir das concepções linguísticas onde se integram os conceitos de objecto *a* e do *phallus*, advirá algo vantajoso para a compreensão das relações familiares e do processo de subjectivação que aí se desenrola.

Para Lacan, a consciência e o sujeito do enunciado (*Je*) resultam primeiramente do assumir de um nome, de um significante primeiro (S1), traço unário na base da identificação individual, a partir do qual se estabelece toda a sucessão de atribuições significantes do indivíduo. Recorrendo ao conceito de *Shifter*, recebido de Jakobson, Lacan vai consumir o projecto de uma Psicanálise avessa à “paixão imaginária” assente no reforço da plenitude do *ego* ou na continuidade da via fenomenológica, apostada em suplantar o entrave enunciado na quinta das *Meditações Cartesianas* de Husserl, que denuncia no humanismo de Sartre (cf. Lacan 1966: 99)⁴¹². O *Shifter*, remetendo para o pronome pessoal (Eu) não refere uma interioridade psíquica, um signo ou uma substância, mas a posição discursiva assumida por um sujeito cuja intenção consciente só aparentemente abarca a plena significação de um enunciado (cf. Id. 1966: 800 e ss). Neste âmbito, a célebre fórmula de Lacan fornece o ponto de apoio fundamental: “um significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante” (cf. *e.g.* Id. 2004: 178). A articulação dos significantes no discurso do sujeito conta com a devolução da sua mensagem pelo Outro. Mas esse sancionamento, que fornece significação ao *Je*, está sempre enredado pela opacidade mesma do desejo e daquilo que nele remete para uma negatividade subjectiva.

Ainda que as noções de “eficácia simbólica” e de “função simbólica” se revelem da máxima importância para uma clara inflexão do seu ensino a partir de 1949, a teoria do parentesco de Lévi-Strauss não permite aceder ao conjunto de relações e investimentos objectais anteriores à fixação do nome (cf. *e.g.* Green 1983b). A Psicanálise complementa o modo como a Antropologia analisa os sistemas de parentesco, interpondo as relações parentais que caracterizam a sociedade moderna,

utilizados em diferentes contextos, cada vez mais embrenhados numa teoria que (aparentemente) se afasta da realidade do meio familiar, sendo este reduzido a um conjunto de funções determinadas pela própria ordem simbólica.

⁴¹² Principalmente os dois primeiros tomos de *L'Idiot de la famille* dão acesso à vivência da família burguesa a partir da experiência de *ego* e suas condições. A neurose Flaubert é aí tomada como o dom que permite a expiação por via da escrita.

entre o “social” e o “individual”⁴¹³. O “átomo de parentesco” que Lévi-Strauss desenvolveu seria uma contribuição decisiva para aceder à estrutura básica da configuração edipiana, mas insuficiente para abarcar a densidade emocional da família moderna e o conjunto de relações, conflitos e repressões que vêm a formar o “sujeito do inconsciente” na sua negatividade radical.

Não obstante as críticas que move à concepção freudiana do complexo, em particular ao facto de que esta requer efectivamente uma figura paterna idealizada (críticas que eram já antecipadas no texto de 1938), Lacan irá subscrevê-la nos seus pontos principais, bem como como unificar, sob a ideia de castração (conclusão de Édipo), os diferentes complexos que havia analisado separadamente (de desmame e de intrusão).

Apesar de as relações de objecto pré-edipianas (tal como ocorre com a prevalência de investimentos pulsionais) não estarem claramente divididas em diferentes fases, sendo essa ordenação “imposta” pela interpretação *après coup* do sujeito, nos primeiros Seminários Lacan irá, sobretudo por motivos pedagógicos, analisar a resolução do complexo de Édipo percorrendo uma sucessão encadeada de tempos lógicos (cf. Id. 1998: 191 e ss.)⁴¹⁴. Tal como ressalta das observações de Klein sobre o “campo

⁴¹³ Também Laing irá abordar a dinâmica familiar como micro-história, assinalando que “[t]his terrain lies between individual biography and larger-scale history. It is an area curiously neglected by sociologists, anthropologists, and historians” (Id. 1971: 49).

⁴¹⁴ Estes tempos lógicos da formação de um sujeito falante conhecem a sua forma final no *graphe du désir* que começara a desenvolver no *Seminário V* (cf. Id. 1998: 341) e que terá a sua forma definitiva em “Subversion du Sujet”. Aí se aborda, num plano de maior abstracção, o modo como a necessidade de *infans* é deferida e fixa na cadeia dos significantes que constituem o Discurso do Outro e do seu “tesouro dos significantes”, pela operação do *point de capiton*, i.e., da cosedura e singularização dos significantes pelos quais se forma o sujeito. Este primeiro nível do grafo é complementado pela relação espacial-imaginária em que o *moi* se forma em dependência da imagem especular *i(a)*. Esta imagem especular carece ainda da insígnia, do nome conferido a este sujeito pela instância paterna, que o confirma como sujeito barrado pela significação. No nível superior está em causa o modo como o sujeito se relaciona com a interrogação do Outro (*chè vuoi?*) o que faz o grafo assumir uma forma interrogativa. Mas também o sujeito questiona esse Outro que carece de completude. Ao nível imaginário está aqui em questão a capacidade para simbolizar a falta da mãe, o desaparecimento nunca sem rasto do “objecto causa de desejo” face ao qual o sujeito mantém uma relação estabilizada na forma de fantasia fundamental, na qual está contido não aquilo que confirma a identidade do sujeito na sua auto-imagem, mas o que foi alvo de repressão primária. O sintoma é aqui o que resulta da dissociação entre a identidade e a simplicidade da intenção deste sujeito e uma “verdade” entrevista na dissonância dos seus actos, sonhos e expressões. Para uma interpretação recente deste que é o grafo fundamental do ensino de Lacan, cf. Eidelsztein 2009.

maternal” não há uma sucessão de etapas pré-formadas, inscritas no perfil filogenético, sendo que “le bruit et la fureur des pulsions est caractéristique à l'origine” (Lacan 1957: 48). A descrição da sucessão dos fantasmas é um efeito retroactivo decorrente de uma simbolização posterior, contrariamente ao que julgava Klein o “moyen de lire rétroactivement quelque chose qui n'est rien d'autre que la structure oedipienne” (Ibid., 49).

Como vimos, o que Lacan valoriza na obra de Klein é precisamente a oscilação entre duas posições de *infans* (que preservam valor descritivo na constituição subjectiva): a esquizo-paranóide e a depressiva. A primeira respeita à relação aos objectos parciais primitivos e está invariavelmente ameaçada pela dissolução, a segunda decorre da privação e da tentativa frustrada de *ego* substituir esses mesmos objectos. Mas nos primeiros Seminários podemos assistir a uma firme oposição de Lacan à defesa por parte de Klein de que a frustração, identificada com o desmame, requer uma superação da alienação imaginária na *imago* materna que está dependente de uma adaptação ao princípio da realidade, concordante com as exigências do complexo de Édipo (cf. Klein 1975b). Certamente que para Lacan está em causa uma adaptação conforme aos interditos edipianos. No entanto, essa adaptação não significa uma adesão à realidade e sim a uma nova alienação, já não na imagem do outro, mas naquilo que ele representa, o “ideal do *ego*” [*ideal du moi*]. Também o estádio do espelho, como estrutura antecipatória da coordenação motora de *ego* e da unificação da imagem do *moi*, está no limiar entre uma relação imaginária com o outro e a integração simbólica do sujeito.

Já a sucessão de configurações pulsionais concebidas por Freud, que Lacan revê inicialmente à luz de uma dialéctica inserida na triangulação familiar⁴¹⁵. O oral, o anal e o fálico, continuam associados às diferentes fases da “história individual”, mas não se consideram mais como etapas a ultrapassar evoluindo sentido de uma pulsão unificada. Nessa história mítica de *infans*, é possível distinguir diferentes modos de organização da libido na pulsão e destacar certas incidências na relação com as zonas erógenas, formando distintas imagens corpóreas do sujeito. Mas essas pulsões, que Lacan associa à fase pré-edipiana, mantêm-se activas na estrutura inconsciente do sujeito.

⁴¹⁵ Trata-se do “ternaire imaginaire” em que o *infans* está dependente das primeiras simbolizações da mãe, cf. Lacan 1998: 181-3.

5.3.1. Primeira fase do complexo de castração - Frustração.

Preservando a referência à divisão presente no texto sobre os complexos, a resolução de Édipo finaliza a sucessão de três crises ou insuficiências. A primeira é unificada sob o termo frustração e corresponde a uma falta do objecto real, do primeiro objecto, o seio da mãe⁴¹⁶. O “sujeito mítico da necessidade”, que Lacan propõe como origem de *ego* na cadeia simbólica, a partir do qual se constitui a primeira bateria de significantes, marca um estado de plenitude que Freud associara à saciedade do bebé na relação com o fluxo vital do seio materno. Esse é o estado em que a mãe estaria continuamente disponível, acautelando toda e qualquer necessidade. Desde o *Seminário IV*, Lacan defende que a relação à mãe (apesar das convicções de Klein), nunca é efectivamente dual na medida em que não há uma ligação imediata nem uma correspondência entre as necessidades e projecções de *infans* sobre a mãe e vice-versa (cf. Lacan 1957: 49). O instinto da criança, simbolizado pelo grito primordial, implicará uma resposta que o aplaca e o subdivide entre respostas inconstantes, pautadas pela disponibilidade da figura materna, que é simultaneamente o primeiro agente simbólico⁴¹⁷ impondo significantes da cultura. A resposta a esse grito/demanda é o que Lacan explica como “escansão” do que até então tivera o carácter indiviso do instinto e da fusão inicial com o objecto⁴¹⁸.

A alternância entre a presença e a ausência constitui para Lacan uma condição essencial para o desenvolvimento infantil, sendo que o jogo e a simbolização que ele indica são primeiramente respostas substitutivas para a ausência do seu corpo e do

⁴¹⁶ “[À] partir du moment où la mère devient puissance et comme telle réelle, c'est d'elle que pour l'enfant va dépendre, et de la façon la plus manifestée, l'accès à ces objets qui étaient jusque là, purement et simplement objets de satisfaction, ils vont devenir de la part de cette puissance objets de don” (Id. 1957 : 50).

⁴¹⁷ Lacan distingue entre o seio materno como objecto “real” impossível e a mãe como agente simbólico (cf. *e.g.* 1957: 49-50).

⁴¹⁸ “Cette scansion essentielle de l'appel est quelque chose (...) qui nous montre l'amorce et qui nous montre, qui nous permet de dégager comme un élément distinct de la relation d'objet réel (...) ce rapport de l'enfant à un objet réel avec sa scansion, les marques, les traces qui en restent, qui nous offrent la possibilité du rapport de cette relation réelle avec une relation symbolique comme telle” (Id. 1957 : 50). Foi a partir de uma interpretação distinta desta “escansão” da necessidade primitiva na demanda de amor que, desde a sua primeira obra, Kristeva prestou atenção aos ritmos da relação pré-simbólica/edipiana entre *infans* e mãe, como processos primários inconscientes reprimidos nas manifestações culturais da masculinidade (cf. Id. 1974: 205 e ss). Para uma aproximação crítica à reinterpretação lacaniana proposta por Kristeva cf. *e.g.* Butler 1993: 70-92.

objecto de amor que se tenta controlar ao nível da significação (cf. Id. 1957: 142). Além da interpretação que fazia dos significantes envolvidos no jogo “*Fort-Da*” de *Para Além do Princípio do Prazer*, mecanismo substitutivo da ausência da mãe, na qual Lacan lê a simbolização primordial do indivíduo, pois envolve uma primeira exploração do entorno, já distinta da imersão completa no meio que caracteriza o estado inerme inicial (cf. Id. 1966: 319 e ss.)⁴¹⁹.

É somente a partir do momento em que a fase de fusão auto-erótica é abandonada e a fonte de satisfação é “percepcionada” como oscilando entre a presença e a ausência, que se inicia o processo de construções fantasmáticas. Através destas, *infans* inicia a escansão relativamente a um objecto real, sendo que são “les marques, les traces qui en restent, qui nous offrent la possibilité du rapport de cette relation réelle avec une relation symbolique comme telle” (Lacan 1957: 49). O apelo à mãe toma-a como potência que providencia, *i.e.*, como instância de um dom.

Com efeito, é através da (possibilidade da) falta, que anuncia a concretização do desmame, que *infans* vem a projectar na mãe uma onnipotência, fazendo equivaler a sua acção a uma dádiva. Estamos já na presença de determinados significantes, mas esta não é ainda uma relação simbólica pois entre aquilo que os significantes da mãe representam para *infans*, esta (mãe) não figura ainda enquanto sujeito.

O que importa para *infans* é um encadeamento interminável de objectos, uma cadeia de substituição metonímica na qual ele é confirmado como alvo de amor, satisfazendo uma pulsão que, defende Lacan, tem a sua mediação fundamental não no prazer mas no “desejo do Outro” (cf. Id. 1957: 76)⁴²⁰. Isto porque não é a frustração do objecto enquanto objecto presente no real que importa para a análise (em oposição a Klein), esse objecto é mítico, corresponde a uma suposta resposta para o instinto do

⁴¹⁹ Trata-se para Lacan de uma saída da posição inicial do *infans*, como ‘*assujet*’ relativamente aos caprichos da mãe. Essa saída só se concretiza plenamente no momento em que “quelque chose apparaisse qui lui fasse peur” (Id. 1998 : 190). Aquilo que suscita o medo de *infans* é a figura do rival, portador de uma ameaça que simboliza sempre a morte. Neste âmbito está em causa do desaparecimento do objecto mas também de um “pedaço de carne” que simboliza o gozo interdito.

⁴²⁰ Sublinha Lacan que “[l]’objet de la frustration c’est moins l’objet que le don” (1957 : 76). Daí se segue em Lacan toda a revisão dos binarismo freudianos entre princípio de prazer e de realidade, mas também entre *eros* e *thanatos*. As pulsões centradas na satisfação de *ego* e as relativas às projecções em objectos estão sempre cativas no espaço intermediário entre a certificação do outro e a ausência de um critério último que assegure a sua validade. É esta ausência de critério definitivo que está em causa quando Lacan defende que toda a pulsão é parcial e está fundada numa realização sempre insaciável porque nunca conseguindo consumir a posse ou a união com o objecto de desejo.

indivíduo. A função da mãe está assim de modo indelével associada à falta e frustração correspondente, as quais devem ser simbolizadas⁴²¹.

La première dialectique de la symbolisation du rapport de l'enfant à la mère, est essentiellement faite pour ce qui est signifiable, c'est-à-dire pour ce qui nous intéresse. Il y a sans doute d'autres choses au-delà, il y a l'objet que peut présenter la mère comme la porteuse du sein, il y a les satisfactions immédiates qu'elle peut apporter à l'enfant, mais s'il n'y avait que cela, il n'y aurait aucune espèce de dialectique, aucune ouverture dans l'édifice (Lacan 1998 : 238).

Porque a frustração remete para uma relação ainda de tipo narcísico só constam aí duas posições ainda sem regulação explícita: satisfação e não satisfação⁴²². A dialéctica e a correlativa antecipação de uma matriz simbólica só são postas em marcha quando na díade bivalente irrompe um terceiro elemento. Este terceiro elemento é inicialmente o próprio *infans*, que julga que a atenção e amor da mãe são incondicionais e exclusivos, o que corresponderia a uma satisfação plena da sua demanda de amor, “ter o outro à sua mercê”⁴²³. A frustração consuma-se quando *infans* percebe que não é o único objecto de amor da mãe. Mas nesta 1ª fase da resolução de Édipo o terceiro elemento concerne apenas à relação da mãe relativamente ao que se apresenta como o seu objecto de desejo. Só *infans* permanece numa relação dual⁴²⁴. Em “Les Complexes”, a imago ou o fantasma do rival, por vezes inexistente (ou seja não havia contraparte fraterna), surgia neste ponto. Mas da perspectiva imaginária de *infans* é sobretudo o pai que assume esta posição de outro que goza da dedicação superior da mãe.

Subjacente à apresentação de Lacan está a concepção de que a mãe é um sujeito inserido na cadeia metonímica do desejo, sendo que esse desejo tem como objecto último o *phallus*. Neste ponto Lacan segue Freud, mas nota que o desejo do *phallus* por parte da mãe, contrariamente ao que aquele defendera, não tem somente

⁴²¹ De acordo com o célebre dito de inspiração hegeliana presente no Rapport de Rome: “le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir” (Id. 1966 : 319).

⁴²² “La frustration est par essence le domaine de la revendication, la dimension de quelque chose qui est désiré et qui n'est pas tenu, mais qui est désiré sans aucune référence à aucune possibilité, ni de satisfaction, ni d'acquisition. La frustration est par elle-même le domaine des exigences effrénées, le domaine des exigences sans loi” (Id. 1957: 24).

⁴²³ Tal demanda incondicional significa “avoir un Autre tout à soi” (Id. 1998 : 133).

⁴²⁴ Lacan nota também que “[p]remièrement, l'instance paternelle s'introduit sous une forme voilée, ou non encore apparue. Il n'empêche que le père existe dans la réalité mondaine, je veux dire dans le monde, du fait qu'y règne la loi du symbole. De ce fait la question du phallus est déjà posée quelque part dans la mère, où l'enfant doit la repérer” (Id. 1998 : 194).

correspondência na união conjugal (em que se identifica com o *phallus* que o marido possui), mas também no vínculo com o filho, em quem a mãe passa a projectar a posse do seu próprio *phallus* (cf. Id. 1957: 53)⁴²⁵. Daí a importância atribuída ao filho como figura em que a mãe (mas também todos os que com ela partilham o cuidado da criança) projecta o seu próprio ideal. Esta propensão materializa-se no conjunto de comportamentos proteccionistas da criança que qualificam a atitude daquela que popularmente apelidada de “mãe galinha”. Na criança isto gera frequentemente um conflito com o “ideal do *ego*” conferido pela identificação com a figura paterna. Incompatibilidade decorrente de aquela projecção preservar elementos da identificação primordial com a imago materna, com a primeira identificação narcísica *i(a)*, associada à satisfação imediata das necessidades primárias (alimentar e sexual), sem margem para a constituição de um desejo próprio.

5.3.2. Segunda fase do complexo de castração - Privação.

A passagem à segunda fase do complexo ocorre quando *infans* se apercebe que “ce n'est pas lui qui est aimé, mais quelque chose d'autre qui est une certaine image” (Lacan 1957 : 52). Essa imagem é a do *phallus* imaginário que a mãe deseja⁴²⁶. Lacan indica que esse momento corresponde à fase genital da pulsão e é paralela à descoberta de uma distinção anatómica e (posteriormente) social entre os sexos que Freud havia descrito (cf. *Ibid.*, 71-2)⁴²⁷.

⁴²⁵ No *Seminário IV* a ilusão de uma *Jouissance* capaz de assegurar a existência do “rapport sexuel” tem a sua expressão cimeira na convicção de que somente o *phallus* do cônjuge fornece compensação à privação da mulher: “privation à laquelle le père doit apporter quelque chose. Ce quelque chose après tout c'est aussi simple que le bonjour de la copulation. Ce qu'elle n'a pas, celle-là, qu'il la lui donne!” (Id. 1957 : 262).

⁴²⁶ Já não é o objecto (imaginário) através do qual poderia iludir a mãe “mais l'objet dont il est toujours au pouvoir d'un autre de montrer qu'il ne l'a pas, ou qu'il l'a insuffisamment” (Id. 1957 : 179).

⁴²⁷ Apesar de recusar conceber a genitalidade como certificação da maturação sexual, Lacan não deixa de acentuar o vínculo entre a resolução do complexo de Édipo e o acréscimo de investimento na zona genital como ponto onde se concentra a satisfação da pulsão sexual. Lacan destacava a existência de dois aspectos relevantes nessa “genitalização”. Partindo da hipótese de que é possível dividir entre o processo de maturação e as determinações culturais que o parecem acompanhar desde um momento precoce da “história do sujeito”: “[i]l y a, d'une part, une poussée qui comporte une évolution, une maturation. Il y a, d'autre part, dans l'Édipe, l'assomption par le sujet de son propre sexe, c'est-à-dire, pour appeler les choses par leur nom, ce qui fait que l'homme assume le type viril et que la femme assume un certain type féminin, se reconnaît comme femme, s'identifie à ses fonctions de femme” (Id. 1957: 165-6).

É aqui que *infans* inicia a rivalidade com o pai imaginário, lutando para ser objecto de desejo da mãe. Esta rivalidade é acompanhada por uma primeira identificação com a imagem do pai, sendo esta distinta tanto da imagem especular (mediada na figura da mãe), como aquela que permite uma antecipação da imagem de si (da coordenação motora), mediada na “*méconnaissance*” dos irmãos ou diante do espelho. Trata-se de uma identificação com a imagem fálica associada ao pai, a qual tem lugar nas crianças de ambos os sexos e que, de acordo com Lacan, ocorre no plano imaginário, no momento em que estas são surpreendidas pelo fenómeno da turgescência e erecção dos próprios órgãos sexuais (cf. *Ibid.*, 246-7)⁴²⁸.

Ou seja, está em causa uma nova forma de investimento no corpo materno, que sucedendo às fases oral e anal, implica uma nova relação com o próprio corpo enquanto fonte de gozo. Lacan esclarece que esta fase pulsional não reifica as pulsões parciais anteriores pois toda a pulsão é parcial no sentido de que nenhum objecto constitui o seu fim [*Ziel*] (cf. *e.g.* *Id.* 1986: 132). Daí a revisão da divisão freudiana dos componentes da pulsão, que levará Lacan, no *Seminário XI*, a destacar a função das diferentes “zonas de borde” de cada pulsão (coincidentes com as extremidades de diferentes órgãos erógenos), associadas ao prazer do sujeito na sua relação com um objecto que não é esgotado nem inteiramente consumido, mas sempre contornado numa ida e volta que ocorre a partir de diferentes posições subjectivas.

A agressividade relativamente ao pai, e o jogo de sedução e prestância relativamente à mãe (cf. Lacan 1966: 181) só declinam quando a dimensão do próprio *phallus* imaginário e o corpo e “desejo da mãe” da mãe se mostra desproporcional à vista daquilo que o sujeito toma como sendo um desmesurado poder do pai (cf. *Id.* 1957: 153; 1998: 193-4), a sua “*seigneurialité*” imaginária (cf. *Id.* 1959: 121)⁴²⁹.

⁴²⁸ É portanto nesta fase que prevalece a configuração do Édipo invertido, nesta a menina disputa com o pai, objecto de rivalidade e identificação, o desejo da mãe posicionada como objecto de amor. Destacando as suas incidências no sexo feminino, L. Fainsilber forneceu a partir de uma perspectiva lacaniana o cruzamento entre as fases do complexo de Édipo e os delírios que lhes estão associados: perseguição, ciúme e erotomania (cf. *Id.* 1999: 140 e ss).

⁴²⁹ Aqui surge um tema importante que Lacan irá até aos seus últimos Seminário, aquele que considera como o carácter “castrador” projectado no desejo da mãe. No *Seminário XVII* Lacan refere a ameaça imaginária de *infans* ser devorado pela “mãe-crocodilo”, ele não se sabe em que momento ela vai cerrar as mandíbulas e só a erecção do *phallus* evita o pior... (cf. *Id.* 1991: 129). Esta “castração” não é ameaçadora do *phallus*, mas da própria capacidade de afirmação do sujeito enquanto provido de desejo autónomo e tem a sua primeira incidência na ansiedade provocada pela desadequação do seu pequeno *phallus*. O caso da fobia do pequeno Hans é o exemplo clássico (cf. *e.g.* Lacan 1998: 177-93). Ao contrário do super-ego paterno, que vigia e protege o gozo, o super-ego materno destacado por Lacan, é

É necessário sublinhar neste ponto que o “desejo da mãe” é sucedâneo da compreensão de que esta não detém *phallus*⁴³⁰. É a partir dessa compreensão que o drama imaginário se desenrola de forma dúplice. Por um lado, *infans* identifica-se com o desejo da mãe, ou seja, também pretende o *phallus*, por outro, pretende ser ele mesmo objecto desse desejo e, como tal, identificar-se com aquele objecto no qual projecta uma inteira correspondência às suas pulsões (cf. Lacan 1957: 97; 1998: 225 e ss)⁴³¹. É neste contexto que ocorre primeiramente em Lacan a defesa do amor como uma dádiva do que não se possui e, simultaneamente, daquilo que o outro não quer pois o seu desejo é orientado por fantasmas e correspondentes objectos com origem narcísica (cf. Id. 1957: 128 e ss)⁴³².

Se a imagem fálica que medeia a relação imaginária com as figuras parentais serve de identificação para a criança independentemente do seu sexo, é precisamente o *Phallus*, na sua dimensão simbólica, que faculta a identificação do sujeito enquanto masculino ou feminino, isto é, o acesso a posições simbólicas diferenciadas, ‘superando’, por intermédio de convenções culturais, aquela que até então fora uma irrisória diferença entre o clítoris e o pequeno pénis⁴³³.

A fim de explicar o domínio do *phallus* como imagem mental [*Gestalt*] preponderante para o psiquismo humano, Lacan indica uma origem pré-histórica, mencionado a aquisição da postura erecta e do bipedismo como formas de diferenciação dos primeiros homínidos. Na sua incidência sobre a ontogénese individual, mas também enquanto determinação cultural, o complexo de Édipo corresponde a uma instituição profundamente androcêntrica regida por leis lógicas. Lacan afirma que:

pautado pela aniquilação da individualidade da criança cuja vida psíquica é dominada por ideais incondicionais realização social.

⁴³⁰ No entanto, esta imputação é sempre posterior ao finalizar da dialéctica da frustração (primeira fase do complexo), uma vez que, até esse ponto, a mãe não surge como “fálica” nem como “não fálica”, mas simplesmente como plena. O sujeito está ainda sob “la loi de la mère” que indica a sua onipotência (Lacan 1998: 188). Isto apesar de os fantasmas e a ambivalência do seio materno, objecto de projecções e introjecções da parte de *ego* que oscilam entre a posse e a agressão, parecerem estar sempre latentes.

⁴³¹ “La frustration de l’amour et la frustration de la jouissance sont deux choses, parce que la frustration de l’amour est en elle-même grosse de toutes les relations inter-subjectives telles qu’elles pourront se constituer par la suite” (Ibid., *loc. cit.*).

⁴³² Fórmula a partir da qual irá no *Seminário V* abordar também o amor de tipo conjugal, cf. Lacan 1998: 351 e ss.

⁴³³ Apesar de nestes Seminários isso não ser perfeitamente evidente, Lacan distingue entre o *phallus* imaginário (φ) e o *Phallus* simbólico (Φ).

la pure et simple érection, la pure et simple pierre dressée est un des exemples, dont la notion du corps humain en tant qu'héritier est un autre, dont ainsi un nombre d'éléments tous liés plus ou moins à la stature corporelle et non pas purement et simplement à l'expérience vécue du corps, forment les éléments premiers et qui sont effectivement empruntés, pris à l'expérience, mais complètement transformés par le fait qu'ils sont symbolisés, c'est-à-dire toujours quelque chose qui s'articule selon des lois logiques (1957 : 35).

Estas leis lógicas têm subjacente uma indeterminação relacionada com a existência sexual, em particular, com o facto de que esta, enquanto indicativa da finitude humana está sujeita a interditos e intensa ritualização cultural. Estas são explicações complementares das muitas fornecidas para resolver a questão que jamais abandonará Lacan e para a qual o próprio não teve certamente uma resposta firme, *viz.*, 'o que é o *Phallus*?', sendo também crucial saber se 'há algo que unifique as suas presenças nos diferentes registos da realidade?'

Se Freud concebia apenas uma forma de libido (masculina), Lacan por seu turno invalida a ideia de dois sexos uma vez que o *Phallus* está velado. A ordem simbólica é inaugurada com a instituição e perda do *phallus* na sua vertente imaginária e a sua elevação a significante sem significado correspondente: "[l]e phallus est le signifiant de cette *Aufhebung* elle-même qu'il inaugure (initie) par sa disparition" (Lacan 1966: 692).

Numa tendência que se agudizará no *Seminário VII*, Lacan parece valorizar o edifício conceptual que Bataille expôs em *L'Érotisme*. A inscrição simbólica do desejo não obedece a qualquer determinação ou equilíbrio de ordem natural mas à imposição de barreiras às manifestações da libido. Esta imposição de entraves ao ritmo anónimo dos ciclos naturais é sempre uma construção cultural com um grau de artificialidade, que determina ocasiões e aos ritmos do gozo, os quais se reconfigura a relação entre o domínio descontínuo e aquela ameaçadora continuidade do "real". Determinados rituais primitivos permitiam tornar presentes às consciências os limites dessa experiência virtual operando formas de transgressão regulativa. Já na concepção moderna de erotismo está em questão uma "experiência interior" que põe em causa os limites da observação científica, e cuja única certificação é o vínculo auto-referencial do sujeito relativamente àquilo que se apresenta como a sua verdade.

O desejo humano caracteriza-se por uma dissolução do próprio objecto de desejo nos interstícios dos registos simbólico e imaginário. O que está em causa no desejo não é uma relação directa ao objecto, mas as representações e fantasias que se sustêm a partir dos traços mnemónicos resultantes do contacto com os sucedâneos do objecto interdito e suas reconfigurações imaginativas posteriores. É justamente esta capacidade de o sujeito quebrar uma relação imediata, seja ela da ordem do instinto ou das normas

sociais, relativamente ao objecto de desejo, que de acordo com Bataille caracteriza o erotismo moderno (cf. Id. 1957: 154-61). Esta reconfiguração dos objectos de desejo, e da própria realização mediada na carne, está presente no “homem médio”, naquele que é capaz de constituir e manter uma vida familiar conforme aos parâmetros da normalidade, mas é levada ao extremo da sua possibilidade na experiência subjectiva presente na obra de Sade (cf. Ibid., 196-217).

Este vínculo do sujeito é especialmente pertinente, como o mostrou a Psicanálise, na relação ao próprio corpo (e suas fontes de prazer), nas modalidades da relação amorosa com os outros (formas relacionais que Bataille explorou como “erotismo dos corpos” e “dos corações” (cf. Id. 1957: 20 e ss). Nestas formas de vínculo dependente de uma certificação interior, assume relevância o modo como o sujeito se relaciona com o “objecto causa de desejo”, objecto *a* que nega os contornos de qualquer objecto, que está nos limites do registo imaginário e simbólico em sucessivas configurações virtuais que concernem à sua existência enquanto ser descontínuo, *i.e.* separado, mas sempre em comunicação com o outro.

Para Bataille, em virtude de nela se interromper a existência separada dos seres, é precisamente na especificidade reprodutiva da espécie humana que pode ser encontrada uma forma singular de “administrar” a sua energia constitutiva. A exuberância e complexidade das manifestações de sedução e a regulação dos enlaces matrimoniais é fruto de um afastamento, constitutivo da sociedade humana, relativamente a uma inicial imersão nos ritmos naturais da geração e reprodução, aos quais estão associadas as formas primitivas de culto totémico (cf. Bataille Ibid., 70-123). Lacan desenvolve este tema da diferenciação relativamente à continuidade, tal como ela se manifesta ao nível cultural e individual, a partir do conceito de “real”.

Lacan explora o erotismo não a partir de uma metafísica da descontinuidade ontológica como Bataille, mas no estrito âmbito das relações intrafamiliares e amorosas. É precisamente na assunção de uma identidade sexual que se verifica que a “*dialectique de substitution de la satisfaction à l'exigence d'amour*” não obedece senão a uma configuração instável da relação entre os pólos imaginários e simbólico do objecto, sendo “*une activité érotisée: libido au sens propre, et libido sexuelle*” (Lacan 1957: 145).

Ao instituir a cadeia dos significantes como assente no significante fálico, como o primeiro que orienta toda a posição desejante do sujeito, Lacan leva mais longe o projecto de Bataille, procurando mostrar como as posições sexuais masculina e feminina radicam numa falha e num excesso que cabe à ordem simbólica regular.

5.3.3. Conclusão do complexo de castração – Metáfora Paterna.

É na terceira fase do complexo de Édipo (que o unifica em torno da castração), depois da distinção entre a privação do *phallus* imaginário (na menina) e a impotência do seu pequeno pénis (no menino), que se concretiza a introdução nessa ordem que regula as pulsões relativas ao corpo próprio e as relações com a diversidade de objectos erotizáveis. A contraposição da “privação” relativamente à posse terá consequências pois, independentemente da sua “concretude” real, os objectos presentes no real estão sujeitos a uma marcação simbólica binária -/+⁴³⁴. Ou seja, a marcação simbólica incide sobre um aspecto do real em que tanto a ausência como a presença são providas de significação (cf. Lacan 1957: 102 e ss).

É precisamente neste ponto que se concretiza a separação do sujeito entre a cadeia das representações conscientes e o que permanecerá reprimido, aquilo que se pode chamar de inconsciente e cujos traços subjazem às manifestações do sujeito no modo desejante que caracteriza a cadeia dos significantes. Porque o institui assim como sujeito barrado pelo próprio significante, é a partir deste ponto que o sujeito pode fazer sentido sobre as fases anteriores do complexo, sendo necessário ter em conta a censura e a repressão de que é objecto essa fase pré-linguística.

No *Seminário V*, Lacan insiste novamente que só com a resolução de Édipo se produz um sentido sobre as fases precedentes, da frustração e da privação. Na primeira, a imagem do *phallus* do pai imaginário com quem a criança rivaliza produz uma mensagem clara quanto à interdição do objecto materno⁴³⁵. Para a compreensão da segunda fase é igualmente fundamental a presença deste pai imaginário que se “intromete” na relação materna, mas agora, forçando a uma constatação de que nem a mãe nem o próprio *infans* possuem o *phallus*. É precisamente essa constatação que, de acordo com Lacan, gera formas diferenciadas de relação à lei e ao corpo, que têm origem na formação de uma imagem de si enquadrada num dos extremos do binómio da sexuação.

⁴³⁴ Lacan interpõe aqui uma analogia “à ce qui se passe quand vous demandez un livre dans une bibliothèque, on vous dit qu'il manque à sa place, il peut être juste à côté, il n'en reste pas moins qu'en principe il manque à sa place, il est par principe invisible, cela ne veut pas dire que le bibliothécaire vit dans un monde entièrement symbolique” (1957 : 27).

⁴³⁵ Aqui já enquadrado na composição do *graphe du désir*, Lacan enaltece o duplo endereçamento dessa mensagem: “[c]e message n'est pas simplement le *Tu ne coucheras pas avec ta mère* adressé déjà à cette époque à l'enfant, c'est un *Tu ne réintégreras pas ton produit adressé à la mère*” (1998 : 202).

A *Urbild*, formada na relação especular com a mãe, permitira uma primeira posse de si⁴³⁶. Essa posse está dependente de uma sequência de projecções e identificações assentes na relação com o corpo da mãe, mas também com o seu desejo. O surgimento do pai imaginário revelará primeiramente uma falha nesses objectos primários, o mesmo é dizer, apresenta-os já na sua dimensão simbólica. É através do surgimento desse eixo imaginário, paralelo à relação entre *infans* e a mãe (nunca dual mas mediada na relação ao objecto imaginário, o *phallus*), que:

il prend lui-même le rôle d'une série de signifiants, entendez de hiéroglyphes, de types, de formes et de présentations qui ponctuent sa réalité d'un certain nombre de repères pour en faire une réalité truffée de signifiants (Lacan 1998 : 226).

Uma “psicose precoce” parece aqui ter lugar pois a relação com o objecto materno sofre uma sucessão de frustrações, primeiramente simbolizadas na oposição entre boa e má mãe, cuja única saída é a referência ao *phallus* imaginário, *i.e.*, ao objecto de desejo da mãe. A “posição depressiva” consiste no luto do objecto de satisfação inicial e constitui uma fase incontornável do surgimento do *moi*. Além de propiciar a auto-desvalorização, essa posição subjectiva desencadeia mecanismos de controlo de novas relações, bem como dos cenários e rituais envolventes. De acordo com Lacan só pode ser “resolvida” na dialéctica entre o desejo da mãe, reificado na referência fálica imaginária, e o pai (imaginário) associado à frustração e privação, as quais prenunciam a “metáfora paterna”. Essa via não permite ao sujeito um abandono da sua relação ficcional relativamente à realidade, mas orienta-o no sentido de uma libertação de certas representações fantasmáticas e pulsões agressivas sempre latentes no domínio da identificação imaginária (cf. Id. 1998: 223-4).

Lacan nunca abandona a referência hegeliana, valorizando diversos momentos da *Fenomenologia do Espírito* para a clínica. Além do reposicionamento da relação assintótica entre saber e verdade a partir das consequências da descoberta do inconsciente por Freud, é no conflito das consciências como base do progresso histórico que podemos encontrar o ponto a que Lacan presta maior atenção. Também aqui são claras as consequências da introdução da Linguística como elemento que permite

⁴³⁶ Lacan retoma a sua primeira contribuição para a Psicanálise, o *stade du miroir*, contrapondo-a explicitamente à teoria de Klein : “[l]’image du corps se conquiert comme quelque chose qui à la fois existe et n’existe pas, et par rapport à quoi il repère ses propres mouvements comme aussi bien l’image de ceux qui l’accompagnent devant ce miroir. Le privilège de cette expérience est d’offrir au sujet une réalité virtuelle, irréalisée, saisie comme telle, à conquérir. Toute possibilité pour la réalité humaine de se construire passe littéralement par là” (1998 : 225).

articular os três registos da realidade. Num momento inicial a relação imaginária com o rival permite aceder à imagem de si, que é posteriormente “corrigida” pelas imposições do pai, instância de acesso à cultura. Mas no *Seminário VIII (Le transfert)* Lacan retoma a crítica relativamente às teorias que, como a kleiniana, pressupõem a existência de um domínio imaginário anterior à presença de significantes primários. Lacan defende a presença desses significantes incidindo esta na organização das pulsões, sendo que esta nunca tem lugar apartada de determinações simbólicas. É a mediação simbólica que irá ultrapassar os impasses da identificação e relação com outro, pois permite escapar à prisão da consciência nas identificações privadas que permanecem ameaçadas pelos “maus objectos internos”, sem capacidade de negociar a sua própria representação. Como tal:

je pense qu'il n'y a nulle possibilité à partir de ce départ radicalement imaginaire de déduire tout ce que la dialectique hégélienne croit pouvoir en déduire; il y a des implications, à elle-même inconnues, qui lui permettent de fonctionner, qui ne peuvent d'aucune façon se contenter de ce support. (...)il faut au-delà que le registre de l'Autre, du grand A, intervienne pour que quelque chose se fonde qui s'ouvre à une dialectique (...) c'est pour autant que le tiers, le grand Autre, intervient dans ce rapport du moi au petit autre, que quelque chose peut fonctionner qui entraîne la fécondité du rapport narcissique lui-même (Lacan 2008 : 269).

Lacan está a este respeito novamente dependente de uma reelaboração de termos que em Freud apareciam indiscriminadamente: o “*moi idéal*” (*i(a)*) e o “*idéal du moi*” (I(A)). A distinção é matricial e permite a Lacan uma divisão precisa entre as projecções imaginárias, que em Freud teriam origem na relação com os objectos primários pré-edipianos -os órgãos, o corpo da mãe e o próprio *ego*- e o “*idéal do ego*”, domínio primeiro da identificação simbólica do sujeito, fundada na introjecção das regras objectivas presentes nas diferentes instituições sociais⁴³⁷. O “*idéal do ego*” é o resultado do complexo processo de organização dos objectos e relações psíquicas iniciado com a castração simbólica. Lacan sublinha que este *pivot* da identificação do sujeito não resulta da adaptação a um princípio da realidade, mas de uma transposição daquela primeira unificação narcísica para as relações simbólicas, onde o sujeito “*aceita*” ser representante para um outro sujeito. Resultante da identificação com os mandamentos do pai, tal instância fornece uma primeira determinação ao nome que lhe foi atribuído.

⁴³⁷ “La distinction radicale de l'Idéal du moi (en tant qu'il n'y a pas tellement à supposer [comme] <d'autre> introjection possible) <et du moi Idéal> c'est que l'un est une introjection symbolique comme toute introjection: l'Idéal du moi, alors que le moi Idéal est la source d'une projection imaginaire” (Lacan 2008: 272).

O “desejo da mãe” orientado pelo *phallus* imaginário é o que :

s'y situe virtuellement, à la fois toujours possible et toujours menacé, si menacé qu'il sera effectivement détruit par l'intervention du pur principe symbolique représenté par le Nom-du-Père (1998 : 227).

Na 2ª fase do complexo a rivalidade com o pai imaginário contém a marcação da interdição do corpo e desejo materno, mas ainda subsiste para *infans*, a convicção nunca abandonada pelo perverso e pelo melancólico, de que aquele objecto é efectivamente acessível⁴³⁸. A conclusão de Édipo requer a presença do “pai real”, *i.e.*, de um representante da Lei, capaz de instituir um não definitivo nos investimentos incestuosos, “agent de la castration” (cf. Lacan 1991: 144).

O “pai real” remete em Lacan para o pai de Freud, aquele que foi morto precisamente para imortalizar uma função estrutural da civilização (cf. Lacan 1957: 180), função parental assumida apenas parcialmente por um “pai simbólico” (cf. *Ibid.*, 175), dado que aquela tarefa ocorre ao nível da própria configuração linguística. Como o dirá já no *seminário XVII*, o pai é somente um efeito de linguagem (cf. *Id.* 1991: 147).

O “pai real” age sobre a possibilidade de *infans* figurar como objecto de desejo da mãe, é esse *phallus* imaginário que sofre a ameaça de castração. A desistência dessa identificação com aquele objecto passa pelo reconhecimento de que é o pai que possui o *phallus*. A mãe é frequentemente a primeira a assumir esta “função paterna”⁴³⁹. Lacan enfatiza que é a partir da configuração discursiva da relação entre mãe e pai, e não da supremacia evidenciada ao nível físico, que o sujeito capta como provindo da “palavra do pai” a determinação superior da proibição e as responsabilidades inerentes ao posicionamento de si como sujeito que recebeu a nomeação (cf. *Id.* 1998: 193).

⁴³⁸ As posições subjectivas do psicótico e do perverso são por parte de Lacan associadas à falha da função parental, que, como indicamos, tem raízes em alterações sócio-económicas. Contudo, recorrendo a uma das suas várias paranomásias, Lacan refere que na resolução de Édipo é também adoptada uma variante da “*père-version*”. É em função dos ensinamentos do pai, e da ambivalência da sua representação, que oscila de acordo com as manifestações de disciplina e de carinho, que o sujeito “adere” à “mascarada” da divisão sexual concordante com a lei simbólica.

Deve notar-se que não é só a *infans* que é requerido o abandono das fantasias inconscientes. Recentemente, Žižek chamou a atenção para a frequência com que o pai encarna a figura do “pai primevo”, desacreditada enquanto relato etnológico da origem das sociedades humanas, mas subscrita na manifestação recorrente do desejo paterno de manutenção da dominação e do usufruto privado da descendência, salvaguardando-a do contacto com o mundo exterior (cf. *Id.* 2010: 315-21).

⁴³⁹ “[C]’est au pôle maternel que commence à se constituer tout ce qui sera ensuite réalité, tandis que c’est au niveau du père que commence à se constituer tout ce qui sera dans la suite sur moi” (1998: 194).

Nesta solução inventiva que remonta a Freud, o reconhecimento de que Ele detém o *Phallus*, e não o pretende ceder, gera na criança do sexo masculino um receio de que Ele lhe retire o seu próprio *phallus*. A única saída para preservar esse objecto precioso fonte de prazer é a identificação com a figura paterna. Do lado feminino, a superação do Édipo invertido (ou negativo) tem lugar não com um simples regresso à identificação com o “desejo da mãe”, mas através de um reconhecimento do pai como possuidor do objecto de desejo. Para ambos os sexos é a partir da relação com a instância paterna que se forma o “*ideal du moi*”, reposicionando a identificação especular do “*moi*” a partir do corte e repressão dos significantes da união primária com a mãe (cf. Lacan 1998: 194 e ss).

Só por via da castração ocorrerá para cada um dos sexos a identificação simbólica. Isso implica um “pagamento” ou sacrifício. O *phallus* é esse pedaço de carne que fica como caução do acesso ao significante. Mas em Lacan, contrariamente ao que pressupôs Althusser (cf. Id. 1999: 25), a entrada na Lei simbólica não é, como fora em Freud, o resultado de uma imposição exterior da instância super-egóica que determina a conformidade ou a exclusão do sujeito. O assumir de uma posição subjectiva resulta de uma resolução e afastamento, necessariamente individual, relativamente ao corpo da mãe como único objecto de satisfação.

L'altérité du sexe se dénature de cette aliénation. L'homme sert ici de relais pour que la femme devienne cet Autre pour elle-même, comme elle l'est pour lui (Lacan 1966 : 72).

Também aqui está indicado que a posição do objecto *a*, próximo ao objecto parcial de Freud, não é inteiramente equivalente ao objecto transicional que permite suportar a perda do corpo materno. O *object petit a* é para Lacan antes de mais, o objecto que institui uma separação e impede a fusão impossível com o objecto primordial. A “função paterna” consistirá precisamente em assegurar que esta separação ocorre de forma adequada, ou seja, que o resto ou o traço da fusão inicial, que persiste depois da castração simbólica, representa uma falha inerente ao sujeito e ao Outro. Contudo, para Lacan as figuras paternas serão cada vez mais consideradas meros peões de uma proibição que tem lugar efectivamente ao nível da linguagem.

O pressuposto de Lacan é o de que a conclusão do complexo é imprescindível para a subjectivação do indivíduo, *i.e.*, para a sua entrada numa ordem simbólica em que se deve articular e ordenar a capacidade linguística do sujeito primeiramente imerso na designação mimética do mundo significado⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ De acordo com a exposição do *Seminário VI*, só quando o sujeito é capaz de desvincular a cadeia dos significantes que lhe permitem “metaforizar” os segmentos de realidade e a “cadeia do significado”, *i.e.*,

Segundo Lacan, a função da linguagem para os sujeitos está longe de passar pela transmissão de informações. O significante em que o sujeito é “aprisionado” tem como característica fundamental o facto de que o sujeito representa e pode fazer-se representar “algo” para alguém, *i.e.*, para outro sujeito. No entanto, a identificação simbólica primária, o “traço unário” do ideal de *ego*, precede essa inserção ou barramento do sujeito e constitui o ponto inamovível da sua representação.

Enquanto que o “*ego ideal*” é ainda uma projecção de unidade em objectos exteriores, o ideal do *ego*, apresenta já uma organização dos significantes⁴⁴¹. O ideal do *ego* não abandona inteiramente os modos de investimento narcísico e as defesas em que se fundamenta o *ego [moi]*. Desde o *Seminário I* que Lacan destaca neste ponto a importância de A. Freud, que detendo o fio-de-prumo da Psicanálise, aponta para o *ego* cativo “d'un certain nombre de passions, dans un style qui n'est pas indigne de ce que La Rochefoucauld peut signaler des ruses inlassables de l'amour-propre” (Lacan 1975 : 76). O ideal do *ego* mantém este amor-próprio mas fá-lo depender do olhar do outro sobre si mesmo, ou seja, de uma interiorização do Outro que dista radicalmente da completude própria da *passion imaginaire* (cf. *Ibid.*, 223 e ss).

Lacan apresentou diferentes configurações subjectivas onde essa transmissão/imposição do Nome-do-pai, que exige uma repressão das *catexis* objectais primeiras [*Verdrängung*], não é “acatada” pela criança -verificando-se a recusa melancólica em abandonar o “desejo da mãe”- ou é respeitada, por assim dizer, em demasia, causando graves neuroses obsessivas e delirantes, onde o super-ego revela a sua ferocidade na observação da conduta do sujeito. O “Nom-du-Père”⁴⁴² implica

esses mesmos objectos que aquela cadeia designa, é que estamos efectivamente perante a conclusão de Édipo. Está em causa a captação ainda pré-reflexiva da arbitrariedade da significação que leva Lacan a preterir as investigações psicopedagógicas de Piaget em favor da autonomia da significação apresentada por Lewis Carroll (cf. 1959: 175-6). Mas na conclusão de Édipo esse deslizamento do significante deve ser regulado precisamente pelo significante primário do sujeito (*trait unaire*), aquele que permite estabilizar, a partir de um ponto central, todas as relações entre significantes (cf. *infra* 5.4 e 5.5).

⁴⁴¹ “A s'accrocher au repère de celui qui le regarde dans un miroir, le sujet voit apparaître, non pas son idéal du moi, mais son moi idéal, ce point où il désire se complaire en lui-même” (*Ibid.*).

⁴⁴² Quando introduzido em 1953 o “nome do pai” (ainda em minúsculas) estava próximo da tríade repressiva do “familiarismo” (*papa-maman-moi*) criticada em *Anti-Édipo* (cf. Deleuze/Guattari 1972-3 : 60 e ss. esp. 103 e ss.), abordando somente a dimensão repressiva do pai: “[c]'est dans le nom du père qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi” (Lacan 1966 : 278). Mas três anos volvidos, no Seminário em torno das Psicoses, Lacan apresenta-o como o “significante essencial” do qual procede toda a articulação simbólica do sujeito, cf. *Id.* 1956: 539 e ss. A consequência é que o “Nome-do-Pai” não só está

forçosamente um “non’ du père”, não recíproco entre os extremos da relação filial que deverá ser mediado pela própria linguagem como aquisição que permite ao sujeito substituir as primeiras relações e os objectos primários em que a pulsão estava estruturada⁴⁴³, por “fins” condicionados temporal e socialmente, não se resumindo ao “aqui e agora” da fusão imaginária e dependentes de realizações pré-estabelecidas. O narcisismo da satisfação inicial⁴⁴⁴ e a particularidade em que se baseavam todas as relações deverão doravante ser “negociados” de acordo com as normas simbólicas, começando pelas que impõem restrições ao investimento sexual e ao comportamento agressivo.

Lacan opera a uma distinção importante entre a finalização de Édipo com a integração/introjecção de uma figura ideal e o meio através do qual essa resolução se concretiza. De acordo com Lacan, Freud havia sublinhado que “c'est par la voie d'un conflit imaginaire que se fait l'intégration symbolique” (Lacan 1956 : 396). Como o mostra a análise do delírio psicótico do Presidente Schreber, o importante aqui é reconhecer como a origem da ordem simbólica, que Lacan fazia depender da imago paterna, contém sempre uma vertente imaginária que vincula a imagem do *moi* ao seu ideal exteriormente determinado (cf. Id. 1956: 385-6). Ora aquilo a que Lacan chama “Forclusão” [*Verwerfung*] não é a consequência da ausência do pai, que, regra geral, continua presente ao nível da fantasia imaginária da criança, mas da exclusão da relação que este deve estabelecer com a criança ao nível simbólico. A forclusão do Nome-do-Pai, a ausência do “Un-Père” capaz de imprimir a castração simbólica, não tem de se manifestar de forma contínua, podendo surgir em associação com a dimensão

encarregue de uma vigilância neurótica do gozo, mas conota todos os objectos com o signo de uma falta que não paralisa o sujeito, mas o impulsiona em sucessivas substituições metonímicas do objecto de desejo (cf. Žižek 1993: 254 n.). Por outro lado, com a evolução da consideração do pai como ficção freudiana, ele será reduzido a elemento representativo da função simbólica, incapaz de executar plenamente o cargo. Daí a insistência no simbólico como sendo o resultado da morte do pai e da elevação das suas proibições a uma estrutura “eternizada” (cf. *infra*).

⁴⁴³ Com relação às pulsões que considera pré-edípicas, cuja organização e sucessão fora já proposta por Freud, Lacan continua a expor a sequência do oral ao anal. A pulsão genital é desconsiderada enquanto tal, pois a suposição de que a mesma tem um objecto total associado é rejeitada. Por outro lado, Lacan adiciona as pulsões invocante e escópica como características do desenvolvimento da imagem especular, *i.e.* da fixação de *ego*.

⁴⁴⁴ Na verdade, Lacan considera que a distinção entre narcisismo primário e secundário é imprópria, uma vez que o narcisismo só pode ser considerado depois de constituída a instância egóica (*moi*), cf. Id. 2001: 33.

reprodutiva e em especial com o momento em que o próprio sujeito é confrontado com a hipótese de assumir ele mesmo a “função paterna” (cf. 1956: 57-9).

A forclusão traduz-se na ausência de um fechamento da significação associada à dimensão simbólica do sujeito. É neste enquadramento que se verifica o surgimento de diversas vozes e alucinações sinónimas do retorno a uma rivalidade imaginária com a instância paterna que agora, como agente super-egóico recrimina como censuráveis todos os aspectos da existência do sujeito (cf. *e.g.* Lacan 1966: 576-9). O surgimento da figura onipotente de Deus já não deixa margem ao sujeito para responder à questão do seu próprio desejo, essa questão é agora suprimida e no seu lugar surgem constantes invectivas do Outro desaprovando a sua existência espiritual e carnal (cf. Lacan 1956: 119 e ss.; 1957: 179-80). No caso de Schreber, o problema manifesta-se igualmente ao nível da identidade de género que o mesmo assume.

Como vimos, a identificação com a imagem especular do outro, que é alvo de projecções agressivas e de amor associadas aos primeiros objectos, tem um papel no desenvolvimento das capacidades motoras e cognitivas do sujeito. Mas não previne o retorno da ansiedade em face dos objectos que caracterizavam a indeterminação primeira, anterior à unificação do sujeito (cf. Lacan 2004: 139-41). O ressurgimento desses objectos que caracterizam as experiências de despersonalização e perseguição, também no caso do esquizofrénico, pode ser tomado como consequência do não reconhecimento por parte do Outro daquela imagem especular que fornece as primeiras determinações individuais do nome próprio (cf. *Ibid.* 142-3; cf. *tb.* Laing 1971: 15 e ss).

A “certificação” da imagem especular no registo imaginário ocorre sobretudo ao nível espacial. O *moi* acede a uma primeira estabilização quando é capaz de um distanciamento relativamente aos seus próprios objectos⁴⁴⁵. No entanto esse distanciamento de ordem espacial não garante ainda que o sujeito está em condições de transpor o drama imaginário. A integração da “imagem de si” numa função significativa própria da abertura a relações simbólicas envolve o assumir da posição do Outro, ou melhor, compreender-se a partir de uma perspectiva descentrada que integra também a percepção da sucessão temporal. Este aspecto está patente no facto de que, num período que se estende além das primeiras aquisições linguísticas, a criança se refere a si mesma na terceira pessoa, ou seja, a partir dos endereçamentos que lhe são lançados (e que só mais tarde irá receber de modo invertido), ou seja, enquanto “eu”.

O pai atribui um nome que fica como ponto de retorno das mensagens que *ego* lança sobre o desejo do Outro. Este Outro inverte a mensagem do próprio sujeito,

⁴⁴⁵ Trata-se portanto do “*éloignement de lui-même que la dimension spéculaire est faite pour lui offrir*” (Lacan 2004 : 140).

devolve a significação do seu acto ou intenção a partir da sua significação num determinado contexto social. Como tal, certifica-a e garante-lhe uma integração na relação entre significantes. Esta forma de comunicação estabelecida entre o sujeito e os discursos foi desenvolvida como “função do Tu” que conferia, pela sua posição de autoridade (que a partir do *Seminário XI* Lacan associa com a pulsão invocatória) uma resposta assertiva (que é mobilizada na relação analítica), quanto àquilo que o Outro pretende de mim (cf. esp. Id. 1998: 150-5; tb. 1966: 298 e ss).

Como insiste Lacan no “Rapport de Rome”, entre os humanos a mensagem nunca é redutível ao código, *i.e.*, há uma ressonância individual do mandato que o Outro me endereça. É aqui que, recorrendo à terminologia de Saussure, se pode falar num declive entre um sistema presumivelmente completo, a língua [*langue*], ao qual se contrapõe o seu uso individual como fala [*parole*]. Se a minha “afirmação” não sofrer a “inversão” no discurso do Outro, o mesmo é dizer, se a demanda e fixações identificativas do imaginário não forem reconhecidas/autenticadas no simbólico, estamos ainda fora do âmbito das relações humanas, baseadas na partilha e na troca de significações⁴⁴⁶.

A “fixação” do significante primário suspende a constante alteração das mensagens do Outro, mas não impede que toda a integração do sujeito na ordem simbólica requeira a adesão a uma ficção. Essa ficção radica na referência a um elemento inabalável na base do simbólico, não só ao nível das diferentes épocas e culturas, mas também ao nível individual. Lacan não adere completamente ao registo mítico de Freud, porém, adaptando as contribuições da etnografia de Lévi-Strauss e Mauss, propõe para diferentes épocas o Nome-do-Pai como contendo os pressupostos basilares da civilização. Pese embora a re-descrição do mito ao nível individual, Lacan não deixa de assinalar que a lei simbólica das sociedades modernas não abdica de um pressuposto ficcional, de um acto de fé que remonta à recusa cartesiana da hipótese de uma dúvida hiperbólica⁴⁴⁷.

⁴⁴⁶ Estes dois aspectos são condensados na seguinte afirmação de Lacan: “[à] mesure que le langage devient plus fonctionnel, il est rendu impropre à la parole, et à nous devenir trop particulier il perd sa fonction de langage” (1966 : 299-300)

⁴⁴⁷ É a partir da projecção de um Deus benévolo que se legitima toda a ordem de deduções científicas modernas. São os novos modos de observação, em particular, a invenção da história, que tornam possível reavaliar a constituição do simbólico. Mas para Lacan subsiste algo insolúvel da ordem do mítico, que preserva relevância nas sociedades modernas. Para o desenvolvimento destes aspectos cf. Leader 2003.

5.3.4. *A nova combinatória do parentesco.*

Lacan afirma de modo peremptório a dependência da identidade do sujeito da inscrição da sexualidade ao nível da ordem simbólica. O que caracteriza esta inscrição é mesmo a grande descoberta da Psicanálise:

Si la reconnaissance de la position sexuelle du sujet, comme telle n'est pas liée à l'appareil symbolique, l'analyse et le freudisme n'ont plus qu'à disparaître, ils ne veulent absolument rien dire, si ce n'est pas la relation (...) du complexe d'Edipe, c'est-à-dire du sujet en tant qu'il trouve sa place dans un appareil symbolique préformé, qui donne la loi, qui instaure la loi dans la sexualité, et une loi qui désormais deviendra constituante, qui prend toute cette sexualité et ne l'établit et ne l'instaure et ne permet au sujet même de l'atteindre et de la réaliser que sur ce plan, la loi symbolique, l'analyse si elle ne savait pas ça, n'aurait absolument rien découvert (Id. 1956 : 309-10).

Mas, em consonância com o que tinha defendido no *Seminário II*, onde subscreve o relato antropológico de Lévi-Strauss (cf. 1978: 41-53; 56), Lacan diz mais. Defende que a instituição da lei simbólica ocorre ao nível da sexualidade. As duas posições simbólicas, que permitem uma resposta para aquilo que o sujeito é, dependem do modo como este se relacionou ao *Phallus* que o pai demonstrou possuir. Naquela que é a resolução “normal” de Édipo, a menina deve reconhecer que não possui esse objecto e assim (re-)aproximar-se do desejo da mãe. Já o menino, ao reconhecer a superioridade daquele objecto, que como vimos envolve também a relação da mãe, não deve sucumbir inteiramente à ameaça de castração, mas identificar-se com o pai e assumir o seu nome e a posição numa linhagem⁴⁴⁸.

É a transformação da demanda primordial de *infans* no desejo do Outro que, a partir da Linguística, Lacan aborda como conjunto de relações anteriores ao estabelecimento (final) da função simbólica. Esta apoia-se na estrutura inconsciente onde se inscrevem as relações que precedem o sujeito, e os investimentos pulsionais que as acompanham⁴⁴⁹. Ou seja, a par com as determinações presentes nessa estrutura

⁴⁴⁸ Como referimos a propósito da atribuição de sepultura como indício do aprisionamento simbólico do indivíduo, o sujeito, na medida em que tenha entrado activamente na ordem simbólica, deve assumir-se como “senhor de tal”, *i.e.*, deve consubstanciar um nome de família, cf. *supra* n. 310.

⁴⁴⁹ “C'est bien en quoi le complexe d'Edipe en tant que nous le reconnaissons toujours pour couvrir de sa signification le champ entier de notre expérience, sera dit, dans notre propos, marquer les limites que notre discipline assigne à la subjectivité à savoir, ce que le sujet peut connaître de sa participation inconsciente au mouvement des structures complexes de l'alliance, en vérifiant les effets symboliques en

subsistem fixações e projecções narcísicas que investem aquela combinatória onde se constitui o sujeito e sua função simbólica⁴⁵⁰. Remetendo para Lévi-Strauss, Lacan vai fazer decorrer essa estrutura de relações da “lei do pai”. Nestas se determina todo o conjunto de atribuições e prescrições associados a um sujeito aí nomeado⁴⁵¹. O facto de se tratar de uma nomeação reflecte a face visível das exigências do significante que o sujeito deverá reconhecer.

N'est-il pas sensible qu'un Lévi-Strauss en suggérant l'implication des structures du langage et de cette pan des lois sociales qui règle l'alliance et la parenté conquiert déjà le terrain même où Freud assoit l'inconscient ? (Id. 1966 : 285).

No mundo moderno a importância da transmissão de um patronímico, onde se sustenta a combinatória das relações de parentesco, passa a depender primeiramente de um elemento de cariz subjectivo, o amor. Este fundamento subjectivo não invalida, mesmo nas sociedades modernas, a importância da aliança (cf. Ibid: 276-8), e, com consequências maiores, ainda que restritas ao âmbito mesmo da análise, a insuficiência do amor (reduzido à disposição subjectiva) como fundamento da “transmissão” das gerações. Lacan vai sustentar que a aparente contingência que rege as relações, sob a ideologia da “livre escolha” como base da família, está condicionada pela formação do desejo ocorrida na relação com as instâncias parentais, uma vez que a mesma alberga determinações simbólicas da psique individual.

A recepção da teoria do parentesco permitirá a Lacan acentuar que a paixão amorosa e a constituição da família, mesmo estando desvinculadas de estruturas fixas, onde se inscreviam as uniões preferenciais e a hierarquia dos membros da unidade familiar, não devem ser tomadas como imunes à “função simbólica” inscrita no inconsciente.

son existence particulière du mouvement tangentiel vers l'inceste qui se manifeste depuis l'avènement d'une communauté universelle” (Lacan 1966 : 278).

⁴⁵⁰ De acordo com Lacan muitas das patologias contemporâneas resultam de formas de desconhecimento das exigências simbólicas recaem sobre sujeito, ou, dito de outro modo, uma denegação da posição subjectiva, sobretudo quando essa denegação tem origem numa transgressão dos vínculos de parentesco. É nesta denegação que consiste o primeiro dos três paradoxos da relação entre palavra/fala [parole] e linguagem apresentados no “Rapport de Rome”, cf. 1966: 279 e ss.

⁴⁵¹ Isto porque “nul pouvoir sans les nominations de la parenté n'est à portée d'instituer l'ordre des préférences et des tabous qui nouent et tressent à travers les générations le fil des lignées” (Id. 1966 : 277).

Nous nous croyons libres dans notre choix conjugal, *n'importe qui peut se marier avec n'importe qui*, c'est une illusion profonde, bien que ce soit inscrit dans les lois. En pratique, le choix est dirigé par des éléments préférentiels qui, pour être voilés, n'en sont pas moins essentiels. L'intérêt des structures dites élémentaires est de nous montrer la structure de ces éléments préférentiels dans toutes ses complications (Id. 1978 : 303).

Se na sociedade moderna as estruturas de parentesco preservam relevância na constituição do inconsciente individual, elas envolvem uma considerável complexificação da combinatória (elementar) apresentada por Lévi-Strauss, e, por conseguinte, requerem a sua revisão.

Mesmo antes de o indivíduo ser fisicamente concebido começa a constituir-se a posição simbólica que o mesmo irá ocupar no conjunto das relações sociais. Porém, ele não estará em condições de aceder directamente à verdade das determinações aí contidas, também porque ele mesmo as reconfigura. A constituição de uma imagem especular onde *infans* projecta uma completude é influenciada pela relação com as figuras parentais, com as faltas da mãe que constituíram o seu desejo particular, mas também na relação do pai com a lei, em particular nas dívidas que ele contraiu relativamente à mesma e que o sujeito deverá confrontar, aceitando contraí-las ou recusando-as. Diversos casos clínicos revelam o modo como a falta da mãe e a dívida do pai se inscrevem no inconsciente como simbólico, contendo respectivamente a configuração desejante do sujeito e as condicionantes da sua inscrição no mandato do sistema de trocas (cf. Zafiroopoulos 2001: 91 e ss).

5.3.5. Porquê salvar o pai?

Apesar de ser necessário ter em conta as circunstâncias históricas do surgimento e desenvolvimento da Psicanálise⁴⁵², ela não se deixa resumir a uma observação ou regulação das práticas actuais da família. Em *Totem e Tabu* Freud avaliou a hipótese de que a repressão primária (que a análise revelava como origem da psique individual) terá um enraizamento filogenético, resistindo a reduzir a estrutura normativa da sexualidade à variabilidade cultural. Se há um ponto axial na teoria de Lacan relativa às estruturas de parentesco, mesmo antes de no seu ensino serem legíveis as repercussões das obras de

⁴⁵² Como vimos na primeira secção do presente capítulo, desde logo no plano da sua institucionalização, não somente enquanto prática terapêutica, mas também como construção teórica, a Psicanálise parte de uma concepção particular da família.

Mauss e Lévi-Strauss, é o de que a família e (*a fortiori*) o género não são inteiramente redutíveis a uma construção cultural⁴⁵³.

Um aspecto da maior relevância para Lacan decorre da notória dificuldade que Freud experimentou nos escritos metapsicológicos posteriores, de sustentar a sua teoria num horizonte histórico. A necessidade de transcender a descrição evolutiva e postular uma hipótese especulativa é especialmente notória ao ensaiar a relação entre estruturas de parentesco baseadas na interdição do incesto e a configuração dessa mesma interdição no âmbito propriamente familiar do complexo de Édipo e da ontogénese individual (cf. Ricoeur 1970: 186-229)⁴⁵⁴.

Para aceder às origens de uma restrição da combinatória de relações, Freud foi levado a recorrer ao domínio da fantasia de um assassinio primordial do pai obscuro⁴⁵⁵. Freud avançou o mito desse pai primeiro, anterior à significação e à lei, por comparação

⁴⁵³ Žižek pergunta: “is not this effort to historicize the family triangle precisely an attempt to elude the 'hard kernel' which announces itself through the 'patriarchal family' - the Real of the law, the rock of castration?” (2008: 51). O filósofo esloveno só responderá à questão depois da recepção crítica da sua obra em *Bodies That Matter* de J. Butler, mas estabelece os limites de cada uma das perspectivas: a da Psicanálise que universaliza uma configuração familiar aparentemente recente do ponto de vista histórico, e a (pós)feminista que rejeita como modelo único aquele drama estruturado na diferença sexual, na assimetria da posição fálica. Afirma Žižek “if overrapid universalization produces a quasi-universal Image whose function is to make us blind to its historical, socio-symbolic determination, over-rapid historicization makes us blind to the real kernel which returns as the same through diverse historicizations/symbolizations” (Ibid., *loc. cit.*). Cf. tb. Copjec 2002.

⁴⁵⁴ Freud enumerava os factores que parecem justificar o paralelismo entre a neurose colectiva dos povos primitivos, relativamente ao totem, e a neurose obsessiva decorrente da relação inconsciente do indivíduo (moderno) face à interdição instaurada pelo pai: “(1) the fact that the prohibitions lack any assignable motive; (2) the fact that they are maintained by an internal necessity; (3) the fact that they are easily displaceable and that there is a risk of infection from the prohibited object; and (4) the fact that they give rise to injunctions for the performance of ceremonial acts” (S.E., 13: 28-29).

⁴⁵⁵ A presença da história humana e estrutura da sociedade na singularidade não pode ser pensada como inconsciente colectivo à maneira de C. Jung e da sua concepção de arquétipo. Freud propusera o assassinato original para vincular estruturas sociais e a história do sujeito. Por seu turno Lacan apresentará o inconsciente como discurso do Outro que radica sempre naquela morte primeira do pai. É a morte deste que permite eternizar a sua lei, preservá-la de uma contingência absoluta. Em Lacan essa figura paterna preserva relevância como detentor do Nome, significante primeiro do sujeito, mas também dos ganhos e dívidas que aquele (pai) contraiu em vida e que estão inscritos na estrutura simbólica que precede o sujeito. A partir do reexame de casos clínicos como o do “pequeno Hans” afirma que “[c]ette extériorité même du symbolique par rapport à l'homme est la notion même d'inconscient” (Lacan 1966: 269).

ao qual toda a posse e gozo são diminutos, na medida em que procedem de um contrato fraterno que incide sobre a regulação sexual. É este suporte imaginário que “ilustra” o facto social da adopção de leis exogâmicas cuja origem já não é totémica, mas assenta num sistema classificatório ordenado a partir da regulação das interdições da união consanguínea, transição que Freud começava por apresentar.

Logo no artigo sobre os “Complexos Familiares” Lacan dá-se conta que não é suficiente para explicar as dinâmicas da vida emocional da família nuclear, recorrer ao plano da sua origem histórica ou descrever as práticas e relações que aí têm lugar. É necessário compreender esse referente que toma como imaginário no qual têm lugar os diferentes registos da fantasia própria do drama familiar centrado em *ego*. Se é plausível sustentar que no “imaginário social” subsistem determinadas sobrevivências simbólicas inseridas em instituições ou práticas do passado, esta memória social não é por si só suficiente para explicar as tensões e conflitos envolvidos nos diferentes complexos. Isto porque subjacente às relações que *ego* estabelece está o encontro contingente entre a sua insuficiência biológica e aquelas exigências envolvidas primeiramente na inscrição simbólica do seu corpo.

Por outro lado, o facto de Freud não dispor ainda do conceito de simbólico traduz-se na debilidade teórica da sua explicação da manutenção e transmissão de princípios civilizacionais da exogamia e da interdição do assassinio. Daí decorre a sua dificuldade em explicar de que modo se reproduzem em nós “memories of what was experienced by our ancestors” (Freud S.E. XIII: 346)⁴⁵⁶. Para Lacan, essa herança de princípios de organização social e de determinadas memórias actualizadas na experiência individual, é um efeito da manutenção de estruturas simbólicas subjacentes ao laço social, tendo na família uma aplicação precisa, na formação do sujeito orientada pela lei paterna.

A crítica da tentativa de Freud “salvar o pai”⁴⁵⁷, de que Lacan se ocupa demoradamente no *Seminário XVII*, é facilmente resumível. Contrariamente ao que ocorrera noutras culturas, na sociedade moderna o pai “real” não pode ser tomado como o princípio da castração simbólica, *i.e.*, da individuação de um sujeito de desejo (cf. Grigg 2008: 44-53). O pai é um agente contingente de uma operação universal que tem lugar na relação do sujeito a estruturas comunicativas. A contingência a que se refere

⁴⁵⁶ Já para os representantes da orientação kleiniana, a dificuldade de Freud em relacionar o plano da semântica histórica e a ontogénese individual de um modo adequado, decorre de secundarizar a importância de relações fantasmáticas pré-edípicas, nas quais a criança se relaciona com o corpo da mãe, cf. Ogden 1989: 143-5.

⁴⁵⁷ É o pai pelo qual no seu sonho Freud se começara por comiserar pois ele não sabia sequer que estava morto (S.E. V: 430-1).

Lacan é essencial e aí radica o facto de que a universalidade da operação preserva a singularidade, pois cada indivíduo tem um pai “real”, inacessível nas múltiplas representações que dele faz o sujeito. Trata-se de um pai cuja única função é proteger e estabelecer a relação ao gozo. Na fantasia fundamental ele surge como o pai totémico (o mesmo é dizer o pai assassinado em *Totem e Tabu*) que gozaria de todas as mulheres. Mas precisamente o ponto de Lacan é o de que esse pai é ele mesmo uma consequência da interposição da lei entre *infans* e os objectos de investimento primário. Esse pai permite ao sujeito projectar na ordem simbólica uma excepção, uma plenitude obscena que não tem qualquer espécie de sustentação no quotidiano pois “il est bien connu qu'un père suffit tout juste à une [femme] et encore il ne faut pas qu'il se vante!” (Id. 1991: 114). É após esta constatação, de que a figura do pai contrasta com a do senhor/mestre do princípio da história, de que o marido se tornou o servo -arredado que está do gozo-, que Lacan pondera se a razão pela qual recorria Freud a esse estranho mito não seria para contrastar o pai obsceno (que contudo está presente na fantasia) e o pai amado, aquele que teria sido instituído no episódio do sacrifício de Isaac.

Em “Os Nomes do Pai”, Lacan localizou nessa célebre passagem da *Akeda* a origem de um vínculo paternal que envolve a transformação do sacrifício que assegurava a identidade entre o antecessor (pai) e o sucessor (filho). A castração é uma operação assente na contingência da relação ao pai imaginário que nunca irá efectuar essa operação na perfeição⁴⁵⁸. Lacan situou nessa falha a particularização da função universal do Nome-do-Pai⁴⁵⁹. A intervenção do anjo (que poria fim a um acto sacrificial eventualmente comum entre os israelitas) permite um novo tipo de relação filial em que o assumir do nome implica um corte com a animalidade da linhagem totémica (cf. Lacan 1997: 19). O único vestígio que resta dessa sucessão é um resto do cordeiro sacrificado no lugar da criança, é o *schofar*, doravante presente nos rituais dos

⁴⁵⁸ Afirma E. Laurent que “[t]he principal virtue of a father is not to identify himself with the function. He must protect himself from that, confining himself to the contingency of his encounter with the woman who became mother due to the intertwining of each other’s causal objects. If the father identifies himself with the function, he can imagine he is God, indulging in domestic tyranny like President Schreber. Or, like the paranoid genius Jean-Jacques Rousseau, he might devise an ideal system of education”. Tendo provavelmente em vista o projecto que Sade apresenta em *Philosophie dans le Boudoir*, defende ainda que “[i]t is also possible, from the standpoint of perversion, to object to the universality of the function, to the “magnificent” republican order founded on the grandeur of reason, and to its distributive justice guaranteeing equality of jouissance for everyone” (Id. 2009: 82).

⁴⁵⁹ Remete novamente para a dialectica hegeliana que foi “faite pour combler cette faille y montre - dans une prestigieuse transmutation - comment l'universel, par la voie de la scansion: thèse, antithèse, synthèse, peut arriver à se particulariser” (Id. 1997: 6).

descendentes de Abraão. O sacrifício transmuta-se na circuncisão que simboliza a operação de renúncia ao gozo primeiro do sujeito, produzindo um resto que tem “a função de sustentação que liga o desejo à angústia” (Id. 2004: 183)⁴⁶⁰. A fantasia fundamental remete precisamente para este elo, possibilitado pela interdição do pai, com o reprimido ameaçador e fascinante na origem do sujeito [$\$$ \diamond a]. Lacan salienta sobretudo a função defensiva da fantasia fundamental relacionada com a angústia da castração, ponto em que se unem os diferentes registos ontológicos.

Em Lacan assistimos a uma salvação do pai, mas não se trata já, como em Freud, de um pai pessoal amado. A figura do pai e a lei que representa têm paradoxalmente a função de manter o contacto com o objecto interdito. Aquela resistência do sujeito a algo de traumático na relação com o corpo da mãe, submetido à avaliação do “ideal do eu” e da respectiva ameaça de castração, vem a fixar uma forma matricial de o sujeito regular o seu próprio gozo.

5.4. A Fantasia Fundamental como suporte do sujeito.

O que está primeiramente em causa na evolução do ensino lacaniano é o abandono de um paradigma fenomenológico de acesso à experiência familiar⁴⁶¹. Apesar das concepções iniciais, em que parecia integralmente legível, dado que as suas manifestações provinham de efeitos metonímicos e metafóricos em que se reificavam os seus processos⁴⁶², o inconsciente deixa gradualmente de ser concebido como plenamente interpretável a partir da análise. Essa mudança não se deve ao facto de que parte substancial da formação do indivíduo, que tem lugar no meio familiar, está vedada

⁴⁶⁰ “[L]a circoncision désigne ce petit morceau de chair tranchée à l'énigme duquel je vous avais amené par quelques hiéroglyphes, ce petit *a*” (1997 : 19).

⁴⁶¹ Esta perspectiva que Lacan abandona era apresentada no *Seminário III* onde se enceta uma reflexão quanto ao modo como a Psicanálise se propôs “corrigir” certos pontos em que a tradição fenomenológica, desde Descartes, foi incapaz de reconhecer a relação entre a captação pré-consciente do imaginário e o modo como os seus fantasmas e a inscrição simbólica, levam a que o sujeito esteja/seja sempre além da auto-nomeação, cf. Id. 1956: 297 e ss. Em “Au-Delà du Principe de Réalité”, originalmente apresentado em Marienbad [1936], era claro que a identificação simbólica era tomada como passível, através da articulação da palavra na relação analítica, de uma completa transparência e racionalidade, ultrapassando o plano da captação imaginária, bem como o investimento libidinal que a acompanha, cf. Lacan 1966: 82-92, esp. 91.

⁴⁶² À luz do que Freud descrevera como processos primários de deslocamento e condensação, cf. Lacan 1966: 799-805.

ao relato consciente. A hipótese teórica abandonada é de que o inconsciente seja a instância intersubjectiva de discurso capaz de restituir a transparência do sujeito por intermédio de uma revisão da sua história⁴⁶³. Nessa perspectiva, a saída para as fixações imaginárias e conflitos simbólicos seria exclusivamente o reconhecimento do Outro (cf. Lacan 1966: 277). Daí que no *Seminário VIII*, em torno da “transferência” (e da contratransferência), Lacan começasse por esclarecer que a relação entre analista e analisado está forçosamente mediada no objecto de amor de cada um, sendo que é a partir desta cisão fundamental que procede toda a eficiência comunicativa do seu “diálogo” (cf. Id. 2008: 24-7).

Lacan passa a considerar como essenciais certos aspectos da subjectivação que não são confináveis ao especular (imaginário), nem passíveis de interpretação completa mediada nos significantes de que o Outro dispõe. Como o expressa L. Chiesa:

the unconscious is now to be conceived as not being completely exhausted by the presence of signifiers: there is something real in it which escapes the Symbolic, something which renders the symbolic Other “not-all” and, for the same reason, makes it possible precisely as a differential symbolic structure (Id. 2007: 105).

No período em que desenvolveu a célebre ideia da estruturação do inconsciente como linguagem, Lacan estava apegado a uma ascendência da dimensão simbólica (das determinações culturais subjacentes a todas as relações sociais), em detrimento da problemática da identificação (imaginário) e das relações ao próprio corpo como objecto de investimento e primeira fonte pulsional (real).

É sobretudo esta última dimensão, que se vai reconstituindo a partir do *Seminário VII*, que força a uma revisão constante dos acoplamentos entre as identificações e projecções imaginárias na origem de *ego* e a sua inserção enquanto sujeito no plano simbólico.

Mas é já no *Seminário VI*, dedicado ao *Désir et son Interprétation*, que se verifica esse ponto de viragem. Aí “a experiência quotidiana da análise” parte ainda do pressuposto basilar de uma verdade primitiva que o sujeito articula na palavra do Outro (porque primeiramente é a partir desta que ele se constitui como sujeito), mas prescinde da hipótese de que seja possível que além desse (grande) Outro exista uma instância de

⁴⁶³ Essa concepção está expressa no “Rapport de Rome”, aí é precisamente a dimensão intersubjectiva que permite restituir a inteligibilidade de todo o espectro de acções e intenções individuais: “[I]nconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient” (1966: 258).

significação capaz de conceder um acesso à verdade do sujeito⁴⁶⁴. É aqui que Lacan, como o sublinha S. Žižek (cf. *e.g.* Id. 1993: 129-31; 1994: 173), revela esse que será o grande segredo da Psicanálise: “não há outro do Outro”, ou seja, uma instância – correspondente a uma identificação primeira do sujeito sob o traço unário- que garantiria não só aquela verdade do sujeito mas também a consistência e completude do Outro *qua* ordem simbólica (cf. Lacan 1959: 308)⁴⁶⁵. Essa consistência última fora garantida pela pressuposição de uma inteligibilidade completa das consequências que teria para o sujeito a unificação da sua identidade sob a acção da metáfora paterna, do Nome do Pai⁴⁶⁶.

Será partindo do desenvolvimento das consequências que a relação ao corpo materno pela via imaginária e simbólica irá assumir que Lacan recusará uma resposta do Outro para o problema da verdade do sujeito, uma vez que esta não se restringe ao domínio da significação. São as implicações dessa impossibilidade que nos interessam pois revelam que a referência à hipótese de recuperação da verdade do sujeito implica uma relação virtual com o objecto *par excellence* da Psicanálise, objecto cuja captação está nos limites da apropriação imaginária e inscrição simbólica. O Outro tem sempre um significante em falta, é essa a premissa subjacente a todo o desenvolvimento de uma teoria articulada em torno do *pas tout*, cuja primeira incidência diz respeito à concepção da subjectividade: “[i]l n'y a dans l'Autre aucun signifiant qui puisse dans l'occasion répondre de ce que je suis” (Lacan 1959: 309). O “*point de capiton*” relativo à

⁴⁶⁴ “[R]ien de réel du côté de l'Autre ne peut y suppléer, si ce n'est par une série d'additions qui ne seront jamais épuisées mais que je mets en marge, à savoir le A en tant qu'Autre, en tant qu'il se manifestera au sujet tout au cours de son existence par des dons ou par des refus, mais qu'il ne se situera jamais qu'en marge de ce manque fondamental qui se trouve comme tel au niveau du signifiant” (Id. 1959: 390).

⁴⁶⁵ “Lacan increasingly emphasizes that the symbolic order is a semblant, a fiction with no guarantee of validity. The identity of A and a, of the big Other and the act qua objet petit a, is comprehensible only if one conceives the big Other as the 'virtual' order of symbolic fictions. When Lacan passes from the 'realism' of the big Other to the notion of its fictional nature, this shift is thus strictly correlative to the assertion that there is no Other of the Other, no meta-guarantee of the validity of the symbolic order within which the subject dwells” (Žižek 2007: 136).

⁴⁶⁶ É no final do *Seminário III* que, em torno das considerações quanto às causas e manifestações da psicose, está expressa de um modo claro a tese de que o significante que deverá resolver ou finalizar o complexo de Édipo, acompanha a formação do “Ideal do Ego” e a respectiva integração na ordem simbólica, a partir do assumir reflexivo (isto, nas capacidades de auto-referência conferidas pela integração significante) de um nome. A instituição desse primeiro significante, “que não pode ser recebido”, permitiria ao sujeito uma inteligibilidade última quanto àquilo que constitui a identidade e a verdade do seu desejo (cf. Id. 1956: 539 e ss).

identificação auto-referencial do sujeito nunca suspende completamente o deslizamento da significação que ocorre sobre esse significante em falta (cf. 1966: 805-9). A referência ao *phallus* como objecto de desejo substitutivo da relação com a mãe é “cette part de vous qui a pris fonction signifiante” (Ibid., *loc. cit.*). Daí que o *phallus* seja concebido como o significante primeiro da cadeia de todo o discurso do sujeito, no entanto esse é precisamente o significante sem significado correspondente.

A proibição universal do incesto postulada por Lévi-Strauss constitui um enigma pois não se encontra na combinatória dos significantes da cadeia simbólica uma razão para deter ou interditar a relação mãe-filho, ao contrário do que ocorre com a compulsão à dádiva da filha por parte do pai. Lacan nota que terá sido esse enigma a justificar que tenha sido esta relação de *infans* a que Freud deu maior atenção (cf. Lacan 1986: 81 e ss). Mãe e mulher estavam originalmente fundidas enquanto objecto de desejo unindo *eros* e *thanatos*. Com o tabu e o complexo estabelecido em seu torno, a mãe é (idealmente) sublimada como objecto de afeição/ternura e aconchego (que se consubstancia na clássica *pietas*), mas a (interditada) relação com o seu corpo permanecerá legível como desejo inconsciente.

Ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec *das Ding*, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme (Ibid: 68)⁴⁶⁷.

Lacan, assim como fizera Freud, atribui a frequente estranheza relativamente à hipótese de que a mãe seja objecto de desejo à eficiência da castração. Lacan não afirma somente que o acesso à fantasia só se efectua a partir de uma narrativa tecida pelos recursos simbólicos, mas que grande parte das fantasias relativas à relação com as figuras ou imagos familiares são posteriores à imposição da castração, ou seja, à marcação clara do objecto interdito (cf. Lacan 1975: 214-5)⁴⁶⁸. É esse o caso da “fantasia fundamental” que de acordo com Lacan impede o acesso à relação com o vazio do desejo, com a ausência mesma de uma plenitude. Ao arripio da tematização filosófica dominante, para Lacan a ansiedade é estimulada precisamente pela

⁴⁶⁷ No Decálogo é omissa esta interdição na medida em que a mesma deve ser tida como condição de toda e qualquer formulação simbólica (cf. Lacan 1986: 81 e ss).

⁴⁶⁸ É a própria proibição que cria um objecto de outro modo impossível de conceber: “symbolic prohibition is nothing but an attempt to resolve this deadlock by a transmutation of impossibility into prohibition. There is One which is the prohibited object of incest (mother), and its prohibition renders accessible all other objects” (Žižek, 1993: 116).

aproximação ao objecto primeiro do desejo e ao momento que antecede a constituição do sujeito como separado dos seus objectos primários. A ansiedade é a reacção ao transpor de um limite relativamente ao gozo do objecto perdido. Esse limite é estabelecido pelo *Phallus*, é em seu torno que se organiza a fantasia e a relação inconsciente com o objecto de desejo (*a*). A fantasia permite uma reaproximação da união entre *infans* e o objecto posta em causa pela *Spaltung*, divisão na origem do sujeito (cf. Lacan 1959: 381).

O perverso e o melancólico resistem de diferentes modos a sacrificar o objecto. O primeiro recusa a sua inexistência (mantendo a mãe como fálica) projectando-se como aquilo que falta do Outro e que na sua própria acção é capaz de suprir. O segundo mantém *ego* no lugar dessa falta, por um lado permanecendo apegado a uma idealização melancólica daquele objecto originário e, por outro, sendo sucessivamente fustigado pela instância judicativa do ideal.

No *Seminário VI*, Lacan defende que não é somente em Édipo que a relação primária com a mãe antecede a vinda à consciência (a compreensão da posição que se ocupa na ordem simbólica) e o tributo da “*pound of flesh*”, réstia do aprisionamento do corpo e do gozo circunscrito nos significantes do Outro. Encontramos em *Hamlet* o sujeito melancólico como aquele que é incapaz de resolver o complexo de Édipo e de suturar a perda de um objecto que, antes de interdito, é impossível. Mas contrariamente ao que ocorria em *Édipo Rei*, Hamlet tem conhecimento do drama em que está enredado e daquela que é a decisão ética que se lhe exige. A sua cegueira é equivalente a uma indecisão ou impasse inerente à sua estrutura subjectiva. Este impasse localizado no cerne do imaginário opõe o mandato explícito do fantasma do pai, que ordena a morte do traidor que passou a frequentar o leito real, e a presença do desejo sedutor da mãe como origem de fantasias eróticas aqui acicatadas pela presença de um outro (traidor) que ocupa a posição do pai. Se a reverência pela figura do pai parece requerer a morte do seu traidor e o afastamento da mãe licenciada, o sujeito hesita e vagueia em torno da fantasia da relação com a mãe e com o seu desejo. Para o melancólico toda a realidade comum perde o sentido na ausência do objecto de investimento primário ou qualquer seu sucedâneo na estrutura subjectiva.

É porque esse investimento está vedado que, no Seminário seguinte, Lacan recorre à categoria da Coisa, *das Ding* (cf. Id. 1986 75 e ss.), como o espaço vazio e visceral da relação primeira com o corpo da mãe, que toda a fantasia recobre ocupando-se do seu preenchimento, da sua sutura. O *fading* da demanda pelos objectos parciais substitutivos de uma fusão com o corpo da mãe, que podemos associar a uma mítica plenitude pré-natal, constitui a indicação primeira de uma eternização do desejo

mediado em significantes com valor social. A “coisa” passa a “causa do desejo” situada no real que se revela parcialmente ao sujeito em sintomas, nela transparecendo o modo como esse vazio ou indeterminação primeira do indivíduo foi o local de sucessivas identificações e fantasias nas quais se manifestaram as pulsões⁴⁶⁹. O objecto *a* não remete somente para uma falha, para um vazio, que nenhum objecto colmata. Constituído como “objecto causa do desejo”, ele permanece associado a uma fantasia fundamental que é uma defesa relativamente a um evento traumático, e constitui a matriz da identidade sexual do sujeito. Repetidamente ladeado pelo circuito pulsional, esse objecto pode ser o ponto de reforço do “ideal do *ego*”, *i.e.*, do ponto basilar da identificação simbólica do sujeito.

No *Seminário VII* Lacan continua a defender que a fantasia fundamental resulta da instauração de um primeiro significante (S1) que permite o acesso à ordem simbólica ao mesmo tempo que reprime as relações objectais de *infans*. Mas refere aqui que essa fantasia mobiliza a pulsão, estando sempre inserida numa história que, antes de cobrir a referência ao indivíduo, comporta também o conjunto de objectos de gozo socialmente instituídos: “point de création *ex nihilo* dont naît ce qui est historique dans la pulsion” (Lacan 1986: 252). Como mostra a respeito da configuração do amor cortês, a estrutura da fantasia está simbolicamente apoiada e permite “domesticar” um objecto (nesse caso a dimensão corpórea da dama) e/ou tornar a sua perda suportável. Acentuando que a pulsão é irredutível à sua dimensão energética, à tendência, estando invariavelmente dependente de uma configuração significativa que a leva a produzir algo,⁴⁷⁰ Lacan enaltece que, ao nível individual, a fantasia fundamental comporta no íntimo do sujeito a inscrição de objectos e fixações imaginárias. Estas são reactivadas em processos de rememoração dos objectos e meios de obtenção de gozo (cf. *Ibid.*, 262-3). É a partir dessa construção ficcional, dependente de pressupostos simbólicos, que têm lugar as “investidas” provenientes do “coração da economia libidinal” (*Ibid.*: 133), a qual está votada a um constante contorno do fim [*Ziel*] da pulsão (cf. *Ibid.*: 132 e ss).

Contudo, porque nem toda a pulsão foi integrada na “demanda de amor”, a resposta da mãe, que sancionou aquela demanda constituindo o desejo, preservou um

⁴⁶⁹ Nesse Seminário é abordada com recurso ao neologismo *extimité*, adoptado em grande medida como tradução fiel do termo freudiano *Unheimlich*. Ambos referem uma relação constitutiva de si mesmo, e ao mesmo tempo estranha, em virtude do seu carácter primordial. O seu surgimento suscita a emoção primária de angústia pois ameaça os pontos de identificação do sujeito e como tal encerra o seu apagamento.

⁴⁷⁰ Tal como fizera por exemplo no *Seminário IV*, ao recorrer à metáfora da produção de energia hidroeléctrica (cf. 1954: 20-35).

resto. Aqui se situa um dos temas privilegiados na literatura lacaniana. A possibilidade de uma reconstituição do suporte fantasmático do sujeito estará na dependência de um “acto real” capaz de romper com os vínculos imaginários e os comprometimentos simbólicos, sempre sob o risco de aniquilar o próprio sujeito que constituem (cf. Moati 2008). O atravessar da fantasia requer uma suspensão dos investimentos objectais e ideais do *ego* dependentes do desejo do Outro, requer em suma um sacrifício do Nome do Pai.

A pulsão tem em Lacan face de Janus. Por um lado, em consonância com Freud, remete para a organização infantil dos objectos de investimento libidinal. Por outro está vinculada ao facto de que se manifesta num sujeito de linguagem.

L'objet de la pulsion est à situer au niveau de ce que j'ai appelé métaphoriquement une subjectivation acéphale une subjectivation sans sujet, un os, une structure un tracé qui représente une face de la topologie. L'autre face est celle qui fait qu'un sujet de par ses rapports au signifiant, est un sujet troué. (1973: 167).

É justamente em virtude de se tratar de um sujeito barrado (\$) que se torna possível a extensão da pulsão ao sancionamento significante do outro. Na relação diádica primeira, o investimento de *infans* sobre o corpo da mãe tem por objecto o seu (dela) desejo, mas a “demanda de amor” aí constituída não tem nunca uma resposta suficiente ao nível dos sucessivos objectos. O mesmo é dizer, algo se perde na passagem do sujeito mítico da necessidade à inserção de *infans* na relação significante.

A particularidade e o gozo (*Jouissance*) não são integralmente interditos, eles são um produto da Lei, nela se expandem e passam a abarcar novas formas de realização. Mas essa expansão tem como entrave o facto de que toda a realização de si passa a estar dependente do reconhecimento do Outro.

Contrariamente à propagada imagem da Psicanálise lacaniana como tendo por primeira premissa o agudizar do pessimismo freudiano quanto às comodidades da cultura (a ideia de que toda a existência equivale a uma “queda” da *Jouissance* perdida), para Lacan esse primeiro momento é somente uma suposição a sacrificar, ou como o expressa em “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien”: “il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir” (Id. 1966: 827). Esta inversão significa que o conjunto das pulsões é submetido a fins distintos da imediata fusão com o objecto de desejo e, ao mesmo tempo, é passível de observação quanto ao seu carácter excessivo (cf. Ibid: 824).

A *Spaltung* do sujeito é precisamente a garantia de uma extensão do seu desejo e das suas capacidades realização, agora tornadas insaciáveis devido ao facto de que têm

mediação no desejo do Outro, *i.e.*, naquilo a que é conferido valor. É neste ponto que podemos situar toda a pulsão como pulsão de morte, tendendo à repetição e à compulsão. Aquilo que “é mais forte do que eu” tem como causa, por um lado a ausência de um objecto último da minha “demanda de amor” (relação primordial com a mãe), por outro a inexistência de uma certificação segura do desejo do Outro, que desde a inserção na cadeia dos significantes rege os diferentes modos de realização subjectiva.

Esta dependência do desejo do Outro, com ascendência na recepção francesa da obra de Hegel, será revista em virtude de a articulação simbólica do desejo não conseguir abarcar integralmente as pulsões inconscientes, sendo precisamente sobre o sujeito que recai a possibilidade de declarar o Outro como barrado, desprovido de resposta para o seu desejo e incapaz de o tornar inteligível. Além da inserção simbólica do sujeito contida no inconsciente, que Lacan concebia como domínio intersubjectivo, pelo método associativo da fala, deve aceder-se igualmente à sua fantasia fundamental, *i.e.* à relação do sujeito com o objecto perdido (*a*), confrontando aí a resposta para a sua própria génese e identidade sexual:

Le fantasme est le soutien du désir, ce n'est pas l'objet qui est le soutien du désir. Le sujet se soutient comme désirant par rapport à un ensemble signifiant toujours beaucoup plus complexe. Cela se voit assez à la forme de scénario qu'il prend, où le sujet, plus ou moins reconnaissable, est quelque part, schizé, divisé, habituellement double, dans son rapport à cet objet qui le plus souvent ne montre pas plus sa véritable figure (Id. 1973 : 168).

Esta divisão relativamente ao objecto, mediada numa configuração imaginativa, permite preservar uma memória da obtenção do gozo e manter a ilusão fundamental de que o desejo tem uma resposta plena por parte do Outro⁴⁷¹. Essa memória é possível a partir do estabelecimento do que no *Seminário IV* chamou um “souvenir-écan” (Lacan 1957: 92), uma espécie de *snapshot* que organiza e conserva as relações e as cargas eróticas que acompanharam o drama familiar do *moi*.

Foi entre os Seminários IV e VI que Lacan delineou e ilustrou este conceito de fantasia fundamental, recorrendo a uma configuração imaginativa originalmente narrada por um paciente de Freud: “Ein Kind wird geschlagen”. Lacan defende que esta fantasia, apresenta a “chaîne primitive de l’histoire du sujet” (Id. 1998: 237) e constitui o modelo da relação entre sujeito e lei, a partir do qual se podem deduzir infinitas

⁴⁷¹ “Sur le voile se peint l'absence, et ça n'est pas autre chose que la fonction d'un rideau, quel qu'il soit, le rideau prend sa valeur, son être et sa consistance d'être justement ce sur quoi se projette et s' imagine l'absence” (Id. 1957 : 120).

variações na análise individual. Aquela que é a sua configuração mais comum permite acompanhar a sucessão dos tempos lógicos do complexo de castração.

O primeiro tempo da fantasia remete para a rivalidade imaginária relativamente a um outro indivíduo. Aí o sujeito assiste a uma punição desse outro odiado (irmão), punição que tem lugar às mãos do próprio pai. Essa punição assinala para o sujeito que ele mesmo é o eleito objecto de amor⁴⁷².

O segundo tempo da fantasia não tem correlato em qualquer episódio infantil resultando inteiramente de uma construção narrativa. Aí é o próprio sujeito a ser espancado. Contudo, isso não significará (inversamente) uma recusa de amor mas, também porque a outra criança está agora ausente, a eleição de si como objecto de atenção exclusiva do pai⁴⁷³. Esta fase da fantasia em que o sujeito assume uma posição masoquista é indicativa de uma primeira introjecção da proibição imposta pela instância paterna. Sendo “espancado” ele assume uma posição alienada, participa da lei interditiva, substituindo-se à vítima que era fustigada pelo pai. Frequentemente, o sujeito erotiza a punição uma vez que ela tem origem no estreito vínculo entre o acesso ao objecto pulsional e a sua frustração. Esse é o ponto-chave de toda e qualquer configuração da fantasia. O acesso ao objecto causa (*a*) só é possível reactualizando imaginativamente a interdição de que é alvo. Daí provém a posição masoquista, o tornar-se objecto do desejo do Outro. Mas torna-se também possível a apropriação desse objecto de gozo por parte do super-ego (cf. Lacan 1986: 68).

Por outro lado, a frustração anuncia a participação numa abertura do desejo além da dependência primeira do objecto materno, forma de gozo ensimesmado. O terceiro tempo marca o regresso do sujeito a uma posição de observação, na qual este representa uma ordem impessoal. O sujeito já não está centrado na sua própria imagem especular (*i(a)*) mas é um indivíduo entre outros submetidos à acção impessoal do Nome-do-Pai. Não é uma figura personalizada do pai que se presta a punir todos os que, como o sujeito, estão nessa cena. Eles estão simplesmente sob a palmatória [*férule*] (cf. Id. 1998: 243). Este último tempo da fantasia não apaga inteiramente aquele que é o vínculo doloroso da interdição, o facto de que o seu corpo foi sacrificado ao significante e se tornou uma insígnia do Outro. Aquela instância despótica que aplica a lei não está interessada nas peculiaridades do gozo de *infans* mas em “unir (et non pas de opposer)

⁴⁷² “[M]on père bâtit un enfant qui est l'enfant que je hais”. Il s'agit d'un fantasme plus ou moins lié dans l'histoire à l'introduction d'un frère ou d'une soeur, d'un rival qui à un moment se trouve par sa présence, par les soins qui lui sont donnés, frustrer l'enfant de l'affection des parents ». O outro é aqui somente um terceiro que permite “l'expression de son vœu, de son désir d'être préféré, d'être aimé” (Id. 1957 : 88-9).

⁴⁷³ “Il accède à l'ordre de l'amour, à l'état d'être aimé, parce qu'il est battu” (Id. 1998 : 345).

un désir à la loi” (Id. 1966: 824). Ao mesmo tempo ela pode assumir as características do pai primevo descrito por Freud, permitindo ao sujeito supor um gozo da mesma ordem daquele que estaria envolvido na concretização da sua própria fantasia, *i.e.*, no transpor do limite que nela se indica⁴⁷⁴.

5.5. A anatomia é o roteiro da Psicanálise?

De acordo com a teoria lacaniana, a entrada na ordem da cultura ocorre em consonância com duas posições sexuais possíveis. Não obstante, Lacan recusa qualquer determinismo biológico ou transcendental daquilo que significa assumir uma dessas posições (enquanto homem ou mulher). Se essa é uma pré-condição transcendental do simbólico é precisamente na medida em que o seu fundamento escapa a uma redução da diferença sexual a qualquer voluntarismo por parte do sujeito. A diferença sexual radica na relação e posterior valoração dos objectos de investimento amoroso pré-edipiano e na relação às zonas erógenas. Estes dois eixos entrecruzam-se de modo contingente aquando da fixação do “ideal do *ego*”, conduzindo a uma avaliação dos vínculos afectivos que tecem a “história do sujeito”⁴⁷⁵.

A obra de J. Butler radicalizou as críticas de Irigaray e Cixous ao modelo de individuação sexual pois dispensou os pressupostos binários da sexualidade e do género. É o facto de que o género parece admitir uma maior variabilidade do que a opção mutuamente exclusiva que conduz à maturação do indivíduo como homem ou mulher, e desde logo a não unificação destas categorias sociais, que causa sérios entraves ao modo como Lacan propôs dois modos assimétricos de relação aos *phallus* como base de posições de identidade sexual claramente diferenciadas. Ainda assim, sublinhou Lacan o modo como essa “solução” da identidade sexuada radica na “mascarada” da mulher (forçada a prescindir de parte fundamental da sua feminilidade para corresponder ao objecto idealizado pelo homem) e na farsa da masculinidade (que

⁴⁷⁴ A radiografia do lar burguês que Pasolini apresenta em *Teorema* (1968) permite-nos conceber o modo como as relações familiares estão fundadas em fantasias fundamentais que protegem os indivíduos do confronto com o vazio da sua existência. Naquela obra é precisamente a partir momento em que o “convidado” abandona a cena familiar, pondo fim a todo o conjunto de investimentos interditos que por seu intermédio se consumaram, que se manifesta a fragilidade dos vínculos.

⁴⁷⁵ Esta expressão, que ocorre já no artigo sobre os complexos (cf. 2001: 47), marca presença na maioria dos Seminários iniciais e também nos *Écrits*, designando aquilo que implica a inscrição do corpo e dos instintos na cadeia dos significantes, a saber, o carácter não inato do desejo, inserido sempre numa estrutura com dimensão diacrónica (cf. *e.g.* Id. 1998: 281-2; 1966: 114, 178).

supõe uma capacidade efectiva de correspondência aos anseios femininos de autoridade).

Em Freud, são distinguíveis duas fases subsequentes à fusão com o corpo materno e posterior desmame. Numa primeira ocorre a percepção por parte de *ego* da distinção entre os sexos, que tem uma dimensão anatómica de referência não desprezável, decorrente da projecção, mediada na figura do outro, de um *bodily ego*. O segundo momento respeita à maturação do triângulo edipiano propriamente dito, sendo acompanhado da fixação do desejo por uma figura parental e pela rivalidade com o progenitor do sexo oposto. Começando por delinear esses dois momentos relativos à fixação de zonas erógenas e a identificação na ordem social, Butler defende que:

this imaginary morphology is not a presocial or presymbolic operation, but is itself orchestrated through regulatory schemas that produce intelligible morphological possibilities. These regulatory schemas are not timeless structures, but historically revisable criteria of intelligibility which produce and vanquish bodies that matter (Id. 1993: 13-4).

A obra de Butler desenvolve as críticas ao denominado falocentrismo, pressupondo que é a partir de uma base anatómica que a Psicanálise de cunho freudiano deduz uma estrutura imutável da orientação sexual e da identidade de género.

Mas, apesar da simplificação reificada no aforismo “[d]ie Anatomie ist das Schicksal”⁴⁷⁶, o pénis não constitui um garante de masculinidade antes do reconhecimento dos símbolos culturais. É através destes que se constitui como referente provido de um determinado valor contraposto à vagina. Ele não está no entanto isento de contestação ou mesmo de fracasso, sendo a sua valorização uma construção social contingente⁴⁷⁷.

O órgão genital é de certo modo um *pars pro toto*. A ausência de um órgão que represente para *ego* a relação com a mãe faz com que na menina a castração seja assumida como um facto consumado (cf. Freud S.E. XIX: 178). No *Seminário VII*, Lacan recordava como, em “Análise terminável e Interminável”, Freud defendia que o sujeito aspira nostalgicamente a uma plenitude vital, nostalgia votada à frustração no modo de *Penisneid* ou castração (cf. Lacan 1978: 299).

Em Lacan ocorre um progressivo abandono deste resquício de teoria desenvolvimental ainda subjacente aos textos anteriores à linguística. A unificação das diferentes fases de Édipo num único complexo, o complexo de castração, permite

⁴⁷⁶ Expressão que surge em “Der Untergang des Ödipuskomplexes” (1924).

⁴⁷⁷ Tal como fez Lacan a partir das teorias da *Gestalt*, Freud propõe que o pénis “owes its extraordinarily high narcissistic cathexis to its organic significance for the propagation of the species” (S.E. XIX: 257).

acompanhar a substituição da lei do gozo pela sua busca deferida em canais simbólicos em que tem lugar a instituição do desejo.

A valorização do *phallus* como símbolo de poder põe-nos perante um caso de atribuição retrospectiva de um dado objecto ou, em termos mais abrangentes, de uma realidade social. A ordem fálica não é postulada a partir de uma observação empírica, da soma de factos onde se constata o androcentrismo e tampouco de uma inferência capaz de fornecer resposta para todos os seus casos, mas é o resultado de uma abdução, de uma pressuposição provisória à qual se deve regressar criticamente (cf. Schroeder 1998: 54).

Não é no sentido de símbolo partilhado comunicativamente que Lacan irá conceber o *phallus*. Contrariamente ao que supõem a maioria das críticas feministas (entre as quais J. Butler), para o parisiense o *phallus* remete para uma indeterminação última da constituição orgânica dos indivíduos (sexuação), mas também, e mais radicalmente, para o modo como o símbolo se identifica com uma tentativa inadequada de suprir aquela incompletude a partir da fixação de duas categorias universais (idealmente) complementares. Essa incompletude tinha como resolução uma clara cisão entre o detentor do *Phallus* (o sujeito da lei do espaço público) e aquele que se identifica com ele (a mulher como objecto de desejo e de troca). Mas, nos primeiros Seminários não há uma estrita equivalência entre a dimensão corpórea, as atribuições simbólicas e a história pessoal da identificação do sujeito. Como vimos no registo imaginário da diferença sexual, apesar do carácter conspícuo do pénis, elemento que medeia a relação com a mãe, a interdição paterna provoca uma ansiedade da perda não propriamente do órgão mas da relação privilegiada. Daí que em Lacan o *phallus* seja desenvolvido como estando no lugar de uma ausência, no lugar da *jouissance* impossível.

Tal como o sublinharam Laplanche e Pontalis, no imaginário o *phallus* é caracterizado pela sua transitoriedade (cf. Id. 1973 *sub verbo Phallus*). Na verdade ele assume a forma de objecto transicional por excelência pois, para ambos os sexos, substitui a fusão e dependência face ao objecto e potência materna. Um traço persistente em Lacan é a sua convicção não só de que a “finalização” do complexo de Édipo coincide com a identificação sexual do sujeito, mas também que essa mesma identificação, contrariamente ao que pensara Freud, implica um afastamento do corpo materno que não abrange somente o rapaz. A rapariga deve ser igualmente resgatada ao “campo materno” e posicionar-se relativamente ao *phallus*, o que será, “se tudo correr

bem” -e daqui procedem as denúncias do trabalho de Butler- coincidente com a participação na “mascarada” de representar o objecto de desejo masculino⁴⁷⁸.

Que ficção deve o indivíduo “aceitar”, ser ou possuir o *phallus*? É essa a derradeira presença da dimensão imaginária do *phallus* no registo simbólico. Doravante, e porque incorpora a falta do Outro sob a forma de ausência, ele passa a ser o significante do seu desejo: “le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant” (Lacan 1966: 690). Ele torna-se o significante sem significado correspondente, *i.e.*, um significante apartado de relação precisa com outros significantes. Por contraposição ao que ocorre no registo imaginário, no simbólico o *phallus* “surge” como o ausente, como logro no lugar da *Jouissance* perdida⁴⁷⁹, pondo o sujeito perante uma questão decisiva para a sua individuação. Isto significa que é este significante que se interpõe como ocupante da falha do Outro, da sua inacessibilidade ao gozo. Esta posição privilegiada na cadeia dos significantes é motivada pelo facto de que o sujeito entra nesta não só procedendo da interdição da *Jouissance*, mas primeiramente da inserção da necessidade na demanda dependente do Outro. Em ambos os casos é a lei fálica que se interpõe entre sujeito e objecto, instituindo a falha no coração de todo o desejo simbolicamente articulado (cf. e.g. Dor 2001: 91-7). Ao mesmo tempo, o *phallus* designa os desejos de realização que os pais projectam na própria criança, sendo também desse modo o representante do simbólico como ordem mais abrangente do desejo do Outro, *i.e.*, não circunscrito ao estrito âmbito da família.

Butler defendeu que a alternativa proposta pelos lacanianos entre a forclusão do Nome-do-Pai (*viz.*, a não integração ou integração desapropriada na ordem simbólica) e a sua repressão inconsciente, pela qual o sujeito ou se identifica ou deseja o pai, não decorre de uma necessidade provinda de um outro nível justificativo que não seja o da

⁴⁷⁸ A teoria que J. Rivière apresenta num artigo publicado em 1929 intitulado “Womanliness as a masquerade”, para que também Lacan remete (cf. Id. 1966: 664), constitui o ponto de partida para aquela que é provavelmente a mais radical contribuição de Butler para o feminismo. É nesse trilho que a filósofa americana irá rejeitar o projecto de descobrir uma feminilidade autêntica anterior aos processos de imitação, de iteração da lei simbólica. As disposições psíquicas e a constituição de um ego corpóreo não são senão efeitos da lei de inteligibilidade cultural que origina formas socialmente reconhecidas ou abjectas, cf. Butler 1999b: 62 e ss.

⁴⁷⁹ A respeito da ausência de relação sexual entre os amantes, pois a sua união é sempre ilusória, fundada numa falta mútua simbolizada pelo *phallus*, pergunta Lacan: “porquoi le penis se trouve-t-il symbolisé? C'est précisément d'Être ce qui, sous forme de la détumescence, matérialise ce défaut, ce manque à jouissance; matérialise le manque qui dérive, ou, plus exactement ce qui paraît dériver de la loi du plaisir” (Id. 1967 sessão de 08-03-1967).

descrição normativa dessa mesma ordem. Nesse sentido, ao subscrever os pressupostos basilares da Antropologia de Lévi-Strauss, Lacan fixa ao nível da ontogénese individual uma disjunção exclusiva (“ou x ou y”) directamente dependente da resolução primeira do drama familiar. A manutenção e a reprodução da ordem simbólica estão dependentes da repetição desse drama, e do conjunto de implicações que ele tem nos diferentes níveis da sociedade.

Os “universais culturais” do masculino e do feminino estão apoiados precisamente num esquema normativo que deve assegurar a sua concretização em diferentes níveis, primeiramente imaginário, mas com ramificações em todos os domínios da acção e representação do sujeito. De acordo com Butler, a soma de excepções às regras estabelecidas pelo complexo de Édipo não invalida a sua universalidade, justamente porque é nessas mesmas excepções que a universalidade tem a oportunidade de se reforçar (cf. Balsemão Pires 2006: 260). O complexo de Édipo:

is not a universal concretely realized or realizable; its failure at realization is precisely what sustains its status as a universal possibility. No exception can call this universality into question precisely because it does not rely on empirical instantiation to support its universalizing function (that function is radically unsupported and, hence, contingent in that restricted sense). Indeed, its particularization would be its ruination (Butler 2000b : 45).

No desenvolvimento de Édipo é inequívoco que é ao nível do que ocorre na segunda fase (privação) que à menina é impossibilitada uma simbolização do seu próprio sexo, inversamente o menino irá simbolizar esse *phallus* como positivo⁴⁸⁰. Para Lacan também a menina sofre castração, no entanto, para ela a ameaça não se traduz numa batida em retirada. Ao nível imaginário, a transitoriedade do objecto tem a sua expressão na sublimação do desejo feminino de possuir o *phallus*. Subscrevendo as especulações freudianas, na menina verifica-se um jogo de sedução para que o pai lhe forneça um *phallus* na forma de bebé (cf. Lacan 1957: 52 e ss., 173-5). É no rapaz que o abandono das pretensões é acompanhado da promessa de mais tarde possuir o ceptro,

⁴⁸⁰ Lacan recorre à distinção anatómica defendendo que não é possível simbolizar sem material (cf. 1956 198-201). Ora esta defesa é altamente problemática. Por um lado, pode questionar-se a adopção de um binarismo de fundo que parece obliterar que nos seres humanos a distinção plena entre os genitais conhece múltiplas excepções (existem intersexuais e hermafroditas). Por outro, é possível defender que o corpo feminino tem zonas erógenas que, como os seios, poderiam obter valorização simbólica, cf. e.g. Lindemann 1993: 40 e ss. Obviamente que estas duas objecções são integráveis dentro do problema mais geral de saber que tipo de continuidade e necessidade é possível atribuir ao encadeamento entre o domínio da diferenciação orgânica, a vivência individual e as possibilidades expressivas presentes ao nível simbólico.

acompanhado da identificação com essa figura de poder. O paradoxal é que, sendo castrado do seu pequeno *phallus* “positivado” (na segunda fase), o homem tende a projectar na “falta” da mulher a via para a reparação da sua própria falta, ou seja, a recuperação do objecto de desejo. Para Lacan, com a resolução normal de Édipo, a mulher almeja ser o *phallus* que o homem pretende possuir.

Só com o desenvolvimento das “fórmulas da sexuação”, e com a hipótese já entrevista na associação entre a mulher e o limite do desejo presente no Seminário VII, será efectivamente legível a possibilidade de uma alternativa à dinâmica imaginária e simbólica do *phallus* como objecto de desejo e como princípio da ordem simbólica. Mas será novamente a partir do binómio sexual que Lacan irá estruturar essa excepção à ordem fálica, ela mesma dependente ainda da menor incidência da castração sobre o corpo feminino⁴⁸¹.

Desde os seus Seminários nos anos 50 até ao final da sua obra Lacan proporá que a realização do complexo de Édipo requer a efectivação da metáfora primordial que, independentemente das formas que a sua presença assume, é função do pai (cf. Id. 1998: 174 e ss). Simplificando afirma:

La fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel (Ibid., 175).

A metáfora consiste numa substituição dos significantes maternos conducente ao surgimento de uma nova resposta para a questão: “o que é que ela (mãe) deseja?”. Essa incógnita do desejo da mãe só obterá resposta com o surgimento do Nome-do-Pai, que, ao substituir o significante do desejo da mãe, produz um efeito de significado, o *Phallus*. Como será claro em textos posteriores, esse *Phallus* é o significante primeiro da cadeia simbólica, inacessível enquanto tal, mas garante de uma significação sempre fálica. O que significa isto? Em primeiro lugar uma escapatória aquilo que no desejo da mãe “laisse toujours quelque chose d'approximatif et d'insondable, voire de duel, qui fait tout le polymorphisme de la perversion” (Id. *loc. cit.*). Se doravante as possibilidades de significar e de se significar são fálicas é em virtude de aquele objecto do desejo da mãe se ter tornado inacessível, é o objecto que falta ao desejo agora instituído.

Resumindo. O *Phallus* como simbólico é o que fecha o acesso ao *phallus* enquanto objecto de desejo imaginário que estava ainda cativo da substituição metonímica dos objectos (cf. Id. 1998: 199). A castração é o que torna esse significado

⁴⁸¹ Nas teorias de S. André, as consequências das diferentes incidências da diferenciação do super-ego, instância de censura moral, foram extraídas para cada um dos sexos (cf. Id. 1986).

inacessível, ponto inicial da articulação do sujeito na cadeia simbólica e, como tal, também do inconsciente, apenas indiciado no “souvenir-écran”. Esse *Phallus* “restera voilé jusqu'à la fin des siècles pour une simple raison, c'est qu'il est un signifiant dernier dans le rapport du signifiant au signifié” (Ibid., 240). Essa relação entre significante e significado é mítica, pois a ordenação do significado depende, de acordo com as premissas de Lacan, de uma relação diferencial entre os significantes da cadeia simbólica⁴⁸². De acordo com esta concepção, o Nome-do-Pai estabelecerá uma ordem final da cadeia dos significantes, conferindo-lhe uma lei, uma forma de articulação capaz de fechar o deslizamento dos significantes postos sob um significante mestre. Desse modo, assumia-se como outro do Outro, como aquele que, pela substituição significante dos objectos primários (metáfora paterna), institui o significante/traço unário (S1) que servirá de base a toda a referência do sujeito no simbólico (cf. Ibid., 195-6).

Os significantes primeiros, associados ao desejo da mãe, estão próximos do signo pois respeitam a uma marcação de pendor imagético da referência ao corpo e aos diferentes fantasmas do outro, visam a impossível satisfação da demanda que força a uma constante substituição metonímica (cf. Ibid., 253). Com a metáfora paterna estas inscrições presentes no imaginário individual são alvo de uma profunda reorganização, com impacto na estrutura pulsional⁴⁸³. Consequência da repressão dos objectos primários, acompanhando o estabelecimento de uma relação com o significante fálico, forma-se uma nova inscrição desses objectos ao nível da cadeia inconsciente do indivíduo. Já ao nível da temporalidade consciente ocorre, por assim dizer, uma replicação dessa inscrição dos objectos de desejo que está articulada com as condições da auto-referência do sujeito e, em especial, com a sua pressuposição de transparência da própria intenção (cf. Lacan 1966: 637-8). Essa inscrição estará inevitavelmente fundada num significante vazio, o nome, que permitirá suturar as relações objectais

⁴⁸² “L'épinglage dont je parle, le point de capiton, n'est qu'une affaire mythique, car personne n'a jamais pu épingler une signification à un signifiant (...) ce que l'on peut faire, c'est épingler un signifiant à un signifiant et voir ce que cela donne” (Lacan 1998 : 196).

⁴⁸³ “Les objets primordiaux bons et mauvais, les objets primitifs à partir desquels se fait toute la déduction analytique, constituent une batterie dans laquelle se dessinent plusieurs séries de termes substitutifs promis à l'équivalence. Le lait, le sein, deviennent ultérieurement, qui, le sperme, qui, le pénis. D'ores et déjà les objets sont, si je puis m'exprimer ainsi, signifiantisés” (Id. 1998 : 253). É com a metáfora parental que esta “significatização” do signo é concluída, precisamente pelo estabelecimento de um significante mestre que ocupa o lugar de todos os signos e fantasias que unificaram a relação com os objectos e desejo da mãe.

(sobretudo ao nível inconsciente) bem como a profusão de significados -provindos dos significantes secundários (S2)- de que será investido.

Mas se esse significante vazio (o *Phallus*), que funda ambas as cadeias significantes (consciente e inconsciente), está integrado na lei simbólica, a verdade é que ele mantém referência à dimensão “substancial” do sujeito, o mesmo é dizer, à sua existência corpórea e imaginária, ao seu resto.

Como tal, ele nunca é verdadeiramente um significante, mas também um signo, um índice de uma relação mítica ao “real”. Mítica porque é acessível somente pela fantasia fundamental que a operação do Nome-do-pai, a metáfora paternal, institui. Com efeito, é em torno desta operação de substituição metafórica que tem lugar aquilo que no *Seminário I* surgia como *Bejahung*, afirmação primordial do sujeito como participante na ordem simbólica, ponto de uma repressão primária da relação traumática ao real a partir da qual se poderão seguir repressões e substituições adjacentes (secundárias). Segundo Lacan, é este o ponto em que surge, ao nível individual, o inconsciente, pois a partir daqui algo está vedado, dada a natureza da sua inserção linguística, ao pleno conhecimento reflexivo do sujeito.

O significante primeiro é vazio pois é anterior ao aparecimento do sujeito, contendo a relação aos objectos associados ao desejo da mãe que a metáfora organiza, recorrendo à fantasia, em torno de uma falta. A fantasia fornece uma resposta sempre parcial para questões traumáticas. Estas questões concernem à proveniência do sujeito como ser individuado, mas respeitam igualmente ao modo como obter uma inscrição adequada da libido no simbólico, é isso que está em causa na diferença sexual ou género. Mas estas são questões sem resposta terminal na ordem simbólica, envolvendo fixações imaginárias, modos de gozo corporal e modos de auto-referência identitária basilares na existência temporal do sujeito de desejo.

Estamos aqui no ponto que, em *Bodies That Matter*, levou Butler a examinar de que modo Lacan e depois Žižek, recorreram à conceptualização de Kripke, apresentando o nome próprio (atribuído pelo pai) como um “designador rígido” (cf. Butler 1993: 153 e ss). De acordo com aquela conceptualização, o nome subsiste independentemente de qualquer propriedade ou actos do indivíduo. Antecedendo o seu assumir por parte de um sujeito, o nome próprio estabelece o vínculo entre o conjunto de determinações simbólicas e o modo como estas permitem estancar uma indeterminação “real”, a negatividade do sujeito. É a resistência em tomar aquele vínculo ao “real” como algo mais do que um acoplamento mítico, dependente de atribuições arbitrárias decorrentes de uma redutora teoria do parentesco, que

fundamenta toda a crítica de Butler, já anunciada desde o seu estudo sobre a recepção francesa da obra de Hegel (cf. Butler 1999a: 186 e ss).

O problema é que aquela concepção do significante unário como o outro do Outro, aquele que, através de uma referência a um horizonte transcendental, permitiria completar a falta na identificação do sujeito e na ordem simbólica é abandonado por Lacan logo nos Seminários posteriores a “La Signification du Phallus” [1958]. É isso que fará com que o *Phallus*, resultante da intervenção do Nome-do-Pai, e da resolução “normal” de Édipo, não impeça, pela sua sutura dos significantes primeiros, que o sujeito em geral, e não só o histérico ou o obsessivo, encontre sempre o simbólico faltando. Este desenvolvimento terá também a consequência de que o *Phallus* como significante primeiro da cadeia dos significantes individuais, além de inadequado na sua resposta às questões da sexuação e da mortalidade, esteja sustido numa fantasia (frequentemente masoquista) que o põe ao nível de qualquer outro significante mestre, mesmo daquele que, como ocorre no perverso, recusa aquela mesma falta.

Se Butler tivesse aprofundado o estudo da obra de Lacan seria forçada a mencionar que Lacan irá recusar a existência do Nome-do-Pai como transcendental. Daí que, de acordo com Žižek, esta autora tenha ficado pela teoria que Lacan apresentava no “Rapport de Rome”, onde o Nome-do-pai era o garante último da auto-identificação (cf. Žižek 2000b: 220-1). Mas o Lacan do Real que se segue não é aquele do limite ahistórico da simbolização, mas da contingência/fragilidade de toda a formação simbólica. Já em “Subversão do Sujeito”, Lacan refere que é sempre a partir de uma enunciação que se estabelece a lei simbólica, *i.e.*, é requerida uma actualização da autoridade (cf. 1966: 813). É sempre por via do “pai real”, daquele que assume a função parental de modo contingente, que irá ter lugar a castração. O “Nome do Pai” remete agora para o pai morto como inerente à significação, é ele que certifica que há uma falta no Outro e a ela se interpõe como um tampão (cf. Lacan 1991: 56-8). Essa falta é identificada com o *Phallus* (simbólico), que surge somente enquanto negativo, distinto dos significantes posteriores (S2), sendo em seu torno que estes se organizam. Ou seja, como era indicado nos primeiros Seminários, aquela falta é o que permite significar uma ausência sempre de modo retrospectivo e como base numa Lei criada *ex nihilo* (cf. Id. 1975: 262-3). É essa interposição da lei sobre o Real como impossível e indiferente relativamente ao indivíduo que cria o efeito de um objecto perdido aquando da vinda à significação⁴⁸⁴. O Real deixará em Lacan de remeter para uma pura plenitude sem

⁴⁸⁴ O que fica da interposição do significante é somente aquilo que numa conferência de 1960 Lacan apresentava como “peu de réel” (2009: 808). Žižek desenvolveu esta dimensão do objecto *a* como constituinte não do Real enquanto tal mas do “Real do simbólico” (cf. Id. 1993: 178).

falhas, passando a ser o registo “sempre já” inacessível, entrevisto somente nos pontos em que as projecções e introjecções imaginárias bem como a identificação simbólica se revelam na sua contingência. O essencial para Lacan é o facto de que todo o efeito provindo da ordem do real, seja enquanto energia ou libido, está sempre dependente de uma operação simbólica, mas também das fixações imaginárias que a antecedem.

De uma forma mais abrangente que Freud, Lacan reconheceu os encadeamentos contingentes subjacentes à adopção de um estilo de género. No entanto, apesar de recusar uma correspondência entre uma base biológica e anatómica e o assumir de uma identidade sexual, parece inequívoco que é a própria configuração das expectativas sociais que, não só permite aplacar a irresolução do trauma da sexuação, mas também que é essa mesma “solução” cultural que fornece as condições de leitura da identidade sexual.

Centrando-nos no drama primitivo da “história do sujeito”, encontramos uma sucessão de construções fantasmáticas tipificadas ao longo da história da Psicanálise. O facto de que esses fantasmas estão por vezes em pronunciada descontinuidade com as relações objectivas em que *infans* se insere, não deve invalidar o modo como a sua reconfiguração “narrativa” está dependente de formas familiares específicas. O mesmo é dizer, a teoria de Freud, mas também de Lacan, ainda que sustentadas em significações que persistiram na “memória” da cultura para além da família nuclear burguesa em que incidiram, carecem de profunda revisão, ou pelo menos adaptação consoante a cultura em causa. Esta era uma temática que Lacan desenvolvia em 1938 mas que, em virtude do cunho universalista de sistema simbólico que desenvolve, será descurada no seu ensino posterior.

É indubitável a pertinência dos complexos descritos por estes autores mas, mesmo admitindo que a triangulação das relações contém algo de universal, é necessário reconhecer que as diferentes “fases” do percurso de *infans* para a inserção na linguagem, têm em diferentes culturas e formas familiares valorações afectivas e durações também elas distintas. O mesmo ocorre com as significações e interdições na relação com o próprio corpo. Foi nesse sentido que, no seu reexame da concordância das teorias do parentesco presentes de Lévi-Strauss a Lacan, Butler afirmou que as mesmas têm uma “diminished relevance for new family formations throughout the globe” (Id. 2000b: 142).

As significativas alterações no ensino de Lacan são sintomáticas do reconhecimento da quebra da unidade da ordem simbólica baseada nas prescrições fixas dos membros da casa. Reconhecimento que o levará a desenvolver uma teoria sobre

diferentes discursos, que, apesar de alguns ensaios da sua aplicação ao domínio das comunicações em sociedade, vê a sua jurisdição limitada ao restrito âmbito analítico (cf. Chiesa 2007: 105 e ss). A perda da hegemonia da lei do pai, que podemos identificar com o “discurso do mestre”, foi alvo de frutuosas aplicações por parte de autores como Žižek. Mas o modo como o próprio Lacan desdobrou as suas implicações revela-o cativo de uma inventividade conceptual que, contrariamente ao que assistimos em Luhmann, não consegue observar o modo como no seio da sociedade moderna se desenvolveram formas de interacção estáveis dependentes de funcionamentos diferenciados dos sistemas e seus meios respectivos. Ou seja, também neste ponto será desadequado extravasar da observação da relação analítica e dos elementos que nela se revelam concernentes à dinâmica da identificação e significação, para o domínio da descrição dos diferentes sistemas sociais em que o sujeito participa.

Capítulo 6. O amor no discurso literário e como meio de comunicação generalizado do ponto de vista simbólico.

A partir da tradição interpretativa de Lukács é possível sustentar que a primeira observação em segunda ordem da comunicação dos sistemas da sociedade moderna provém de um novo género literário: o romance. O romancista não propõe apenas novas formas de comportamento comunicativo. Ele deve encenar a interacção, *i.e.*, a aplicação pragmática das normas, reflectindo igualmente sobre a semântica, em particular sobre a semântica da individualidade.

Lukács argumentou que a condição do autor do romance é necessariamente irónica, a sua observação não é directa, não pode ser uma descrição, e deve consistir na criação de “formas” extraídas do plano da imanência das práticas sociais que identifica com a “vida”. O mundo exterior perde as formas estritas de representação em que estava baseada a literatura épica que caracteriza as sociedades pré-modernas, estando agora dependente de uma actividade subjectiva que permite a manutenção do ideal da totalidade. Se tradicionalmente o autor se imiscuía nas formas socialmente reconhecidas, doravante serão as formas sociais a parecer requerer as construções e a semântica que se desenvolvem no romance. É a partir dessa construção que se torna possível encenar a constante confrontação dos personagens com a normatividade vigente e as contradições e tensões que nela se descobrem. A semântica está sempre em excesso relativamente às formas sociais estabelecidas e requer actualização no tempo, uma selecção continuada dos seus elementos significativos.

É o desencanto com os heróis míticos apartados das condições da experiência quotidiana que impulsiona o aparecimento de novos personagens que travam “a batalha da interioridade face à vulgaridade da vida exterior” (Lukács 1971: 103). Essa admissão da subjectividade requer uma compreensão dos novos sistemas sociais diferenciados em que o indivíduo se insere (económico, político, científico, familiar) e cujas regras estão ainda em formação. Nesse sentido, o romance não pode ser reduzido ao estrito âmbito literário, ele passa a observador e participante das novas bases comunicativas da sociedade moderna. Assim, estaremos nos grandes romances (que Lukács identifica com o *Bildungsroman*) perante uma apresentação do progresso subjectivo num mundo cuja contingência não dispensa a ideia rectora da totalidade. Daí que na sua obra seminal Lukács possa afirmar que:

a novela é o épico de uma época na qual a totalidade extensiva da vida não é já dada directamente, na qual a imanência do sentido na vida se tornou problemática, mas que ainda assim pensa em termos de totalidade (Id. 1971: 55).

O papel da identificação pelos mecanismos da simpatia com os personagens será potenciado no *Bildungsroman* que marca o século XIX, por vezes centrando-se na progressão moral de personagens que o épico deixaria na sombra. Mas desde o seu início que a novela moderna dá atenção às condicionantes sociais e ao progresso temporal de personagens marginalizados. Esse aspecto está presente por exemplo em *Moll Flanders* de Defoe, cuja vívida apresentação de Londres está sustentada não somente na vivência concreta e relacional dos marginalizados mas na posição social dos indivíduos, e nesse caso, na condição “*disenfranchised*” da mulher. Aquilo que diferencia esta obra em particular é o facto paradoxal de, a fim de que a descrição do meio urbano atinja objectividade, ela requerer os sentimentos e expressões pessoais dos intervenientes. Esses componentes subjectivos não estão apenas associados às condições da progressão diegética, mas revelam o modo como a organização do espaço social obedece a uma normatividade só tornada “visível” nas suas consequências na vivência da acção. Esta centralidade na vivência temporal subjectiva é radicalmente nova e será em seu torno que as exigências morais irão brotar do romance.

Um tópico fundamental da construção novelesca será o amor; por norma é ele o motor que pauta o progresso da acção no drama e na comédia renascentista. A reflexão sobre o amor engloba e entrecruza aspectos da semântica da individualidade e da coordenação da vivência psíquica dos amantes. Deve também sublinhar-se que o tópico do amor não é exclusivo dos círculos literários europeus dos séculos XVII e XVIII sendo privilegiado em toda a literatura universal. Mas é nesse momento de expansão dos seus próprios horizontes culturais, propiciado pelo contacto com novos povos, que surgem na Europa novas formas e repercussões da arte de amar. Acompanhando o surgimento de um novo meio de difusão literária, e, com o mesmo grau de importância, o desenvolvimento de uma forte cultura epistolar, criam-se as condições para que o amor deixe de ser o fruto de representações míticas ou épicas distanciadas da sua relevância quotidiana⁴⁸⁵. O romance moderno está enredado, por vezes de modo obsessivo, com as condições e factos sociais presentes. Já não os assume, como ocorrera

⁴⁸⁵ Luhmann defende que a geração do código e a observação em segunda ordem não é “direktes Produkt der Druckpresse oder der Massenmedien. Aber wenn diese spezifische Form von Beobachtung zweiter Ordnung mit ihren Motivschemata (Liebe, Kriminalität, Aufrichtigkeit/Unaufrichtigkeit etc.) einmal eingeübt ist und als Beobachtungsweise vorausgesetzt werden kann, läßt sie sich auch in anderen Kontexten, etwa im Roman und schließlich sogar in der Philosophie verwenden” (Id. 1996: 201).

no renascimento, como estando em relação a uma ordem ideal, mas precisamente como problema de uma configuração actual que antecede uma determinação futura.

Este núcleo semântico desenvolver-se-á sobretudo na novela, que assumiu implicitamente o papel de descrever as relações sociais, abandonando definitivamente o romance pastoral fundado nos ciclos naturais da vida campestre e na possibilidade de uma saciedade erótica. Lukács foi a este respeito influenciado pela perspectiva de M. Weber que, em *Economia e Sociedade* apresentava o problema.

O desenvolvimento decisivo, do ponto de vista dos problemas que nos concernem [Weber ocupa-se mormente da relação entre a sexualidade e a sua simbolização estética], é a sublimação da expressão sexual num erotismo que se torna a base idiossincrática das sensações gerando desse modo os seus próprios valores e transcendendo a vida quotidiana (Id. 1978: 607).

Na novela se inscreveram as novas condições comunicativas que deveriam presidir às uniões conjugais. Enquanto “conjunto de formas utilizáveis” (semântica) por parte de um agente e/ou sistema, o amor apaixonado irá determinar as selecções de sentido e comportamento plausíveis na relação entre amantes (cf. Pasero 1995: 56).

Apesar da estreita relação que manterá com a autodeterminação e com as exigências de liberdade dos sujeitos, aquilo que está em causa na nova semântica da individualidade e da coordenação das vivências dos amantes, é uma proximidade ao sofrimento físico e psíquico que deixa o sujeito cativo, uma “prisão amada” e injustificável, algo de que não se pode prestar inteiramente contas e que tinge toda a vivência pessoal. Este é um dos paradoxos do amor que, numa época marcada pelo domínio da concepção racionalista e mecanicista do mundo, só alguns intelectuais foram capazes de valorizar, reconhecendo-o como produtivo (cf. Luhmann 1982: 68).

6.1. A inscrição da paixão no meio de comunicação amor.

Do acoplamento que a comunicação estabelece com formas exteriores, e aqui reside uma primeira peculiaridade da proposta luhmanniana (cf. infra cap. 7, sec. 5), é também integrante a relação dos agentes relativamente ao próprio corpo e às afecções. A realidade orgânica é transposta para a comunicação de acordo com a (nova) significação conferida à paixão. É relevante neste âmbito a profunda transformação do modelo da fisiologia antiga das paixões fundada nos humores, que remonta a Hipócrates e que, no início da modernidade, engloba já um enorme conjunto de associações alegóricas que permitem conceber o indivíduo como o centro íntimo de uma configuração cósmica. Esse reflexo da constituição corpórea do indivíduo no seu

carácter foi compulsado na *Iconologia* de Cesare Ripa. Mas, contrariamente ao que ocorria na fisiologia antiga marcada por essa configuração estável da alma, encontramos em Descartes (mas também no materialismo de Hobbes) a concepção da paixão como sendo causada pelos movimentos de objectos externos que atingem os “órgãos dos sentidos” originando moções internas do corpo [*émotions*] que vêm a resultar em distintas afecções da alma (cf. esp. 1649 arts. 12 e 27).

No *Tratado das Paixões da Alma*, Descartes acompanha neste ponto a Psicologia do século XVII descrevendo a diversidade de repercussões desse movimento na formação de representações cognitivas e emocionais e a retroacção dessas mesmas representações no próprio corpo. Em conformidade com a caracterização cartesiana, a paixão amorosa significa uma interrupção da sequência de eventos regulares originada numa sobreexcitação dos sentidos que se repercute em representações mentais que retroagem sobre os espíritos animais.

Um dos aspectos mais importantes que assinala a demarcação do código é essa transformação da paixão, como movimento que conjunta corpo e alma que se unifica na atribuição de significação a uma apercepção de si mesmo. A paixão amorosa deixará progressivamente de ser um aspecto ameaçador do próprio indivíduo, indicando a perda dos seus sinais identitários. A sobreexcitação passa a ter significações sociais cada vez mais profundas sendo conotada com um auto-conhecimento de si pelo corpo e suas afecções. Este constituirá o tópico libertino por excelência: conduzir o sujeito ao conhecimento da sua pulsão independentemente da sua conformidade às incumbências morais.

De acordo com Luhmann, a evolução do amor enquanto meio de comunicação ocorreu em paralelo com a evolução da estrutura social. A semântica que se constitui a partir da segunda metade do século XVII responde a novos desafios, primeiramente decorrentes da decadência de modelos legitimadores das relações. Não só cada momento da diferenciação social tem uma semântica correspondente como é também possível -e a esse respeito é representativa a evolução das observações do amor-, que nela se antecipem soluções ainda não reconhecidas na estrutura e nas práticas sociais.

É inegável, e Luhmann refere-o em diferentes contextos, que nas sociedades de diferenciação funcional subsistirão como critérios para a codificação da formação do espaço de intimidade determinados factores preferenciais característicos da organização familiar estratificada. Esses factores revelam-se na selecção e entrega a um parceiro que, mesmo não sendo impostos, são irredutíveis ao sentimento individual, incluindo também aspectos relativos ao interesse e segurança pessoal projectada nos actuais e

futuros membros da família⁴⁸⁶. Isso será claro ao século XIX com o predomínio de arranjos matrimoniais que condicionam a possibilidade de enlacs entre indivíduos pertencentes a diferentes estratos sociais ou cujos interesses da “família de orientação” são conflituais⁴⁸⁷, já para não mencionar as restrições a uniões inter-raciais.

O facto de que o meio de comunicação simbolicamente generalizado amor não está condicionado pela estrutura e processos concretos de um sistema, tornou possível ao romance, antecipar e formular soluções para problemas com que a sociedade se confrontou⁴⁸⁸. Enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado, o amor não nos põe diante nem de um sentimento nem de uma representação mental, mas informa: “wie man in Fällen, wo dies eher unwahrscheinlich ist, trotzdem erfolgreich kommunizieren kann. Der Code ermutigt, entsprechende Gefühle zu bilden” (Luhmann 1982: 9).

Os meios de comunicação não são estáticos mas alteram as suas possibilidades de selecção à medida que respondem a novas exigências de diferenciação. No caso da comunicação íntima profundamente dependente da semântica do amor, verifica-se ao longo da modernidade uma evolução cujo “sentido” não era à partida antecipável. Aquilo que caracteriza este código não é uma inflexibilidade ou prescrição estrita dos comportamentos, mas uma lógica condicional que permite a sua aplicação em situações de interacção variadas. É precisamente porque está engrenado nas condições da sua reprodutibilidade, na temporalidade dos agentes em interacção, que ele vai gradualmente estabilizar-se a partir de exigências psíquicas relacionadas com a individualidade e com a coordenação das vivências. O código só acede a uma estabilização justamente na possibilidade de oferecer uma comunicação da vivência a

⁴⁸⁶ Assim mantêm-se critérios e influências sociais na escolha do parceiro: “schon ein Blick in die Statistik zeigt, daß schichtenhomogenen Gattenwahl dominiert” (Luhmann 2008: 26; cf. e.g. Luhmann 1997: 612). Podemos encontrar na recente tese de Becker a consideração teórica da influência daquilo que descreve como “homogamia” (designa o grau de afinidade dos parceiros íntimos, *i.e.*, a proximidade da sua posição social sobretudo em termos culturais, profissionais e económicos) na estabilidade, duração e qualidade das relações íntimas, cf. Id. 2008: 63 e ss. Incidindo sobre as consequências da proximidade ou coincidência em termos de idade, confissão religiosa e formação académica dos íntimos, o autor encontra fortes indicadores de uma maior estabilidade nas relações com proximidade dos parceiros, caracterizadas por maior concordância e amplitude comunicativa, cf. Ibid: 217-24.

⁴⁸⁷ Algo espelhado na encenação da oposição entre o casamento por amor e o casamento por interesse, onde por vezes, como ocorre por exemplo em *A Herdeira* de Henry James subsiste sempre a dúvida quanto aos reais motivos do jogo de sedução e entrega.

⁴⁸⁸ “Kommunikationsmedien sind (...) zunächst nur durch Angabe einer Funktion (und noch nicht durch konkrete Strukturen oder Prozesse) definiert” (Luhmann 2008: 13).

outrem, a qual já não se rege por critérios pré-estabelecidos de pertença sócio-demográfica dos amantes (estatuto, idade, geográficas) ou mesmo, na sua associação com o casamento, com a finalidade reprodutiva.

O facto de que a semântica do amor não resulta de prescrições morais prévias mas se reforça em modelos de interacção abertos à temporalidade foi repetidamente acentuado por Luhmann.

Die Gesamtstruktur der Liebessemantik entfaltet sich in der Zeit, und es gibt daher keine Inanspruchnahme des Code, die nicht selbst einen Zeitstellenwert hätte. Der Prozeß ist souverän und entscheidet über die Differenz, die er zur Informationsgewinnung benutzt (Id. 1982: 117).

Além daquilo que na estrutura da sociedade já estava seleccionado como pertinente para a sua reprodução, encontramos na semântica amorosa formas pré-adaptativas que por vezes antecipam problemas que a sociedade ainda não destacou⁴⁸⁹. Isso é evidente nos casos em que a oposição entre a paixão autêntica e inautêntica rompe com as obrigações contraídas ou impostas aos cônjuges.

O ideal da personagem feminina deixa de ser localizável em qualquer das alternativas entrecruzadas no mundo medieval, as quais radicavam na sua redução à condição de objecto passivo. Tanto a sua sublimação como inacessível (que alguns leram como rejeição da sua real existência carnal), sob os traços da beleza supra-terrena, como a sua observância das normas de castidade, tranquilizadora do conjugue, tornam-se insuficientes para caracterizar adequadamente a nova posição subjectiva da mulher. A integração da paixão na *semiosis* narrativa não parte de uma estabilidade de processos comunicativos assegurados à partida, ela baseia-se no envolvimento intencional dos amantes que carece de co-observação na construção de sentido. A autonomia da mulher no movimento passional, será requisito essencial da nova semântica da intimidade, ela passa a ter um papel na encenação do sentimento amoroso. Isso é notório, pois mesmo nas situações em que ela permanece passiva ou reactiva, qualquer ténue sinal é fonte de problematização para o amante e capaz de retroalimentar a comunicação. Luhmann afirma: “a inacessibilidade da mulher adorada”, garantida anteriormente pela diferença de estratos sociais que caracterizava o *amour-loitain*, passa a residir “na decisão da própria mulher” (Id. 1982: 34).

⁴⁸⁹ A razão pela qual Luhmann empreendeu a sua investigação literária centrando-se propositadamente em obras menores ou desconhecidas assenta precisamente no facto de que a grande literatura contém já condensadas e limadas as possibilidades e tendências, consideradas na “literatura regular”, sendo que esta contribuiu com maior constância para a formação de um público que segue as suas convenções.

Desde tempos imemoriais que a mulher terá aspirado a mais do que a passagem da subordinação ao pai para a subordinação ao marido. Contudo, a novela irá fornecer novas condições de realização dessas pretensões. Essa transferência entre homens, que de acordo com Lévi-Strauss, constituiria a base do sistema simbólico de trocas e que “só” falhava no caso de aquele não ser o homem certo, passa a contar com a participação activa da mulher. Essa inserção pragmática da mulher é legível no meio aristocrático e em especial nas trocas epistolares, as quais se regem por um código que se difunde primeiramente associado a uma rede de partilha sentimental feminina (resultado da instrução crescente do “belo sexo”). É certo que o homem mantém como preferencial para a sua realização a esfera pública. Mas para ele a família deixa de ser algo previamente garantido, não podendo ser abandonado ao cuidado de terceiros ou à mera sorte. O indivíduo masculino compreende como este âmbito de realização pessoal requer o seu comprometimento emocional efectivo. O homem passa a cuidar de conhecer os pressupostos da construção comunicativa da paixão. Essa formação da sua sensibilidade estética é o requisito para participar no jogo romântico, já que só neste poderá assegurar o sucesso do projecto familiar.

Podemos assistir às repercussões da crise do ideal familiar da “casa senhorial” e posteriormente da casa aristocrática em diversas autobiografias do período moderno. Aí está indicada uma consideração reflexiva dos princípios estamentais do feudalismo que se inicia na própria aristocracia. Deve desse modo ter-se em consideração os eventuais abusos na identificação estrita entre a novela e os valores burgueses. É no centro de uma aristocracia decadente que se iniciam os primeiros exercícios de auto-compreensão da inscrição do indivíduo na ordem social, destacando-se aí o papel das paixões⁴⁹⁰. O desfazimento entre a abrangência das paixões e a sua restrição às exigências morais será um dos temas privilegiados comuns à autobiografia e à novela. Ele remete para uma oposição doravante inconciliável entre o desejo individual e a sua expressão adequada nos diferentes sistemas sociais.

⁴⁹⁰ A este respeito ver a obra de J. Dewald (1993), em especial o terceiro capítulo (“Family, Education, and Selfhood”), onde o autor sustenta que os conceitos anteriores de identidade baseada no sangue e na proveniência social são substituídos por novas preocupações de formação pessoal e pela ânsia do *honnête homme* (e *honnête femme*) manifestar a sua autodeterminação. Ainda de acordo com Dewald, esta compulsão à individualidade tem origem não no abalar dos princípios que regiam as classes superiores, consequência da centralização do poder do Estado, mas no carácter opressivo dessa ordem social. “Nobles explored alternatives to patriarchal ideology not because it was weakening in the seventeenth century but because its hold over them was so very strong” (Ibid., 10).

Apesar da sua incompatibilidade com a intimidade, o código inicial do amor da época moderna, o amor galante inserido na corte, estava já fortemente sustentado na representação de um referente emocional dos amantes, em particular pela exigência da certificação sensível do sentimento, articulando-se na valorização do prazer. Enquanto a estrutura social está dependente de uma noção de matrimónio, ainda como instituição pela qual a função de produção e manutenção da riqueza é assegurada, aquilo que se encena no amor é algo profundamente contrastante com as condições de acesso ao casamento. Daí que na sua fase inicial o código da paixão seja ordenado no ideal, na designação de critérios objectivos quanto à equivalência dos amantes. No entanto, e também porque a corte passa a ver reduzido o seu real poder económico, já não sendo detentora de propriedade mas de títulos nobiliárquicos, o amor é admitido pelo menos como condição de aproximação dos amantes de estratos sociais distintos, sendo que, além dos sucedâneos de Don Juan apostados na conquista pelo arrebatamento erótico da dama, surge a figura do arrivista burguês. Em ambos os casos a relação entre o jogo da sedução e o enlace dos íntimos antecipa o critério emocional de constituição da esfera íntima.

Sendo possível esquematizar alguns períodos onde prevaleceram determinados princípios de acção, mesmo quando o código da paixão depende da certeza conferida pelo prazer, verifica-se sempre uma mediação na auto-referencialidade do sistema psíquico. Mas, devido à instabilidade do processamento individual da informação, a interacção requer, para conter a contingência envolvida, a adesão a uma ordem reflexiva distinta. Esse nível é conferido justamente pela comunicação que torna possível que, aquilo que até então fora efémero, adquira uma causalidade sistémica. É desse modo que sob os temas da ilusão dos amantes, *i.e.*, da sua construção imaginativa das qualidades do outro, a semântica venha a nortear o encontro dos amantes.

Com o desenvolvimento da sociedade civil como esfera de mediação do interesse privado, e com a crescente diferenciação e autonomização de sistemas sociais, o casamento tende a perder o seu papel de reprodução e manutenção da ordem social (cf. Luhmann 2008: 32-6). As organizações políticas, Economia e Religião obedecem aos seus próprios princípios funcionais a partir de códigos distintos tornando-se desnecessária a sua regulação do casamento (cf. Luhmann 1982: 183 e ss)⁴⁹¹. A obra de Hegel reflectia já esta alteração da posição da família na sociedade:

⁴⁹¹ “Die politische Ordnung kann sich nicht länger nur auf familiale Verhaltensgrundlagen wie Reziprozität, Vertrautheit, Zusammengehörigkeit stützen, sondern muß, von ihrer Basis her, eigene

[d]as Abhängen dieses Verbindungs- und Distanzierungsprozesses von anderen Makrofunktionen des Gesellschaftssystems ermöglicht, ja erzwingt die Vorstellung, daß Familien in jeder Generation neu gegründet werden (Ibid: 184).

Ao mesmo tempo, essa coincidência do enlace com o início da nova família, tomando como critério de constituição o sentimento amoroso, passa a associar todos aqueles que ficam fora da eleição como potenciais perturbadores da realização do par amoroso. Este aspecto é repetidamente encenado no romance (sendo possível sustentar que inicialmente é tão importante como a “triangulação” das relações amorosas), em especial destacando os obstáculos resultantes da resistência dos íntimos à fundação de uma nova família: “[d]as, was jetzt in einem blasserem Sinne »Verwandtschaft« heißt, wird eher als potentielle Störung, jedenfalls nicht als Hilfe für Eheschließung und Eheführung gesehen” (Luhmann 1982: 186).

O predomínio do ideal na forma inicial do código fazia depender da acção individual a adesão a princípios racionais de selecção, já não da equivalência socioeconómica, mas da beleza e entrega manifestadas: “der Moderne wird also nicht mehr aus rationaler Gründe geheiratet, sondern auf Grund starker emotionaler und sexueller Zuneigung, also auf Grund von Liebe” (Ruiner 2010: 244). Contudo, esse ideal de racionalidade permanecerá associado à eleição conforme aos interesses de compatibilidade interfamiliar promovidos pelos pais.

O amor como paixão depende de uma referência ao sentimento que não abandona um padrão reflexivo vigente na aplicação por parte do amante dos sinais disponíveis no código (bem como o seu reconhecimento por parte de *alter*). A reflexividade em que o código se baseia não assegura nem determina o ritmo da temporalidade íntima, estabelece simplesmente princípios de selectividade onde se torna possível estabilizar expectativas⁴⁹². Mas as “razões” para a selecção do amado serão futuramente reduzidas ao mínimo: “nicht mehr das Denken des Fühlens, sondern das Fühlen des Fühlens proklamiert und zu genießen beginnt” (Luhmann 2008: 40). O amor romântico passa assim por uma idealização que mesmo tendo o seu referente no indivíduo amado, na sua

Machtgrundlagen entwickeln, die sie in der Form von Drohung mit negativen Sanktionen (oder auch nur der Vermutung, daß dies geschehen könnte) einsetzen kann” (Luhmann 2000b: 72).

⁴⁹² “Die Funktion der Reflexivität des Liebens kann nach all dem nicht in der Intensivierung oder Stabilisierung des Gefühls der Liebe liegen. Sie bezieht sich auf die Steuerung der Selektivität des Liebens” (Luhmann 2008: 38).

beleza, compatibilidade e qualidades morais⁴⁹³, parece a todo o instante negar essas características.

Mas o código da paixão na sua vertente romântica é ultrapassado pela semântica “companheirista” e a sua referência à vivência emocional de outrem, indo além do instante da unidade bem como da completude fora do tempo e das condições da reflexibilidade social. É essa nova semântica que se mostrará resistente à habituação (limitação da fonte de novidade) e conforme aos novos requisitos de individualização. Ela autonomiza-se enquanto prática social, prescindindo de uma certificação prévia quanto à verdade ou falsidade do amor (inicialmente os amantes participavam num jogo com fórmulas pré-estabelecidas), bem como da própria obsessão pela autenticidade. É na medida em que o código passa a incluir a auto-reflexividade que essa questão se dilui na recursividade da co-referência dos amantes: “all dies doch, um schließlich eigenes Leben zu ermöglichen, um die Eigenschaften zu finden, die das eigene Leben liebenswert machen” (Luhmann 1982: 179). O desafio de depositar noutro as razões, a motivação do viver mas também da própria liberdade consiste numa concepção radicalmente nova de amor.

Essa transformação ocorre primeiramente em Inglaterra no período pós-restauração e terá nos romances familiares de Lessing o máximo exemplar. Aí o dramatismo é apaziguado sendo privilegiada a avaliação mútua das afinidades e complementaridade dos amantes, que conta com as figuras paternas como guias nas incursões sentimentais.

Die Basis dafür ist wechselseitiges Verständnis, Achtung, Förderung der Interessen des anderen, Freundschaft. Der Ausdruck love wird nur zögernd weitergeführt; nicht die dramatischen Gesten zählen, sondern die Details: insgesamt also in der alten Konkurrenz von Liebe und Freundschaft eine deutliche Option für Freundschaft als Basis von Intimität und als Basis für die Sonderaufgaben der Familie in der Gesellschaft (Luhmann 1982: 127).

Mas, ainda que se outorgue esta função, a representação do amor no “romance burguês” nunca abdica da referência, mesmo que velada, ao disruptivo do desejo sexual latente ou do carácter ameaçador do sentimento obsessivo que tecem o seu avesso na literatura libertina.

Mas a semântica do romance companheirista não só se opõe à antiga ordem justificativa do amor, como o faz frequentemente denegrindo a aristocracia moralmente decaída. A sexualidade passa de elemento associal que se mantinha associado à ideia de

⁴⁹³ Além das características dependentes da categorização social: sexo, idade, confissão religiosa e posição social.

domínio sobre um subordinado (cf. Gil 2006)⁴⁹⁴, sendo integrada, somente com o amor romântico, como forma de co-identificação dos amantes que terá na constituição de um espaço íntimo a sua integração adequada. Essa integração da sexualidade como elemento essencial da comunicação íntima permite não só a diferenciação desta relativamente ao código da amizade, mas também uma suspensão do problema da incomunicabilidade da autenticidade entre os amantes (cf. *infra* cap. 7 sec. 5.1).

Os novos pressupostos subjacentes ao acesso ao casamento não conduzem a um dismantelar dos diferenciais de género que estão na base da constituição e manutenção da relação íntima, mas sim à sua “refundamentação” tendo em conta as necessidades pessoais dos amantes (cf. Luhmann 1982: 185).

Die Entwicklung der modernen Familie stellt diesen Code nicht in Frage, sie baut nur die zahlreichen multifunktionalen (religiösen, wirtschaftlichen, politischen und schließlich zum Teil sogar erzieherischen) Verwendungen ab, die unter diesem Code institutionalisiert worden waren (Luhmann 1997b: 143).

Significa isso que com o fechamento operativo da família as exigências projectadas sobre o indivíduo, mesmo quando pautadas pelo diferencial sexual cuidado-produção, são capazes de abandonar as assimetrias solicitando comportamentos neutros ou manifestamente opostos ao género socialmente atribuído⁴⁹⁵. Nas sociedades contemporâneas este fenómeno, que Luhmann apresentou como “*crossing*” da diferença sexual entre masculino e feminino⁴⁹⁶, está presente nas ocasiões em que um indivíduo

⁴⁹⁴ De acordo com D. Shlapentokh (2008: 96 e ss) o predomínio da sexualidade na sua forma associal está na origem de três flagelos na transição da sociedade feudal para a Europa moderna: as violações, o infanticídio e a sífilis.

⁴⁹⁵ Assim Luhmann defendia que o amor promove uma reavaliação das atribuições de género: “Man probt Liebe gewissermassen auf dem Terrain von Arbeitsorganisation die scharfe bürgerliche Trennung von Arbeitswelt und Haus wird aufgegeben” (Id. 1997b: 146), cf. tb. Schwarz 2007: 237-51. Como afirma C. Weinbach: “[d]ie Rollenverteilung kann nun auf die Entscheidungen der Partner zurückgeführt werden, die sich im Rahmen einer Emanzipationssemantik als progressive oder konservative Entscheidungen beobachten lassen jeder nach seiner Fassung” (Id. 2004: 125). Mas a sequência da afirmação de Luhmann torna claro que essa evolução é ela mesma o produto de uma dissolução da cisão estruturante das sociedades industriais: Cf. Weinbach 2004: 124 e ss.

⁴⁹⁶ Inicialmente, o “*crossing*” ocorre no estrito âmbito da disputa das significações, em especial recorrendo aos escritos clássicos da Filosofia para contestar a assimetria entre a completude do homem e da subalternidade da mulher. É esse o caso do Tratado que anuncia o século XVII “La nobilita et l’eccellenza delle done, co’diffettie mancamenti de gli huomoni” [1600] da autoria de Lucretia Marinella, cf. Luhmann 1997b: 122.

“performa” uma acção que põe em questão códigos normativos relativos à conformidade de género. Não prescindindo do guião de género, a família transforma a sua assimetria valorativa. De acordo com C. Weinbach isso é em grande medida o resultado retroactivo de uma transformação social anterior, que se repercute na inserção no espaço público e laboral de qualquer indivíduo independentemente da sua identidade de género (cf. Weinbach 2007)⁴⁹⁷.

A esta alteração nas posições de género também não é estranha a necessidade de ajustar os pressupostos do amor romântico -pelos quais se encenou a sedução e a entrega recíproca dos amantes-, a exigências próprias provenientes do sistema da intimidade. Estas não se coadunam com a intensidade e abandono dos afazeres quotidianos que caracterizam aquele código e semântica.

Na *Estética* Hegel observou este cinismo romântico que faz equivaler o casamento ao fim do amor em duplo sentido. É a posição da mulher e o seu elevado grau de dependência relativamente à vida familiar que compele a um duplo movimento de sedutor e seduzida em que a elevação do valor da mulher é apenas requerida no momento inicial.

Por mais que tenha discordado com o mundo ou nele tenha sido pressionado, na maioria dos casos no final ele recebe a sua mulher e um determinado posto, esposa-a e torna-se um bom filistino como outros. A mulher assume o cargo da administração da casa, as crianças surgem, e a adorada esposa, primeiro única, um anjo, comporta-se tal como todas as outras. A profissão do marido providencia trabalho e irritações, o casamento traz aflições – temos portanto aqui todas as dores de cabeça dos restantes casais (Hegel 1975: 593).

Também esta dinâmica da sedução faz equivaler o matrimónio a um contrato sexual que antecede o civil.

Nos fundamentos dos sistemas da intimidade encontramos uma tensão entre “amor” e casamento, que se vem transmutando até à contemporaneidade (cf. *infra* cap. 7 sec. 7)⁴⁹⁸. O casamento (e as formas de conjugalidade equivalente) não suportam

⁴⁹⁷ Luhmann delineou os contornos do problema contemporâneo da assimetria de género: “[d]ie Frage ist dann, ob diese Unterscheidung solchen Anforderungen gewachsen ist. In vielen Hinsichten sind auch hier Entwicklungen zu beobachten, die auf einen Abbau derjenigen Asymmetrien hindeuten, die den Sinn dieser Unterscheidung mit externen Referenzen angereichert hatten” (1997b: 143).

⁴⁹⁸ Luhmann assinalou que “durch Partnerwahl und Verständigung in Liebe eine eigene, konkrete Welt gebaut hat, dann rückläufig durch diese private Welt gehalten wird und der Passion entraten kann” (2008: 58). Teóricos da comunicação familiar observam esta mesma tendência para o decair dos sinais de afecção e vitalidade sexual ao longo da relação conjugal. De acordo com T. Huston e H. Melz esse

“[u]nrealistische angehobene Idealwelt und erst recht nicht eine Dauerbetätigung für leidenschaftliche Gefühle, sondern eine Basis für Verständigung und für gemeinsames Handeln in allem, was einem wichtig ist” (Luhmann 1982: 192). Mas, além do embuste que Hegel denunciava na encenação romântica, em torno do código da paixão vêm a estabilizar-se determinadas formas semânticas cuja exigência não se cinge já ao momento da sedução mas se estende à relação. É tendo em conta o desenvolvimento dos traços da semântica amorosa que no capítulo seguinte procuro dar resposta a uma questão que Luhmann formulou há trinta anos:

[i]st (...) eine Semantik der Passion, des Exzesses, der Extravaganz, der Unverantwortlichkeit fürs eigene Fühlen oder auch nur eine Semantik der Hochstimmung und des unwahrscheinlichen Glücks noch zu brauchen? (Id. 1982: 201).

Por um lado, assistimos a um acréscimo da exuberância nas representações do amor, a uma maior abertura e sensibilidade a novos temas e formas de relação. Esse aprofundamento dos temas repercute-se nas acções e descrições dos indivíduos manifestando uma riqueza infinda da vivência passional dos amantes. Por outro, aquela banalização das representações da vida erótica e da intimidade parece transfigurar o amor em “algo de que todos sabem”, passível de um distanciamento cínico que se reflecte na “tecnicização” de todas as relações íntimas. Fruto destes dois fenómenos dificilmente conciliáveis parece-nos impossível fornecer uma resposta peremptória para aquela interrogação de Luhmann.

6.2. As particularidades das cartas.

Aquilo que Luhmann defenderá no plano histórico é que essa semântica que rege a relação entre os amantes antecipa determinadas formas comunicativas que não estão ainda em condições de ser integradas pela própria estrutura social. É esse o caso das relações extraconjugais de cariz sexual. Primeiramente não há qualquer aspecto que as vincule com o prolongamento na família. A sociedade tolera diversas práticas sexuais conquanto as mesmas se pautem pela observância de diferenças no *status* social e também de género⁴⁹⁹. Nesse sentido:

decrécimo das manifestações de afecção pode por si só, mesmo na ausência de antagonismos, propiciar situações de conflito (cf. Id. 2004: 950-2).

⁴⁹⁹ Nos estratos superiores a reputação da mulher depende grandemente da capacidade de se manter invicta. Nas *Liaisons Dangereuses* retratar-se-á o modo como essa presunção de castidade é possível

[e]ine Semantik der leidenschaftlichen Liebe konnte zunächst nur für außereheliche Beziehungen entwickelt werden, solange die Familienbildung im System der Stratifikation stattzufinden hatte (Luhmann 1997: 512).

O romance não se limita a ensaiar uma reprodução da realidade social com fim ao simples gozo do leitor, mas empreende uma redescrição da estrutura e interações sociais na qual as contradições, conflitos e paradoxos quotidianos são sujeitos a observação.

Os tratados de moral e os abundantes livros de etiqueta e de “auto-ajuda” não conseguiriam firmar a nova semântica subjacente à intimidade, pois o “formulário” que apresentavam estava desconectado de uma sequência narrativa, na qual os amantes se confrontam com a contingência⁵⁰⁰. É assim sintomático que uma das obras com maior preponderância para a sua consolidação, *Pamela, or, Virtue Rewarded* [1740] de Richardson, tenha ganho forma a partir de publicações de folhetins onde os leitores encontravam modelos inspiradores de correspondência epistolar. Os livros de etiqueta têm por contraponto a troca epistolar como meio comunicativo em que o indivíduo reflecte e aplica o código numa situação contingente. A literatura epistolar permite o abandono do romance puramente descritivo, narrado na 3ª pessoa. Nos casos em que mantém a presença de um narrador, este terá por missão pontuar a evolução da consciência, não só tematizando as suas selecções, mas sobretudo manifestando aquilo que lhe escapa, seja ao nível da acção dos outros, seja da misteriosa dinâmica das próprias paixões. A reflexão subjectiva mediada na escrita, permite um esclarecimento dos motivos profundos da acção e uma categorização relativamente precisa das tonalidades emocionais.

Paradoxalmente, os vários códigos de conduta (destinados principalmente ao público feminino) devem o seu sucesso à sua manifesta inadequação enquanto guias para a acção. Rapidamente se apelará à capacidade de cada um dos participantes da comunicação aplicar o código de modo autónomo.

Es fehlt nach alldem ausreichende Vorsorge für die Ausbildung verfeinerter körperlicher und sozialer Sensibilität, für alles, was nicht in der Naturausstattung mitgegeben ist, sondern gelernt werden muß, und damit auch jede Vorsorge dafür, daß der einzelne lernen kann, seine Erfahrungen mit sich und mit Partnern zu individualisieren (Luhmann 2008: 75).

mesmo em mulheres libertinas como Mme de Merteuil a partir da gestão da imagem própria que recorre ao uso inteligente da comunicação escrita.

⁵⁰⁰ “Wesentlich schwieriger sind die Probleme des Lernens der Liebe zu lösen. In den Anfängen der neuzeitlichen Pädagogik wurde darin eine wesentliche Aufgabe gesehen” (Luhmann 2008: 73).

Encontramos na forma epistolar da segunda metade do século XVII uma forte resposta aos requisitos de individualização, a qual é acompanhada de um aprofundamento da ideia de interioridade psíquica e a sua associação à criação de um meio íntimo. Como afirma Pabst:

a leitura compenetrada das cartas permitia um esboço persistente e credível do processo de desenvolvimento das figuras, que captava também os mais ocultos motivos nas suas nuances e mutações (Id. 2007: 95).

As cartas, reais ou ficcionadas, dão a ler uma das características centrais dos acoplamentos que caracterizam o sistema da intimidade, precisamente a sensibilidade a todo o espectro de ocorrências emocionais dos seus membros. Inicialmente aquilo que está em causa é superar a dificuldade em exprimir uma paixão que ainda não tem um guião correspondente.

Enquanto dispositivo simbólico o romance propicia ao leitor a capacidade de se observar a si mesmo numa situação social particular. Essa forma de auto-observação permite um distanciamento e reconsideração da inserção na interacção social. O romance fornece determinados modelos de acção, mas afasta-se gradualmente da determinação precisa de todas as ocasiões. É fundamental para este código o surgimento de espaços de incerteza e indeterminação, remetendo para a opacidade do sentimento do outro e de si próprio, mas também para a dificuldade correlativa de interpretar os sinais e antecipar a sucessão dos eventos.

A novela tende a apresentar um percurso de crises e fracassos impeditivos da união. Mesmo nos casos em que esta não se concretiza, os motivos subjacentes à acção dos intervenientes, ainda que discretamente, são expressos na acção. É esse o caso no modo como numa das cenas mais célebres de *La Princesse de Cleves*⁵⁰¹, mesmo renunciando por princípios de ordem moral e religiosa à união com o sedutor, a personagem principal revela de modo inequívoco que cedeu à paixão.

Ao enaltecerem a “individualidade prática” as novelas conduzem a uma adaptação contingente e por vezes transgressiva dos valores vigentes. Por vezes esta sua tendência não permanece subentendida e é explicitamente declarada. Nas advertências que por norma antecedem os romances do século XVIII é frequente a insistência dos autores ou

⁵⁰¹ Nas “Coimbra Philosophical Lectures” (FLUC 17-06-2011) o Professor Klaus Dammann, biógrafo de Luhmann enalteceu que o teórico alemão tinha uma especial predilecção por essa obra a que regressava com regularidade.

editores de que as mesmas se conformam aos princípios da moral quotidiana⁵⁰². Ao sublinhar a “modéstia e seriedade”, bem como as aplicações de exemplos conformes à religião, autores e editores avançam de antemão uma defesa para as previsíveis críticas de que as suas obras conduzem ao exacerbar da imaginação e das paixões e tendem a corromper os valores morais, por exemplo, lançando sobre a instituição do casamento exigências irrealistas (cf. e.g. Mullan 1997: 124).

Aquilo que ocorrerá na novela do século XVIII é precisamente a constituição de uma cultura da sensibilidade onde os leitores são compelidos a identificar-se com -e a reproduzir juízos sobre- os estados interiores de outrem e de si próprios. Num período inicial são a semântica da simpatia e os seus pressupostos morais que prevalecem sobre a particularidade da paixão de amor e os conflitos com o costume que a mesma encerra (cf. *supra* cap. 3 sec. 3). Será a partir da segunda metade do século XVIII que as convenções literárias começam a ter repercussão abrangente nos modos de comunicação familiar. É a partir desse ponto que a ficção e as suas promessas começam a adquirir relevância normativa no que concerne ao encerramento no espaço íntimo. Como vimos, esta possibilidade está completamente afastada do mundo antigo e pré-moderno, em que o novo espaço íntimo está ainda inserido no entorno comunitário e seus dispositivos morais.

A semântica da paixão, que podemos ler na sua pureza de modo surpreendente nas *Cartas Portuguesas*, ainda que nunca abandone as tensões relativamente aos costumes e à moral, irá demarcar-se gradualmente por meio de uma linguagem própria relativa não só ao processamento e interpretação dos sinais emocionais, mas sobretudo à maior amplitude de expectativas quanto aos desenvolvimentos subsequentes ao encontro dos amantes. Mariana não só descreve os seus movimentos interiores (paixões), como projecta obsessivamente no amado os sentimentos que considera adequados bem como aqueles que poderiam explicar a sua partida sem retorno.

⁵⁰² Veja-se por exemplo o prefácio de *Robinson Crusoe* de Defoe: “[t]he Story is told with Modesty, with Seriousness, and with a religious Application of Events to the Uses to which wise Men always apply them (*viz.*) to the Instruction of others by this Example, and to justify and honour the Wisdom of Providence in all the Variety of our Circumstances, let them happen how they will”. Relativamente a esta componente moralista que o romance se deve dispor a assumir, constituindo-se como exemplar para as diferentes gerações, cf. Keen 2007: 36-40.

6.3. Observações da Paixão.

Como veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte, de acordo com o esquema da paixão exposto por Luhmann, na relação amorosa *ego* e *alter* estão em posições assimétricas, o primeiro do lado da acção o segundo da vivência. Todavia não se trata de posições estáticas, elas dependem já da observação em segundo grau da dinâmica circular envolvida nas sequências da comunicação da paixão, em que o indivíduo transita constantemente entre a acção e a vivência.

Podemos afirmar que a forma mais pura desse esquema está presente nas *Lettres Portugaises*, porquanto nelas podemos observar uma (aparente) fixação de cada uma das posições, a daquele que ateou a “paixão” e a daquele que vivencia quase em clausura psíquica a sucessão dos efeitos dessa mesma paixão. É a partir da projecção de toda a sua razão de viver nesse objecto externo que Mariana manifesta a sucessão de efeitos da sua rememoração imaginativa. Devemos no entanto matizar esta peremptória contraposição entre o sedutor-masculino e o conquistado-feminino, e isto por dois motivos claros. O primeiro é o de que a inquietação de Mariana se traduz numa acção comunicativa não restrita à escrita mas extensível às relações que mantém com os membros do convento. Porém, acompanhando a sucessão das cartas vem a confirmar-se que essa acção pode ser efectivamente identificada com o fluxo da consciência, e com as reentradas imaginárias da relação com o objecto de amor. O segundo e mais importante é o de que o abandono definitivo do investimento amoroso no objecto é similar ao “atravessar a fantasia” e permitirá a Mariana compreender-se a si própria como dona e senhora da paixão (reorientando-a no sentido da *devotio*).

A identificação projectiva (mas também a dinâmica da contra-transferência) como mecanismo parcialmente inconsciente fornece um modelo adequado para compreender a mobilização de paixões e desejos articulados comunicativamente. Nesse tipo peculiar de comunicação, tal como ocorre no meio epistolar, têm lugar acoplamentos -entre os sistema somático, psíquico e social- que permitem a fixação de formas comunicativas estáveis e reproduzíveis. Na escrita de Mariana encontramos a indicação clara de um processo de transferência em que os objectos de investimento primário são alvo de sucessivas reconfigurações e revalorizações emocionais⁵⁰³. O paradoxal é que sem a

⁵⁰³ Contudo, não me ocupo aqui com a tentativa de diagnosticar o desejo de Soror Mariana à luz de conceitos psicanalíticos, tal constituiria um anacronismo histórico, algo ensaiado primeiramente no âmbito da Psiquiatria que a considerou masoquista e narcísica cf. Klobucka 2000: 94-6. Aquilo que está em causa é compreender de que modo a substanciação dos “movimentos” interiores de Mariana é interpretável recorrendo aos mecanismos de projecção que caracterizam a paixão amorosa.

“recepção” silenciosa que propicia a frustração desses investimentos imaginários não seria possível tal revelação ou expropriação do íntimo “precioso” da religiosa portuguesa. O conjunto de exigências que lançadas na ordem comunicativa se tornam inteiramente auto-referenciais.

Tendo subjacentes os pressupostos da identificação projectiva, destaco dois pontos cruciais para compreender a novidade das *Lettres* na constituição da semântica da paixão.

O primeiro desses pontos remete para o “tratamento” auto-referencial da paixão por parte do autor implícito das missivas (Soror Mariana Alcoforado). Aquilo que irá acicatar a sucessão das cartas é precisamente a ausência de uma repercussão ao nível da comunicação. É a partir daí que se assiste a um trabalho de reorganização psíquica dos conteúdos da consciência, no qual se concentra de um modo sintético a transformação valorativa do objecto retido na memória. Na enunciação da corrente da consciência o objecto mau identifica-se com aquele que se manifesta ausente, o bom com aquele que se identificará com o objecto de investimento com que *ego* se confundira inicialmente.

O segundo respeita ao papel desempenhado pelo suposto autor das cartas (Gabriel Guilleragues), não só como aquele que “forja” a autenticidade das mesmas, mas também como observador de segundo grau da paixão e do modo como esta está em estrita dependência do código comunicativo do amor. O apagamento da barreira entre o fáctico e o ficcional permite a criação de um cenário de crise da crescente comunicação epistolar⁵⁰⁴, ao mesmo tempo que mantém a sua linearidade e a intensidade, o que a aproxima da escrita autobiográfica e do seu “presumível” acesso ao fluxo da consciência⁵⁰⁵. A observação de segunda ordem é exclusiva do autor, daquele que apresenta o jogo amoroso mantendo para si a completa configuração da relação, o conjunto de pressupostos de cada um dos participantes nos polos da acção e vivência,

⁵⁰⁴ Em *A Arte da Sociedade* Luhmann tomou esta revisão da relação entre o fáctico e o fictício como essencial às novas formas literárias que devem reposicionar o espectador relativamente ao curso diegético, seja reescrevendo a ficção dentro da ficção (o modelo quixotesco), seja apresentando a indistinção entre o real e o ficcionado (o modelo das “cartas encontradas”), cf. Id.1995: 414.

⁵⁰⁵ A autobiografia e a escrita epistolar partilham “the impossibility of giving a convincing portrait of the hero physically or mentally, without self-consciousness” Mas “[t]he autobiographical narrative, has, moreover, a peculiar disadvantage in that the flow of events in the life of the narrator is arrested while he recounts the past, and the vividness one would expect from a personal relation is often lessened by the deflection of interest from the living narrator to the happenings he describes” (MacCarthy 1994: 242). Nas missivas não há um pacto mas um comprometimento efectivo relativo à relação sempre triangular entre signatário/amante, carta e destinatário/amado.

que serão desvelados na escrita de “Mariane”⁵⁰⁶. O conhecimento integral das expectativas e projecções do outro por parte daqueles que participam no jogo quebraria um dos seus requisitos, justamente aquele que concerne à autonomia recíproca dos participantes. A interacção comunicativa tem subjacente precisamente a inacessibilidade da vivência psíquica de outrem e como tal, um controlo sempre ilusório dos seus temas.

6.3.1. A paixão de Mariana.

No primeiro ponto acompanho o “progresso” da vivência emocional de Mariana, a mobilidade da paixão em face da resposta insuficiente relativamente ao seu investimento, *i.e.*, a impossibilidade de, em virtude da quebra comunicativa, aceder a um “recipiente” adequado para os seus anseios. Neste primeiro eixo está em causa o acesso a uma observação de primeira ordem, que tem por pano de fundo uma significativa crise na concepção antropológica clássica das paixões como previamente estabelecidas, resultantes de uma ordem cósmica. Encontramos na escrita de Mariana indícios de um processo de transferência em que os objectos de investimento primário são alvo de sucessivas reconfigurações e revalorizações emocionais, *i.e.*, uma mobilidade incessante das paixões e correlatos emocionais.

Ainda que nas *Lettres* se indique a ausência de correspondência por parte do amado, que se furta a uma interacção efectiva, tal componente pode ser pressuposto nas informações que Mariana obtém relativamente ao mundo exterior -além das ténues reacções e silêncio do amado, tais mensagens são obtidas em especial por via da relação que mantém com os membros do claustro que lhe veiculam os rumores e conjuntura histórica, costumes de socialidade da corte francesa...- sendo que a sua clausura é apenas parcial, permitindo modos vários de hetero-referência.

Na observação dos seus próprios objectos interiores, pela transposição para a escrita e apropriação reflexiva, revela Mariana uma capacidade para reorientar as causas da paixão e assim alterar as suas elaborações narrativas⁵⁰⁷.

Como mostrou L. Desjardins, em contraposição ao que ocorria na fisiologia antiga, onde a paixão era identificável com uma configuração estável mediando corpo e

⁵⁰⁶ Figura ficcional que distingo da figura histórica de Mariana Alcoforado que, nas palavras de Balsemão Pires, é: “demasiado verosímil para poder ter sido pura ficção de um libertino francês” (Id. 2011).

⁵⁰⁷ Encontramos assim uma série sucessiva de reentradas da observação na observação.

alma, a partir do Renascimento, diversos autores⁵⁰⁸, passam a apresentá-la como disposição que sujeita a alma a um movimento que a perturba. O movimento corpóreo que origina a paixão remete para uma disposição da alma que nas diferentes paixões terá consequências diferenciadas nos correlatos do corpo bem como no comportamento.*

Um dos aspectos que se agudiza nas construções literárias relativas ao enlace amoroso é o tema da incompreensão das volições ou movimentos por parte do sujeito da enunciação⁵⁰⁹. A cultura epistolar responde à necessidade de que a paixão encontre “uma linguagem própria e signos autênticos para revelar um pensamento concebido como indissociável da percepção singular das coisas” (Desjardins 2001: 262).

Este é um tema crucial que marca a progressão nas Cartas da irmã de Beja e que surge primeiramente na sua retrospecção sobre as fontes do prazer físico. Mas o prazer na sua vertente física fica como um dos primeiros ou mais baixos modos de vínculo entre os amantes. Como diz Stendhal, nos seus “transportes” as formas de amor-paixão, de que as *Lettres Portugaises* são o mais puro exemplar, “font presque fait oublier les plaisirs du corps” (Id. 1906: 3). Nas *Lettres* é sugestivo que esse prazer ou conturbação dos corpos seja identificado com o movimento inicial, posteriormente retido enquanto traço mnésico ao qual o sujeito retorna transcendendo, através de sucessivas modelações imaginativas, a circunstância empírica do objecto que o suscitou. Mariana descobre na relação com *alter* o modo como a conturbação dos sentidos pelo movimento da paixão - iniciado no momento em que avista o cavaleiro “janela de Mértola” - se transmuta em tonalidades emocionais mais ricas. As emoções não cessam com a saída de cena do outro, elas retornam desfigurando-o e aproximando-o de um objecto ideal cuja indiferença torna insuportável a vida da religiosa. Foi precisamente esta retroalimentação do amor que, inspirado no fenómeno de metamorfose observado nas minas de Salzburgo, o mesmo romancista denominou de “cristalização”⁵¹⁰ (cf. Stendhal 1906: 324-35), ou seja, uma fixação psíquica do objecto de amor. Essa cristalização

⁵⁰⁸ Como o atesta Furetière no seu *Dictionnaire Universel* de 1690, que antes da acepção religiosa, da fisiologia medieval e do discurso filosófico remete para a concepção mecanicista de movimento (cf. Id. 1972 *sub verbo* “passion”). “On peut dire que toutes les passions par lesquelles l'ame se porte à quelque chose, comme l'amour, ou l'ambition, sont plutôt de veritables actions, que des passions: & qu'au contraire tous ces mouvements par lesquels l'ame se trouve interrompuë dans son actions, sont de veritables pasions; comme la tristesse” (1672: 667).

⁵⁰⁹ “[L]a passion est-elle toujours liée à une âme en mouvement et c'est ce mouvement même qu'il faudra s'employer à lire et à déchiffrer” (Id. 2001: 59-60).

⁵¹⁰ “Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections” (Id. 1906 : 5).

procede do desejo ou impulso inicial transfigurado numa sucessão de camadas resultante de mecanismos de admiração, prazer, esperança e dúvida. O ápice da cristalização da paixão, que eleva o outro a objecto de amor, ocorre quando depois dessa sucessão de camadas o amante está convicto da singularidade absoluta da[o] amada[o] e “des plaisirs qu'elle seule au monde peut me donner” (Ibid., 8). É a partir daí que tem lugar uma errância movida pelo objectivo da prova, da confirmação de que é possível uma reciprocidade do sentimento do outro.

Em *The Psycho-Analytical Process* [1967], valorizando o mecanismo da “identificação projectiva”, D. Meltzer protagonizou um distanciamento relativamente à tradição psicanalítica exclusivamente ocupada das fantasias inconscientes. Na sua obra, tal como fará A. Ferro (2005), prestou atenção sobretudo ao processamento da experiência emocional. Recorreu para tal ao que surgia em W. Bion como “função alfa”, termo que designa a capacidade de simbolização dos elementos proto-comunicativos (resultantes dos mecanismos de memória e construção imaginativa) presentes na tematização emocional da consciência. Estes elementos proto-comunicativos são concebidos como uma transformação dos elementos β , “resquícios” dos investimentos libidinais que unificaram o *ego* arcaico, identificáveis com pulsões violentas cuja irrupção é causadora de angústia. De acordo com a teoria de Klein estas pulsões reemergem sempre que os objectos exteriores para os quais foi transferida a unidade narcísica de *ego*, deixam de fornecer a auto-imagem ou resposta aguardada.

Se em Mariana encontramos essa mediação nos elementos pré-comunicativos é já como metáfora dos “movimentos” interiores da alma submetidos às exigências de inteligibilidade e sintaxe. Um aspecto assinalável é que, conforme ao que ocorre na maioria das crianças, Soror Mariana revela uma considerável dinâmica na organização interna das afecções. A tematização emocional, capaz de processos de interiorização e posterior reconfiguração imaginativa do objecto, decorre de uma superação “metafórica” dos movimentos de que se diz “vítima”. Todavia, sem a referência a um simbolismo, estes elementos proto-comunicativos ficariam cativos de uma inefabilidade, que no endereçamento da religiosa se mantém mas somente enquanto recurso retórico pelo qual apela à comiseração do amado. A adopção da expressão “strike fire” que Meltzer adopta para caracterizar a missão do analista apresenta um paralelismo com esta tematização da relação da irmã de Beja com o silêncio cruel, também aqui não é a mobilidade da paixão que conta como obstáculo, mas o seu repouso, a “fuga do conflito estético” (cf. Id. 1988).

Estes aspectos teóricos (relativos aos “transportes” da paixão) obtêm relevância em vários pontos das *Cartas* devendo ser conceptualizados não primeiramente como

uma sucessão de fases, mas como evolução de um “campo de tensões psíquicas”. Noto de antemão (antecipando o ponto seguinte) que estes aspectos não se reduzem à vivência individual, mas têm como condição de possibilidade a participação de um leitor que mobiliza aspectos da sua vida inconsciente e também as representações sociais relativas sobretudo às posições de género e à manifestação adequada do amor. É na presença destes aspectos solicitadores de empatia e interpretação que reside a riqueza deste texto que, ao mesmo tempo que suscita as reapropriações de que veio sendo objecto até aos nossos dias, a elas se furta constantemente.

Irei de seguida destacar alguns dos momentos desse “progresso” temporal, num excuro que não se pretende totalizante.

No momento inicial das *Cartas* assiste-se a um aprofundar da auto-observação subsequente à identificação projectiva coincidente com a “elevação” do amado a objecto interno do *ego*. Esta projecção corresponde a uma divisão do *ego* decorrente do abandono de uma posição narcísica. Esse primeiro momento envolve uma erotização do objecto por via de retrospectões do envolvimento amoroso. A religiosa expressa não apenas a excepcionalidade do vínculo como vai imputar no outro o sentimento de uma complementaridade e sintonia absolutas: “je vous assure que vous ferez bien aussi de n'aimer personne. Pourriez-vous être content d'une passion moins ardente que la mienne?” (Alcoforado 1669⁵¹¹: 14-5 1ère lettre). Está aqui repercutida a influência da concepção de amor platónico recuperada no Renascimento. A inércia da paixão, a sua tendência conservadora é explicada pela projecção em *alter* de uma singularidade sem qualquer paralelo no mundo.

Esta idealização da relação mútua procedente da projecção envolve já uma primeira e determinante tensão que a ausência de um retorno comunicativo irá acentuar. O objecto perdido começa a ser alvo de reconfigurações que revelam a ânsia de uma manutenção do investimento imaginário⁵¹².

Também na análise, a transferência inicial é apenas um alívio superficial, decorrente da identificação projectiva que logra para o *ego* uma forma de interpretação que aplaca as ansiedades, tomando-as como infundadas. Mas em breve tal projecção manifesta-se insuficiente e inconstante. Na teoria de Meltzer o momento subsequente à fase inicial da identificação projectiva é denominado como “recolher” da transferência [*gathering of the transference*] (cf. Id. 2008). Após experienciar a exaltação do reencontro com o objecto perdido e ser capaz de o reformular imaginativamente, o sujeito julga poder activar por si só as fontes de realização emocional que o mesmo

⁵¹¹ Doravante usarei a sigla SMA.

⁵¹² “[N]e devais-je pas prévoir que mes plaisirs finiraient plus tôt que mon amour?” (SMA 29-30 2ème).

fornecia. Na terceira carta, a irmã de Beja manifesta, ainda de modo parcial (*i.e.* sem prescindir do cavaleiro francês) a secundariedade do objecto amado em face da retribuição do movimento interior da paixão: “vous auriez éprouvé qu'on est beaucoup plus heureux, et qu'on sent quelque chose de bien plus touchant, quand on aime violemment, que lorsqu'on est aimé” (SMA 58-9). Mas tal como sucede no momento subsequente às formas massivas de identificação projectiva, trata-se aqui de um recurso pelo qual se convoca à incondicionalidade da entrega do outro. É o apelo a uma constância capaz de conter a angústia causada pela sua saída de cena, momento em que irrompe a possibilidade da posição depressiva. O desinvestimento do objecto é equivalente a uma perda de valor do próprio *ego*, algo que este tenta desesperadamente prevenir⁵¹³.

Num momento seguinte e em face da não retribuição da imagem expectada de si mesma, começa, de acordo com a teoria de Meltzer, um *acting out*, uma performance pela qual a amante (aqui equivalente ao analisado), recusa a importância do objecto amado seja pela denúncia da sua inaptidão, seja manifestando indiferença relativamente ao mesmo. Na terceira carta as projecções de dúvida e indicações de angústia acompanham o oscilar entre o sacrifício incondicional e a circunstancialização da sua entrega. Mariana contabiliza aquilo que sacrificou em virtude da eleição do amado: “j'ai perdu ma réputation, je me suis exposée à la fureur de mes parents, à la sévérité des lois de ce pays contre les religieuses, et à votre ingratitude, qui me paraît le plus grand de tous les malheurs...” (SMA 63).

Surge também a ideação suicida, ensaio de uma prova de amor inequívoca capaz de lacrar definitivamente o sentido da sua própria existência:

une fin tragique vous obligerait sans doute à penser souvent à moi, ma mémoire vous serait chère, et vous seriez, peut-être, sensiblement touché d'une mort extraordinaire; ne vaut-elle pas mieux que l'état où vous m'avez réduite? (SMA 69-70 3ème).

Além da divisão do *ego*, o surgimento de mecanismos persecutórios que marca também a evolução da relação analítica, em especial no retorno à posição depressiva, estão igualmente presentes. Esses mecanismos são desencadeados não somente pelo amado –“ce procédé est bien plus d'un tyran, attaché à persécuter, que d'un amant, qui ne doit penser qu'à plaire” (SMA 89-90 4ème)-, mas também pela própria família - “Votre famille vous avait écrit, ne savez-vous pas toutes les persécutions que j'ai souffertes de la mienne?” (SMA 92-3 ème).

⁵¹³ “N'ayant enfin à combattre que contre moi-même, je ne pouvais jamais me défier de toutes mes faiblesses, ni appréhender tout ce que je souffre aujourd'hui” (SMA 53-4 3ème).

Mas, mesmo nos momentos em que considera o arrependimento, nunca admite Mariana a hipótese de o vir a sentir. Em conformidade com a fisiologia cartesiana a sua linguagem remete para o coração como órgão central das manifestações e persistência do amor: “je vous remercie dans le fond de mon coeur du désespoir que vous me causez, et je déteste la tranquillité où j'ai vécu avant que je vous connusse” (SMA 74-5 3ème). Os movimentos do corpo e da alma que acompanham o amor assinalam um passo irreversível, instauram um jubiloso conhecimento de si próprio que mesmo que mitigado deixa uma marca indelével: “[n]’éprouvé-je pas qu’un cœur attendri n’oublie jamais ce qui l’a fait apercevoir des transports qu’il ne connaissait pas” (SMA 147-8 5ème).

A ideia de um sofrimento que tolda todas as observações do mundo e põe o indivíduo em contacto com a causa e sentido da sua própria existência é o elemento fulcral da nova concepção de intimidade, espaço comunicativo gerado na eleição amorosa. Esta inovação na semântica do amor tende, em condições normais, a inserir-se numa dialéctica -aqui interrompida- entre a consumação intensa dos amantes e a realização de um projecto partilhado, a reprodução da paixão no tempo. Por outro lado, e de acordo com a tese de A. Hirschman (1997), as novas condições de diferenciação social exigem que as paixões violentas sejam contidas na relação dual, pois nesta os vínculos sociais da simpatia como cimento das relações morais absorvem elementos pulsionais sem mediação adequada. O vício passa a estar cingido ao domínio privado, e certas paixões que a moral tradicional sancionava, como é caso da inveja (na forma de ciúme), passam a ser valorizadas como parte do código do amor-paixão.

A cessação das cartas pode indicar a saída do conflito cognitivo, a resolução de um paradoxo. Este culminar apresenta um aspecto frequentemente descrito na literatura analítica. Na sua observação retrospectiva das sequências passadas o paciente parece incapaz de compreender o motivo pelo qual recorreu ao “endereçamento” comunicativo compulsivo uma vez que este objecto lhe parece agora odioso ou simplesmente prescindível (a escrita das cartas ou a entrada na terapia a dois). A revelação da verdade da fantasia, o seu atravessamento, aqui significando o recolhimento e libertação da fixação passional, é assim equivalente a uma nova capacidade de observação que age retrospectivamente sobre os eventos passados, na significação dos mesmos e na sua vivência interior.

Numa vertente interpretativa que enaltece os paralelismos entre a linguagem presente nas *Cartas* e a autobiografia dos místicos em voga desde o século XVI, esse acto de compreensão da fantasia fundamental descrito pela Psicanálise poderia estar presente já na invocação inicial das *Lettres*. Wolfgang Leiner propôs que na primeira

frase das *Cartas* –“Considère mon amour, jusqu'à quel excès tu as manqué de prévoyance”- Mariana se endereça à sua própria paixão (cf. Schröder 2002: 284). Essa interpretação da frase inicial das *Cartas* tornaria possível o seu enquadramento na tese de Rougemont, que o próprio Lacan subscreveu no *Seminário VI* (cf. Id. 1959: 148), de acordo com a qual o amante ama primeiramente a própria paixão. No entanto, esse tópico do amor cortês como *lointain* é aqui recuperado mas já tendo por fito da paixão um determinado projecto. Aquilo que parece invalidar essa equivalência entre o “mon amour” e o autoencerramento das projecções de *ego* é precisamente a comunicação interrompida, a recusa por parte de *alter* em confirmar as expectativas de *ego*, confirmo (a *alter*) como exterior⁵¹⁴.

6.3.2. A paixão por “Mariane”.

Estes tipos particulares de relação dual -epistolar e psicanalítica- possibilitam conceber a intencionalidade além do seu fechamento numa teoria da representação. Neles surge uma constante re-selecção daquilo que obtém relevância psíquica e comunicativa, em especial na exploração da dimensão “inconsciente”. As *Lettres* apresentam um processo de descoberta mútua presente num vínculo peculiar entre remetente e destinatário -neste caso o leitor- que reproduz ele mesmo a relação entre amante e amado. Dois acoplamentos do sistema psíquico são aqui cruciais: aquele com os conteúdos interiores que se revelam na modalidade emocional e um outro com a posição simbólica e fixação comunicativa de expectativas relativas à paixão. Este segundo aspecto confere às *Lettres* um lugar de destaque em virtude de nelas se cumprir um desígnio que a sociedade vai impor à ficção literária e que entronca na comunicação epistolar como génese mesma do romance. Esse desígnio consiste na criação de formas simbólicas estáveis e reprodutíveis, que não só orientam o sistema psíquico na interpretação dos movimentos emocionais, como lhe fornecem uma instância de observação valorativa.

Die Beobachtungsinstanzen bieten sich den Lesenden als Hilfe an, damit sie sich an ihnen die normativen Erwartungen ihrer Umgebung vorstellen und ihre Handlungen nach ihnen ausrichten, also normenkonform handeln können (Kundert 2004: 242).

⁵¹⁴ Nos *Fragments de um Discurso Amoroso*, R. Barthes defende que é desde logo o leitor do romance que está cativado nesta ausência de resposta, pois debate-se com um personagem que fala consigo mesmo “enamoradamente”, que lhe fornece os guias do sentimento e do comportamento apaixonado, mas por fim o abandona à sua sorte, cf. Id. 1977: 6-10.

Nas *Lettres*, além de se promover a exploração e narração conjunta dos objectos interiores, sobressai a imposição de expectativas normativas, indicativa de uma apropriação e transformação de aspectos conflituais presentes na semântica da paixão. Neste eixo indaga-se o modo como a espontaneidade verosímil da narração, interpretação e empatia com os estados interiores do outro é ela mesma o resultado de uma transposição de expectativas de género, mas sobretudo da adopção selectiva do código amoroso, onde a ideia de “regularidade moral” é, por assim dizer, suspensa⁵¹⁵.

A comunicação epistolar constitui-se como meio de afirmação pragmática do si mesmo, mas consegue-o apresentando a articulação subjectiva dos fragmentos de amor presentes no código da galanteria e da sedução, os quais eram veiculados na “literatura de máximas” e nos códigos de conduta dedicados à temática do comportamento amoroso, fornecendo instruções e exemplos (cf. Landgraf 2004)⁵¹⁶. Não é casual que Mariane se enderece ao seu amante não apenas provida de recursos retóricos próprios daquela semântica cortês, mas também rejeitando-a. Uma das ocasiões que testemunha a subscrição de parte substancial da axiomática amorosa de La Rochefoucauld, é aquela onde Mariane racionaliza acerca do sacrifício de amor, enumerando as suas perdas, lastimando o abandono da sua inscrição social (enquanto filha, irmã de sangue e soror da comunidade de devotas). Ao mesmo tempo, a retórica da clausura que se metaforiza na catividade de amor, não se afigura senão um artifício da impossibilidade⁵¹⁷. É a partir desta duvidosa circunscrição da freira que se articula a posição discursiva da signatária implícita das cartas.

⁵¹⁵ De acordo com U. Kundert (2004) as normas de género que estão presentes na variedade de textos produzidos no século XVII são categorizáveis pela sua relação com o sexto mandamento bíblico -Guardar castidade nas palavras e nas obras- (cf. *Ibid.*, 51-77). É no seu eixo que oscilam as posições sobretudo referentes à mulher, entre saber-inocência e a modéstia-licenciosidade. É destas oposições e pontos de tensão que surgem as exigências normativas que servem de *Beobachtungsinstanzen*.

⁵¹⁶ “Personal letters and literature become the primary discursive fields where the eccentric subject can search for and find self-identification and self-validation” (Landgraf 2004: 37).

⁵¹⁷ Nas cartas está descrita uma intensa osmose com o exterior, ao mesmo tempo que nada senão a conformidade de Mariana a uma posição passiva, explica que não se evada do convento. B. R. Woshinsky (2010) defendeu recentemente que a efabulação do interior do convento também em Guilleragues pressupõe a sua abertura ao exterior (cf. *Ibid.*, 251). Contudo, o Concílio de Trento impusera regras estritas relativas ao fechamento das congregações religiosas. De acordo com a autora este espaço continua permeável a elementos exteriores, mas esse acesso torna-se mais restritivo, sendo justamente a segregação e inacessibilidade das mulheres puras que motiva a eleição da vida conventual como tema. É enquanto esposas de Cristo que as freiras são alvo de uma sobrecarga erótica (cf. cap 6 da obra de Woshinsky: “Male Appropriations of the Nun's Persona”).

A ser verdade que Guilleragues, o suposto autor das cartas, está imbuído da associação frequente à época entre a escrita feminina e a sentimentalidade desordenada, este aspecto temático parece surgir apenas no *topos* de uma passividade inicial, uma cativeira à sedução amorosa, tornada reclusão a partir do momento da partida do oficial francês. Essa dimensão da passividade tem no texto relevância por remeter para um passado em que a mulher foi sujeita a um cerco amoroso, cerco que neste caso parece incendiar o claustro com a amada ainda dentro (a complacência e servidão das irmãs é a este respeito indicativa de uma turbulência generalizada). Os traços típicos de género (começado com o tema da prudência e seu equivalente feminino, o pudor) são suspensos, em face da auto-observação honesta da paixão como movimento onde está em causa a individualidade do desejo independentemente das condicionantes morais.

Também neste ponto é evidente a apresentação relativamente nova de um tema de eleição na literatura libertina que mais tarde surge exposto na teoria de B. de Mandeville acerca da relação entre os sexos e que figura nas obras de B. D'Argens (sobretudo em *Thérèse philosophe*), *viz.*, a expressão da pulsão feminina livre de constrangimentos moralistas, na qual se reclama um conhecimento de si mesmo como sede de paixões e emoções (cf. Israel 2006: 602-4)⁵¹⁸. Nos seus princípios esse tema está presente no teatro cómico de Molière, em particular em *École des Femmes* (1662) que pode ser lido como versão sublimada dos princípios presentes em obras libertinas da época⁵¹⁹. Nessa obra os princípios da pedagogia “embecilizante” do “belo sexo” são subvertidos a partir das consequências da própria inocência que lhe foi inculcada⁵²⁰.

O cerne da teoria de Lukács sobre o romance fora já enunciado século e meio antes por D. A. F. de Sade. De acordo com este, caberá ao romancista a tarefa hercúlea de, na ausência de modelos últimos capazes de sustentar a contingência da nova diferenciação social, propor novos guias e regras que ordenem as instituições e as relações sociais, ao mesmo tempo que é capaz de reconhecer o carácter construído e a

⁵¹⁸ Recentemente N. Meeker (2006) propôs que a génese materialista das teorias libertinas está profundamente inspirada pelo *De Rerum Natura*. De acordo com a autora, a partir do final do século XVII assiste-se ao “materialismo literário” que conjuga a somatização do homem (por via das doutrinas mecanicistas) e a exploração imaginativa das fontes de prazer livres de qualquer constrangimento moral. É aí que se insere o projecto de Sade e a sua recusa do sentimentalismo romântico-burguês como desvio relativamente à busca autêntica da realização corpórea, cf. *Ibid.*, 189-205.

⁵¹⁹ Deve ser mencionado o *L'École des filles* atribuído a Jean L'Ange e publicado em 1655 pois constitui um marco na história da instrução sexual e apela ao conhecimento dos mecanismos de obtenção do prazer como parte da boa educação da juventude.

⁵²⁰ Para uma breve leitura da profunda significação desta peça cf. *e.g.* Lacan: 1998: 136-40.

variabilidade dos costumes. No seu ensaio “Une Idée sur les Romans”, Sade delineava estas como sendo as tarefas que recaem sobre o romancista (cf. Id. 1881: 121-30). Entre os princípios que o “filósofo celerado” designou está o olhar distanciado perante as actividades e costumes a par com a capacidade de recolhimento e labor imaginativo. É certo que “le tableau des mœurs séculaires, est aussi essentiel que l’histoire, au philosophe qui veut connaître l’homme” (Ibid.: 122). Mas o buril do romancista é interior:

s’il veut connaître les hommes, qu’il parle peu quand il est avec eux ; on n’apprend rien quand on parle, on ne s’instruit qu’en écoutant ; et voilà pourquoi les bavards ne sont communément que des sots (Ibid.: 123).

Sade sublinhava ainda que o facto de o romance requerer uma atenta observação dos mecanismos da paixão e da moral não significa que o romancista tenha de se envolver emocionalmente ou moralizar a sequência de eventos que apresenta. Somente o personagem deve moralizar, não o autor. Daí a sua exortação: “[e]vite l’afféterie de la morale; ce n’est pas dans un roman qu’on la cherche” (Ibid.: 127). Estes princípios a que Sade terá sido fiel ao longo da sua obra, parecem conformar-se com o modo de observação em segundo grau da contingência envolvida na interacção, em particular na interacção amorosa.

Se frequentemente a exposição da voz das *femmes savantes*, que no século XVII já se havia fixado como item colecionável, sendo tida por equivalente a uma escrita onde o domínio do sensorio sobre o intelecto origina a manifestação descoordenada das paixões, o que surpreende nas *Lettres* é que, pese embora a transição frenética de disposições relativamente ao amado, os movimentos emocionais são expressos com recurso a uma linguagem claramente ordenada pelos novos princípios da fisiologia das paixões e pela tematização do amor da segunda metade do *Grand Siècle*. Essa verbalização profusa parece destoar tanto de uma conturbação emocional como de uma posição depressiva, na qual se pode sustentar Mariane irá decair gradualmente. De acordo com as teorias analíticas na sequência de Bion, este tipo de desenvoltura expressiva das emoções subsequentes a um fenómeno tão recente e traumático como a suspensão da retribuição da própria imagem pelo outro, só é conseguido depois de superados os modos ilusórios de transferência (que tentei descrever anteriormente) e promovido um aturado trabalho de acesso aos objectos interiores. Nesse sentido, afigura-se mais frutuoso investigar o modo como Mariane parece transpor para o seu acto performativo as densas observações presentes no *Discours sur les passions de l’amour* [1652], em particular as que respeitam ao luto do objecto amoroso:

[a]près avoir fait ce chemin, cette plénitude quelquefois diminue, et ne recevant point de secours du côté de la source, l'on décline misérablement, et les passions ennemies se saisissent d'un cœur qu'elles déchirent en mille morceaux (Pascal 1913 : 54).

Um outro tópico, igualmente presente nesse ensaio atribuído a Pascal, é da máxima relevância nas *Lettres* e diz respeito ao declive entre o preenchimento imaginativo do amado e o aparente vazio do face a face⁵²¹. Como afirma E. Pabst (2007: 282): “[d]er Übergang zum Briefeschreiben ist oft die Überschreitung einer Schwelle, hinter der “schreibbar” ist, was nicht ‘sagbar’ wäre”. A co-presença passa a estar dependente de uma selecção comunicativa do conjunto de sinais e comportamentos adequados, dessa “inscrição” que tem lugar nos textos contribuintes para a sensibilidade amorosa, passa a depender da motivação dos amantes. Mais uma vez salienta-se a importância da mediação na escrita. A difusão do romance leva à estabilização das selecções de temas e significações com que se ocupam os correspondentes epistolares.

A tensão que Mariane encarna, entre as exigências de acomodação (fechamento) e a insuficiência dos reconfortos (que a levariam a manter-se na posição de “fiel” viúva) obtém uma tradução mais significativa e abrangente no plano da evolução da semântica. Ao situar os acontecimentos num país distante está em questão uma estratégia de deslocamento (à qual recorrerá também Mme. LaFayette mas na modalidade da “metástase” histórica) relativamente à claustrofobia da vida cortês, em especial relativamente ao amor que nesta se celebrava. O amor galante tem como pressuposto uma elevação sem precedentes da condição da mulher, capaz de administrar a sua própria conduta (não sendo simplesmente silenciada, nem o boneco de um ventríloquo), ainda que continue sujeita a um rígido código do decoro, critério da sua inclusão.

Face aos ataques dos moralistas em *Traité de l'origine des romans* [1670], P.-D. Huet, possivelmente atento à lição de Molière, salientou o papel do romance na formação da consciência moral das jovens. Só o conhecimento dos motivos do amor, e do modo como ele atea as paixões pode prevenir a cedência completa ao desencadear autónomo do seu jogo. É a partir desse conhecimento e não de uma castidade inscrita na natureza que a mulher resiste ao cerco do amor.

Les hommes ont (...) été obligés d'assiéger ce rempart par les formes, et ont employé tant de soin et d'adresses pour le réduire, qu'ils s'en sont fait un art presque inconnu aux autres peuples (Id. 1799 : 122).

⁵²¹ “Quand on est loin de ce que l'on aime, l'on prend la résolution de faire ou de dire beaucoup de choses; mais quand on est près, on est irrésolu. D'où vient cela?” (Pascal 1913: 56).

É justamente a este amor refinado, que exige a aplicação estrita de códigos de comportamento para participar no seu jogo, que Mariane imputa uma espécie de comércio dos sentimentos que a sua *devotio*, enquanto dom absoluto reprova veementemente: “...vous aviez fait de sens froid un dessein de m'enflammer, vous n'avez regardé ma passion que comme une victoire, et votre cœur n'en a jamais été profondément touché” (SMA 55-6 3ème). Esta denúncia de um artificialismo, que reduz a co-orientação dos amantes a formas superficiais de gratificação redundando no amor-próprio, parece necessária à evolução da semântica do amor, permitindo a sua expansão além dos cálculos utilitários, implicando ademais uma integração particular do código moral e da sua oposição honesto-desonesto.

A recusa das convenções é indicativa de uma deriva romântica. Mariane abandona a passividade feminina e afirma-se como predadora de um indivíduo que apesar de reduzido a objecto da sua pulsão nunca é totalmente despersonalizado. Estamos perante uma variante da *ars amandi* trovadoresca. Nas *Lettres* o objecto de amor não é já a mulher aristocrata mas o próprio sedutor, e, mantendo como traço distintivo a entrega amorosa, o sujeito poético interiormente dividido apresenta-se como mulher⁵²². Ponto mais decisivo é aquele em que declara a pequenez do sedutor, daquele que visa somente o prazer fácil e transitório, desconhecedor da paixão que ameaça aniquilar o indivíduo.

No limite Mariane expressa a necessidade da suspensão dos códigos amorosos, anunciando o amor infundado como “irrealidade” derradeira que parece abandonar os estritos limites do amor-paixão como meio simbolicamente generalizado de codificação da vida íntima. Luhmann sustenta que (1982: 117):

[o] processo [de eleição e vivência amorosa] é soberano e decide sobre a distinção que utiliza como forma de obtenção da informação (...) por isso o código do amor apaixonado não necessita de nenhuma fundamentação moral, nenhum enraizamento nas garantias permanentes da ordem social.

Mariane anuncia também a futura alteração do centro de gravidade da construção literária da paixão amorosa que permanecera ainda segregada na “biosfera” da corte, mas que em meados do século seguinte terá de se estender retratando e respondendo às exigências da nova estrutura social.

⁵²² Na mesma época em que são compostas e publicadas as *Lettres* encontramos esta mesma configuração na peculiar relação amorosa e literária entre Marie-Catherine Desjardins e Antoine de Villedieu. Para se manterem amantes Villedieu exige que Catherine continue a redigir uma série de cartas íntimas que, contra a sua vontade, serão publicadas. Trata-se das *Lettres et Billets Galants* também publicadas por Claude Barbin em 1668 (cf. Hayes 1999: 73-9).

Uma dessas exigências que as *Lettres* parecem captar é a da inserção da sexualidade enquanto mecanismo simbiótico que simboliza uma diferenciação plena no enlace amoroso. O autor parece ciente do tópico libertino da revelação da mulher casta. Mariane recusa de modo retrospectivo a conformidade aos códigos do pudor:

...si j'avais enfin voulu opposer ma raison à l'inclination naturelle (...) mais vous me parûtes aimable, avant que vous m'eussiez dit que vous m'aimiez, vous me témoignâtes une grande passion, j'en fus ravie, et je m'abandonnai à vous aimer éperdument... (SMA 85-7 4ème).

A afirmação da paixão como prioritária relativamente às exigências morais vigentes é um elemento crucial do código : “je sens vivement la honte des crimes que vous m'avez fait commettre, et je n'ai plus, hélas! la passion qui m'empêchait d'en connaître l'énormité...” (SMA 172-3 5ème).

O que faz desta novela epistolar algo mais do que um avanço qualitativo assinalável no delinear da semântica do amor, ao mesmo tempo que a aproxima de uma evolução literária que J. Israel mapeou como Iluminismo radical -que faz remontar a Espinosa e não a Descartes como ocorre com vários historiadores feministas-, é justamente o modo como posiciona o indivíduo e a sua vivência temporal circunstancial em confronto com as expectativas normativas de distintos discursos: o moralista, o religioso e o próprio discurso literário. Acresce a isto apresentar na vivência da religiosa uma sobreposição de níveis envolvidos na paixão (corporal, emocional e comunicativo) acedendo não somente a intensidade mas também a complexidade psíquica que parece desafiar a redução do pensamento libertino a uma concepção estritamente materialista.

O discurso de Mariane apresenta múltiplas vias do discurso erótico, primeiramente daquele que começa no prazer carnal mas nele não se dilui abrindo possibilidades de relação concretizada no mundo. Ao mesmo tempo, aquela denúncia da pequenez do amante não deixa dúvidas quanto ao paralelismo entre as pulsões da realização erótica e o próprio percurso místico da devota. Será a substituição do objecto de amor finito (homem) pela infinitude de Jesus que se apresentará como a saída literária e biográfica de Mariana. Em todo o caso, está também aí indicada uma das modalidades da vivência erótica, quiçá a mais extrema, na medida em que se supõe elevar a existência finita a um modo de comunicação com a substância divina. Como no “erotismo dos corpos” aqui é requerido o tributo do corpo ao domínio do outro.

Em todas as predicções instáveis encontramos aqui a essência do erótico como a apresentou Bataille, elevar o objecto de amor às suas modalidades virtuais, a partir dos binómios: passado-presente, presença-ausência, possível-actual. Trata-se de uma reconfiguração imaginativa que nunca está cindida dos pressupostos da semântica do

amor como paixão. Mariana nunca cessa de remeter para possibilidades de realização social, e no progresso do seu solilóquio interior revela como aquela semântica é sempre o resultado estável dos limites recíprocos do psíquico e do comunicativo.

Capítulo 7. O sistema da intimidade das sociedades funcionalmente diferenciadas.

A partir da teoria de Luhmann, procuro neste capítulo estabelecer as características do meio íntimo das sociedades modernas. O espaço da intimidade demarca-se da posição que tinha nas sociedades estratificadas, onde a família assegurava por si só parte substancial das tarefas necessárias à reprodução da sociedade. Contrapondo-se a este modelo multifuncional de família, de que dependia o próprio sistema da sociedade, veremos como a família se torna um sistema residual, no que respeita ao cumprimento de funções específicas. Contudo, isso não será sinónimo do seu decréscimo de importância, muito pelo contrário. Sobre ela continuarão a incidir exigências que, como já referi (cf. *supra* caps. 3 e 4), estavam primeiramente relacionadas com as condições de acesso e participação na esfera pública, mas que passam a incluir uma grande diversidade de temas referentes à realização pessoal dos seus membros.

A par com as tarefas de índole económica, assumiam grande relevância os discursos de moralização dos costumes, das práticas sexuais, da formação da descendência, ou das tarefas próprias de cada um dos sexos. Primeiramente sob a tutela religiosa e depois civil, essas incumbências subsistem até à contemporaneidade nos diferentes discursos normativos acerca dos ideais relativos ao que constitui a união adequada. No entanto, aquilo que se altera decisivamente na família moderna é o facto de essa regulação deixar de ser directamente imposta a partir do exterior. Mesmo mantendo relevância para a sociedade, esta não está já cativa daquilo que cumpre à própria família regular. Estamos aqui perante o tópico da “privatização” da família moderna (mais à frente problematizarei esta ideia), e é certo que a enuclearização, a urbanização e novo enquadramento legal da família (que mencionei na primeira parte) a continuam a confirmar como concretização da própria sociedade (cf. e.g. Nussbaum 2000: 251 e ss.; Kaufmann 1994: 43 e ss)⁵²³. Mas em Luhmann, a própria tese da

⁵²³ É também inequívoco que a privatização do par conjugal e a sua autonomia relativamente aos pressupostos e terminologia política, legal e económica, terá como consequência “perversa” o surgimento de um novo padrão de relações abusivas que passam a estar relativamente salvaguardadas da observação moral da sociedade, não só comparativamente ao modo como a comunidade assegurava as correcções

enuclearização -apesar de não ser liminarmente excluída- é secundarizada, uma vez que a peculiaridade da posição da família das sociedades modernas reside no facto de remeter, de um modo sem precedentes, ao particular, a uma realização distinta das concepções de bem e de útil relevantes para a restante sociedade (cf. Id. 1990: 211).

O decisivo para Luhmann é o facto de a transição para a nova concepção de família depender não de determinações estritas provindas do ensinamento religioso, das funções políticas ou económicas que ela deveria suprir, mas de um meio de comunicação que rege o seu fechamento e os seus parâmetros de reprodução interna. Esse meio de comunicação tem inscrito não só o modo de interacção dos amantes, mas igualmente o modo como estes se relacionam com o seu entorno. Aquilo a que a observação teórica do sistema se propõe aceder é a uma realidade irreduzível à vivência psíquica dos seus membros (as suas convicções, expectativas e interpretações) ou às ocorrências de interacção, que concerne à dimensão comunicativa: o seu código constitutivo e semântica predominante⁵²⁴.

Foi a partir do código do amor que a família se demarcou da restante sociedade como sistema diferenciado do ponto de vista comunicativo.

Ao longo da sua obra são vários os momentos em que Luhmann se debruça sobre a constituição do espaço íntimo que caracteriza a sociedade moderna. Os diversos pontos que o autor alemão destaca atestam a riqueza de um fenómeno cuja complexidade não pode ser devidamente apreciada se a pretendermos esgotar em noções actualmente dominantes quanto ao que diferencia o íntimo, contrastando-o com o que não possui tais características. Essas concepções radicam frequentemente numa “atitude natural” face a uma dimensão existencial que a todos concerne e sobre a qual diferentes discursos isolam diversos temas reconhecidos pelos indivíduos e envolvidos na diversidade de projectos que a família passou a albergar⁵²⁵. Tais projectos não deixam de remeter para um conjunto de características que constituem por assim dizer o

necessárias, mas também no novo contexto em que essa tarefa passou a competir à autoridade policial, cf. Hardwick 2009: 183-221; Walker 2003: 23-112.

⁵²⁴ Deste modo “eine Reduzierung der Familie auf persönliche Beziehungen oder Interaktionsformen wäre für die Soziologie doch unzureichend” (Burkart 2006: 180).

⁵²⁵ Pioneiros na aplicação do Construtivismo linguístico aos processos familiares, P. L. Berger e H. Kellner apontavam esta característica inerente à comunicação familiar, sendo que, mesmo as transformações que nela ocorrem “remains, most of the time, unapprehended by those who are both its authors and its objects” (Id. 1994: 30). Este aspecto é também relevante para os terapeutas da família, que não podem modificar radicalmente as configurações patológicas ou disfuncionais da estrutura familiar, sem atender ao modo como a mesma é constitutiva da identidade do sujeito (cf. Bernardes 1997: 33-6).

núcleo duro da família, veiculando representações culturais dominantes das características do espaço familiar. É seguro afirmar que, nos discursos que sobre ela incidem, são reconhecíveis traços vinculados das atribuições que, ao longo da sua evolução, a sociedade veio a delegar no íntimo. Essas atribuições e expectativas dominantes que regulavam legalmente o matrimónio, mantêm-se por exemplo no pressuposto da geração de laços duradouros, onde está contida a partilha mútua de responsabilidades e recursos. No entanto, muitas das normas rígidas e padronizadas que regulavam os rituais de conjugalidade -desde a formação do par conjugal, passando pela divisão de tarefas baseada em assimetrias de género, até aos esquemas de auto-compreensão ao longo das fases do “ciclo familiar”- tiveram nas sociedades contemporâneas um acelerado processo de caducidade (cf. Brook 2007, esp. 199-206).

O conceito de intimidade surge precisamente em virtude de a simples demarcação física e moral face ao exterior ser insuficiente para abarcar aquilo que é esperado da família, tanto da parte dos seus membros como da própria sociedade. O conceito tem, por isso mesmo, um enraizamento mais fundo no facto de que a privatização da família moderna é acompanhada pela selecção e adensamento de significações e expectativas normativas, sobretudo a partir da tematização do amor (cf. *supra* cap. 6).

Inserido num modelo mais abrangente de observação da transição das práticas sociais da sociedade pré-moderna, para a constituição de novos códigos simbólicos que regem a reprodução dos sistemas da sociedade diferenciada, o romance revela o abandono de prescrições fixas que recaem sobre os cônjuges. A fim de concretizar adequadamente o seu vínculo, estes devem respeitar e actualizar na sua história particular os pressupostos avançados na ficção novelesca. Através dessa forma literária moderna é possível encetar o trajecto que nos leva da concepção de amor como obediência e conformidade ao papel, da constituição e manutenção da casa, até à sua sustentação na ficção de dois indivíduos, *i.e.*, em correlatos imaginativos a partir dos quais se forma e orienta a paixão. Só uma estrutura ficcional poderia integrar a incerteza do “acesso” à vivência emocional própria e de outrem, ao mesmo tempo que reconhecia a variabilidade e instabilidade dessas mesmas vivências. Mas ela carecia de guias que regulassem a sua expressão significativa.

Gradualmente, a relação íntima estará dependente da actualização desses pressupostos ficcionais num novo meio de comunicação generalizado, o amor como paixão, requisitado para a continuidade de um sistema cuja origem é a individualidade. Esse meio aceitará o carácter hipotético das sequências de acção, remetendo para a capacidade pragmática de reconhecimento e aplicação de símbolos daquela vivência emocional. Essa estrutura ficcional selecciona o que tem relevância na relação e

estabelece aquilo que deve contar (num momento determinado) como expressão emocional adequada.

A adequação ou regularidade das afecções mantém-se como aspecto fulcral, e, não fosse suficiente constatar a disparidade entre as concepções de amor conjugal (e filial) vigentes nas sociedades actuais e aquelas da Europa pré-moderna, a própria evolução do conteúdo semântico do meio de comunicação amor revela-o como configuração histórico-cultural contingente que, desde a sua génese, ao mesmo tempo que os selecciona como relevantes, resiste a apaziguar os seus temas. É possível sustentar que é esta observação nunca categórica do que é relevante na comunicação íntima, que impede a sua circunscrição a um problema que os íntimos criam e que só a eles compete dar resposta.

Na sociedade contemporânea, além dos discursos do romance e da Psiquiatria, o feminismo (enquanto movimento social e teoria) ilustra o problema que está em causa, pois, não só observa a articulação entre expectativas psíquicas e comunicativas presentes na intimidade, mas diagnostica também os pressupostos contingentes em que a mesma se baseia (cf. *infra* sec. 7.8). Em todo o caso, esse diagnóstico está já enquadrado pelas características do sistema íntimo seleccionadas na comunicação. A observação da vida emocional e o modo como a mesma está condicionada por atribuições assimétricas de género depende ela mesma do desenvolvimento dessa comunicação onde se cruzam elementos pertencentes à semântica da individualidade e à semântica da coordenação das vivências.

A principal característica que assume a intimidade é precisamente a da observação da vida emocional dos seus membros. É a “sensibilidade” às emoções a partir de um código diferenciado que está presente nos pontos destacados por Luhmann: o encontro dos amantes; o estabelecimento de uma fronteira sistémica que opera a uma triagem do relevante para a sua reprodução; e a manutenção deste espaço por via da auto e hetero-observação recursiva dos seus membros.

A complexidade envolvida na família enquadra-a Luhmann naquilo que considerou como sistema aberto, caracterizado não por uma predeterminação, mas sustentado em processos cuja reprodução decorre de uma constante referência ao meio⁵²⁶. Essa abertura ao meio não é equivalente a uma sobredeterminação por sistemas exteriores. Há um fechamento operacional procedente de uma marcação primeira

⁵²⁶ “Offenbar sind es Systeme, die sich selbst und anderes beobachten können, also zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz oszillieren. Offenbar verdanken sie ihre Stabilität einem Netz loser Kopplungen, nicht einer ‘Technik’ strikter Kopplungen” (Luhmann 2000: 9). Sobre a indeterminação do sistema como fruto da própria sociedade funcionalmente diferenciada cf. *e.g.* Weinbach 2007: 143.

daquele meio, sendo a partir desta que se estabelecem as formas em que aqueles elementos difusos se dispõem de modo ordenado. Essa marcação do espaço do sistema rege a sua reprodução, dela dependendo igualmente a sua auto-observação. É na geração de mecanismos operatórios, dependentes de operações de observação das condições do meio, que podemos conceber formas de fechamento operacional cuja circularidade não equivale a uma completude, uma vez que estamos, de modo inevitável, perante a modificação do meio do sistema e este deve ser capaz de considerar os efeitos decorrentes do seu próprio funcionamento (cf. Luhmann 1991: 157).

Como tentarei mostrar, o sistema íntimo estabelece determinados selectores, desde logo aqueles que estabelecem a satisfação das necessidades biológicas básicas e os modos adequados de obtenção de prazer. Mas, assegurar a reprodução pré-estabelecida dessas necessidades, em obediência à natureza ou às normas e interditos que condicionam estas relações numa determinada cultura é insuficiente. Na sociedade moderna é por intermédio de uma co-referência subjectiva que esses modos de satisfação são concretizados. A figura do observador é a este respeito essencial, pois é por via da tematização consciente de determinados fins que surgem novos selectores próprios da intimidade⁵²⁷.

7.1. Autopoiésis da comunicação familiar.

Através de uma variedade de contributos, Luhmann desenvolve a ideia de autopoiésis, segundo a qual o sistema é capaz de auto-observação a partir da análise da repercussão das suas operações no seu próprio meio, e nos processos comunicativos de sistemas exteriores que assumem relevância na sua reprodução. A diferenciação do sistema depende da observação e ajuste à constante alteração das condições do meio.

G. Burkart extraiu algumas das consequências desta evolução na concepção de sistema para a compreensão da família moderna (cf. Id. 2005: 113 e ss). A autopoiésis que caracteriza a família moderna está sempre na dependência da actualização de expectativas individuais no âmbito da interacção. Tal resulta, para Luhmann, da

⁵²⁷ Como defendeu H. Maturana numa obra já clássica da neurobiologia, onde conjuntamente com o seu seguidor F. Varela propôs um modelo não vitalista de compreensão da cognição a partir da sua autonomia operativa: “[i]f human beings were not observers, or capable of being so, the stabilization of their properties would not appear to matter because they would not be able to desire something else” (Maturana / Varela 1980: xxiii). Cf. tb. Maturana / Pörksen 2004: 17-30.

evolução da diferenciação funcional e do surgimento de sistemas comunicativos que se demarcam das regras de interação face-a-face, dados os impasses fenomenológicos resultantes das exigências de transparência e virtudes. Essa convicção conduz a uma compreensão de sistema, não somente a partir da diferenciação de um código, mas também de selectores comunicativos e da sua actualização em dinâmicas de interação. É nesse mesmo sentido que Luhmann afirma: “a percepção de duplas contingências autocatalisa o desenvolvimento dos sistemas sociais” (Id. 1987: 121, cf. Balsemão Pires 2004: 44 e ss).

Esta forma de interação é própria de uma nova concepção de individualidade prática, que não resulta já de universais naturais ou morais prévios, como ocorrera no modelo de individuação expressiva, mas de acoplamentos complexos. Ao basear-se numa programação condicional, o código do amor leva ao extremo a situação de dupla contingência, pois não está orientado por um fim impessoal. Pelo contrário, ele visa a particularidade e, enquanto tal, a fixação das possibilidades que apresenta é incerta, passageira e variável de relação para relação.

O conceito de dupla contingência é tomado a partir da obra de T. Parsons. Através dele o sociólogo americano procurava, mobilizando contributos do pragmatismo, responder à questão de saber como é possível o estabelecimento da ordem social. Além da dimensão geral desse problema que, na Filosofia moderna remonta a Hobbes, Parsons indaga nos diferentes sistemas sociais os mecanismos de redução da incerteza associada às observações e comportamento de *ego* e *alter*. A fixação de expectativas recíprocas numa situação de interação só se torna fiável quando sustentada em selecções reprodutíveis presentes na comunicação. Na maioria das situações sociais os agentes não formulam a partir do zero as expectativas pelas quais se devem guiar a cada nova interação. Na sua acção, o agente reactualiza pressupostos comunicativos específicos que permitem a sua significação e reconhecimento por parte do outro. Luhmann, que explorará a dupla contingência como via para solucionar o problema husserliano da intencionalidade intersubjectiva, reconhece os princípios estabelecidos por Parsons, mas corrige a sua propensão “normativizante” das interações, sublinhando a importância que adquire para o sistema a discordância dos agentes relativamente aos pressupostos comunicativos (cf. Leydesdorff 2008: 33-4)⁵²⁸.

⁵²⁸ É partindo deste ponto que, num artigo intitulado “Intersubjectividade ou Comunicação”, Luhmann reitera a tematização moderna do sujeito na sua radicalidade, defendendo-o face às “soluções de compromisso” que pretendem uma continuidade entre a autopoiesis do sistema psíquico e um pressuposto *a priori* da relação intersubjectiva, cf. Id. 1998: 31-8.

Na família, como ocorre na generalidade das organizações, é por via do comportamento selectivo que a incerteza e contingência envolvida no seu meio se vêem transformadas em “certezas”, *i.e.*, em selecções reprodutíveis. Esse conjunto de selecções estabilizadas, aplica elementos constitutivos do próprio sistema da intimidade, e pode ser identificada com a sua estrutura (cf. Luhmann 2000: 11 e ss). A causalidade das operações dos sistemas varia de acordo com os seus próprios pressupostos. Se noutros sistemas se verifica uma conformidade relativamente a factores funcionais previamente determinados, na família moderna é a referência à dimensão pessoal que, agregando na comunicação formas psíquicas e orgânicas, vem a constituir a sua dimensão estrutural.

Este aspecto fora já salientado por Parsons. Segundo este, o íntimo não é redutível a exigências precisas, à maneira de outras organizações burocráticas da sociedade moderna:

economic production (...) is only one of the primary societal functions served by the processes of production and mobilization of fluid resources through the institutionalization of contract, markets, money, property, and occupational roles. Indeed, any major function may be promoted in that way – education, health care, scientific research, and governmental administration. There are only certain special limiting cases, like the family and certain aspects of the Political process, which cannot be ‘bureaucratized’ in this sense (Id. 1982: 199; cf. Ibid: 313).

Na sua generalidade, os sistemas sociais são caracterizados pela necessidade de re-entrada da observação na observação, modo recursivo pelo qual podem ajustar o seu funcionamento de acordo com os seus fins. Na família, esta recursividade é um aspecto definidor, que tem algumas características que lhe são exclusivas. Por um lado, salvo em casos excepcionais, esta observação actualizada pelos seus “membros” não é guiada por princípios ou exigências precisas quanto ao que constitui um efeito desejável ou indesejável do sistema (ainda que marque barreiras claras a respeito da realização ou frustração das expectativas pessoais). Mas daí se segue uma consequência peculiar; ela está fundada numa constante reactualização da significação dos eventos passados, que equivale à “dissolução” desses eventos em correlatos virtuais, onde se projectam sequências futuras (ou a sua cessação) conferindo valor a acções e acontecimentos:

das System keine singulären Ereignisse ‚hat‘, sondern sie der Zeit in gewisser Weise abtrotzt, indem es das Dazugehörige der Vergangenheit durch Differenz zum Gegenwärtigen als ‚identitär‘ konstruiert, diese Gegenwart aber selbst wiederum nur durch zukünftige Gegenwarten gewinnt: durch unentwegte Nachträge, deren Ausfall zugleich das Ende des Systems darstellen würde. Das ergibt den sonderbaren Fall, daß Systeme dieses Typs keine Vergangenheiten haben ohne

Gegenwarten, die Vergangenheiten zukünftiger Gegenwarten gewesen sein werden (Fuchs 2005: 37).

Esta retrospectiva enaltece a importância da observação dos próprios estados emocionais, estando nestes incluídas a concepção e o valor da relação.

De qualquer modo, os pressupostos que regem a observação dos estados do sistema são tematizados somente em situações excepcionais, que poderão coincidir com a sua dissolução, a sua reordenação ou o reiterar reflexivo das suas relações internas. Mas não são somente as observações do indivíduo que estão apoiadas numa selecção precisa daquilo que se reveste de importância comunicativa.

Os sistemas psíquicos, cuja autopoiesis está baseada na sucessão de pensamentos, são capazes de tematizar a sequência temporal, pois regem-se pela tensão entre actualidade e potencialidade. Isso significa que podem projectar no sistema expectativas concordantes ou conflituais com as representações dos outros. A linguagem (não exclusivamente verbal) é o meio em que se institui a relação entre as formas comunicativas e psíquicas que caracterizam o sistema da intimidade⁵²⁹. Especialmente nesta esfera a consciência é somente uma das componentes, sendo já a “codification and reductive simplification of information about certain parts of the wider psychic life” (Bateson *Apud* Stichweh 2008: 202). A importância dos processos mentais inacessíveis à tematização consciente é, como vimos no sexto capítulo, essencial para compreender de que modo se geram determinadas expectativas psíquicas, também sustentadas em formas comunicativas.

A expressão linguística é aqui o ponto fulcral pois permite, com um alto grau de sensibilidade, a transmissão de informação no interior do sistema. Esta formulação (e comunicação) de expectativas está condicionada pelas posições simbólicas ocupadas por cada um dos membros. O sistema íntimo, apesar de ter um número reduzido de posições reconhecidas e reguladas comunicativamente, permanece paradoxalmente aberto a grande variabilidade na sua concretização efectiva. Os processos de comunicação íntima estão dependentes de uma fixação de selecções significantes, que prescrevem aquilo que pode ser significado na relação entre os seus participantes. A não

⁵²⁹ Luhmann assinalou a posição peculiar da linguagem como meio de construção de sentido: “[S]prache [ist] eine extrem unwahrscheinliche Art von Geräusch, das eben wegen dieser Unwahrscheinlichkeit hohen Aufmerksamkeitswert und hochkomplexe Möglichkeiten der Spezifikation besitzt. (...) Sprache hat keine eigene Operationsweise, sie muß entweder als Denken oder als Kommunizieren vollzogen werden; und folglich bildet Sprache auch kein eigenes System” (Id. 1997: 112).

observância dessas prescrições conduz a reajustes e envolve invariavelmente o risco do conflito e da dissolução das relações (cf. *infra* sec. 3.1).

Toda a abertura possibilitada ao sistema, qualquer admissão da sua reorganização interna é traduzida em nova sensibilidade ao meio (no caso a pessoa), e está dependente do seu fechamento operacional. A reorganização do espaço íntimo resulta de uma co-evolução da comunicação e das formas psíquicas. Ambas participam da formação de sentido e mantêm possibilidades de realização não actualizadas, em constante reconfiguração. As operações do sistema psíquico, ainda que obedientes a um encadeamento autónomo, vinculam-se com a configuração comunicativa do desejo. As formas de emoção que estão em causa na intimidade não são da ordem de uma sensibilidade pura, mas resultam da avaliação recursiva da significação de *alter*, envolvendo a dimensão judicativa do sujeito. Esta capacidade judicativa está suportada na aplicação de modelos e padrões comunicativos, nomeadamente as expectativas que caracterizam a relação entre os íntimos, sempre subjacentes à organização da percepção e do pensamento⁵³⁰. O pensamento, como nível de unificação das percepções vividas presentes na corrente da consciência, possibilita uma transição do analógico - correspondência à ordem da percepção- ao digital, como capacidade de estabelecer relações de significação entre os diferentes momentos perceptivos, ou seja, representações. É na observação deste encadeamento que a consciência se compreende como temporal, dependendo para tal do acoplamento com formas linguísticas como meio de sinais discretos.

O carácter virtual dessa observação da sequência dos pensamentos decorre da sua representação de estados não actuais, avaliados a partir da relação com as projecções relativamente ao futuro da co-orientação das vivências. O sistema psíquico está dependente das formas de sentido disponíveis, do modo como as mesmas reduzem a complexidade de operações possíveis, bem como da capacidade que fornecem de uma repetição.

Ambos os sistemas componentes do acoplamento estrutural⁵³¹ de base que caracteriza a intimidade –comunicativo e psíquico- reproduzem-se autonomamente, mas

⁵³⁰ “[W]enn Sie [consciência] einen Kommunikationsprozeß beobachten, müssen Sie die vorherige Kommunikation kennen, eventuell Themen und das, was man sinnvoll darüber sagen kann” (1988: 16).

⁵³¹ E não operativo. O conceito é tomado das obras de Maturana e F. Varela, autores que resistiram à sua transposição para sistemas cuja operatividade está baseada no meio de sentido, em particular na reprodução de comunicações. Nestes não está em questão o mesmo tipo de adaptação entre sistema e meio que caracteriza os sistemas biológicos ou os modos de simbiose entre sistemas orgânicos. O acoplamento significa uma dependência mútua de diferentes sistemas pela qual estes asseguram a sua

são orientados na sua evolução pela irritação que as formas de sentido (psíquico ou comunicativo) de um “suscitam” no outro, ao longo da sua reprodução. A comunicação que caracteriza as relações íntimas tem por meio exterior e hetero-referência de sentido, o sistema psíquico. Este por seu lado está sempre orientado pela referência a outrem mediada na comunicação, essas formas de relação comunicativa são relevantes em todo e qualquer vínculo que una os íntimos, sobretudo aqueles que se articulam com a vivência emocional e seu correlato orgânico.

A linguagem permite ao sistema psíquico o desenvolvimento da sua diferenciação dado que este organiza a sua vivência em memórias e expectativas de sentido estabilizadas. A reprodução do sistema íntimo parece atingir um nível de autopoiesis comunicativa excludente do tempo, sendo a ocorrência de observações psíquicas que, ao irromper na sequência de operações o temporaliza. Contudo, essa observação da configuração e seleções do sistema exclui uma orientação causal estrita, do passado ao futuro. O passado está à mercê de uma resignificação do seu valor por uma avaliação presente, tal como o futuro é também lido a partir de expectativas que reduzem os encadeamentos desejáveis e viáveis.

O futuro, que na comunicação íntima surge sob o tema do “projecto” familiar, porque vem a ser tematizado a partir dos anseios e necessidade de controlo que garantem a segurança psíquica, é assim tomado na forma de “futuro anterior”. Para o amante está em causa uma projecção capaz de garantir a estabilidade da retribuição das expectativas. Ao mesmo tempo que projecta no outro uma descoberta e realização ainda potenciais, exige a protecção, nunca integral, face às fontes de novidade.

O facto de a sua selectividade não estar pré-delimitada intensifica as exigências envolvidas na “tradução” entre informação veiculada e mensagem (cf. Luhmann 1990: 202-3). Estabelecer o sentido das transmissões de informação é possível pelo desenvolvimento de mecanismos de co-orientação da consciência. É esta co-orientação que está em causa na coordenação da vivência psíquica, isto apesar de a um observador/participante em primeiro grau da vida quotidiana dos íntimos, o elevado “automatismo” envolvido nas interacções, que prescindem da exposição de um largo número de pressupostos, pareça apresentar uma forma de “entendimento” natural⁵³². A

reprodução. No entanto, não prescindem da sua diferenciação, nem se misturam com o outro sistema, mobilizando simplesmente novos encadeamentos, que assumem, a partir de si mesmos, elementos pertencentes a outro sistema na sua autopoiesis, cf. *e.g.* Luhmann 1991: 92 e ss.

⁵³² “Die langfristige soziokulturelle Evolution sozialer Systeme ist zugleich die Geschichte extrem variierender Forderungen und Funktionszuweisungen, die soziale Systeme an das Bewusstsein adressieren” (Stichweh 2008: 203). Mesmo na sociedade moderna encontramos fenómenos de

existência de um meio de sentido, a linguagem -comum a consciência e comunicação-, em que se fixaram os selectores que regem a comunicação íntima, garante a actualização de possibilidades de vivência e interacção derivadas de um horizonte normativo que permanece em evolução.

Um tópico da retórica europeia da moral pretende fazer a sociedade depender da actividade da consciência. Mas esse modelo de relação ética só é conforme às culturas onde a tradição/antiguidade e a memória têm valor preponderante de guia dos diferentes sistemas sociais. Algo impraticável nas sociedades funcionalmente diferenciadas, devido ao desenvolvimento de uma memória social que não dispõe de um horizonte normativo e de valores inquestionados, sentido que se congregava nos rituais e na transmissão oral do saber. Essa memória social desenvolveu-se sim como conjunto de agregados semânticos resultantes da codificação de diferentes sistemas, agregados semânticos depositados em formas analógicas (livros) ou digitais (internet, bases de dados) que tornam a estrutura social objectivada não somente em processos, mas também em descrições/observações, *i.e.*, modos de a sociedade se observar e questionar a si mesma: “[d]ie Wissensspeicher sind jetzt in der gesellschaftlichen Struktur selbst verankert und nicht mehr externalisiert” (Stichweh 2008: 204).

Este factor não impede (pode mesmo favorecer) a fixação de formas e ideais de intimidade dominantes e repercute-se inequivocamente numa maior aceleração das interacções sociais. Os sistemas psíquicos que entram em interacção estão libertos de um paradigma analógico e espacial, podendo nas suas acções recorrer a guiões de acção universalizados. O particular do código amoroso e também daquele que rege as relações íntimas é a sua selecção de formas adaptáveis ao veicular da individualidade. Isso por sua vez faz com que a questão da autenticidade (do outro e de si mesmo) ressurgja a cada instante, mas seja também continuamente rechaçada pela necessidade de suporte existencial uma vez que este tende a ser projectado pelo indivíduo num espaço relacional exclusivo: o íntimo.

sincronização das consciências que remetem ainda para uma intencionalidade comum mobilizada pela comunicação. Mas não se trata, como no conceito de durkheimiano de *conscience collective*, de uma relação contínua própria da ausência de uma diferenciação entre sistema psíquico e comunicação. Como ocorre nos aplausos ou nos festejos que “unem” uma plateia, essa sincronização é inevitavelmente momentânea, circunstancial e não superadora das diferenças. É sintomático que actualmente não baste uma luz com instruções –aplaudir; chorar; rir; gritar etc.- sendo necessário um ‘maestro’ capaz de animar a plateia. No caso do amor, uma abertura recíproca das consciências ou a completa transparência da vivência de outrem, capaz de prescindir das formas comunicativas, negaria a condição mesma da união entre seres humanos individualizados.

7.2. Posição e tarefas da família da Sociedade moderna.

Logo no texto relativo aos Direitos Humanos, que Luhmann publica em 1965 é claro que documentos essenciais, como é o caso das Constituições, não têm por fim a inclusão ou integração total dos indivíduos (e grupos) e muito menos a proposta de uma visão do mundo obediente a ideais humanistas (cf. Luhmann 1974: 57-8). Aquilo que as suas disposições visam é garantir a delimitação da integração do interesse e das possibilidades de realização e expansão da pessoa humana. No caso particular dos Direitos Humanos, os direitos, liberdades e garantias têm como fim a universalização desse princípio de objectivação da justiça, condição de realização em todos os domínios da sociedade, sendo o seu pressuposto basilar o da auto-referência e diferenciação do político (cf. Ibid., 37). Os direitos subjectivos são uma aquisição das sociedades modernas e são concretizados em resultado de um estrito acoplamento entre o poder político e a força de lei. A *Menschenbild* de que parte a sociedade moderna não é mais a de uma unidade individual previamente assegurada e com uma substância correspondente, mas designa um conjunto de papéis sociais que cabe à sociedade proteger⁵³³. Isto é, a atribuição de direitos decorre primeiramente da sua inscrição nos domínios em que o indivíduo participa e sem referência aos quais não é possível aceder à sua identidade (cf. Ibid. 1974: 46 e ss).

Um desses domínios, que caracteriza o modo de diferenciação da sociedade moderna, é precisamente a família (cf. Ibid., 90, 96-7, 103 e ss). Mas a vinculação dos direitos constitucionais à família só é possível em virtude de uma profunda alteração desta enquanto instituição. Também aqui, Luhmann remete para o carácter evolutivo do conceito de família, assinalando a sua passagem de instituição em que se ancorava o carácter imutável das relações sociais, para um sistema que na sua base passou a conter a possibilidade de mobilidade e ascensão social. Nesse texto, a dissolução do modelo multifuncional da casa era já considerada por Luhmann.

Die fortschreitende soziale Differenzierung hat der Familie zahlreiche Funktionen genommen, so die politischen, auf wirtschaftlichem Gebiet die produktiven, auf kulturellem Gebiet die meisten

⁵³³ “[D]er Einzelne in verschiedenen, je spezifischen Funktionszusammenhängen (z. B. Familie, Beruf, Politik, Vereinswesen) mitwirkt, ohne daß die eine Mitwirkung nach Art oder Erfolg Bedingung für die Zulassung zur anderen [ist]” (Luhmann 1974: 33).

Ausbildungsfunktionen. Damit zugleich hat die Familie ihren Charakter als prominente oder gar einzige Rollenordnung der Gesellschaft eingebüßt (Id. 1974: 104).

A multifuncionalidade que a família assumiu nas sociedades pré-modernas não é inteiramente abandonada, mas se quisermos atestar a hipótese da persistência desse modelo na contemporaneidade acabaremos a descrever uma suplência generalizada de processos (outrora circunscritos à casa) que passaram a estar assegurados por sistemas exteriores a ela⁵³⁴. Na sua grande maioria, ainda que mantendo uma autonomia operatória, estes sistemas permitem (e nalguns casos incentivam) a partilha dos seus elementos no meio familiar –parece ser o caso do sistema educativo-, mas nalguns sistemas verifica-se a total “alocação” de uma função assim tornada independente daquele meio –como é claramente o caso no sistema do Direito (cf. Luhmann 1997b: 143 e ss).

Luhmann indica que o eclodir da crise da antiga instituição tem lugar no final da idade média. O mesmo é acompanhado de registos literários onde o amor que caracterizava a relação marital passa a ser contrastado com aquele que responde a anseios eróticos centrados na vivência individual. Inicialmente a sexualidade e a própria relação entre amante e senhora mantém aspectos “associais” pois não estão em condições de ser admitidos pela estrutura social, contendo o risco de apagamento da identidade do sujeito. Mas, já em pleno século XVIII, quando se verifica o fulgor da disseminação do código do amor apaixonado como requisito que preside ao casamento, persiste, como indiquei já na primeira parte, o casamento obediente a requisitos relativos às determinações económicas –aquí tomadas como “zuverlässige soziale Steuerung durch Familien-, Standes- oder Arbeitsrollen” (Luhmann 1974: 90)- bem como as estruturas da sociedade civil.

Aquilo que é radicalmente novo é a admissão da contingência do “encontro” dos amantes como gênese da relação e da sua reprodução temporal:

[e]in bahnbrechendes Prinzip der Kontaktmobilität ist die Institutionalisierung der Liebe (im Sinne einer individuellen Passion) als Ehegrundlage. (...) Seine Institutionalisierung bedeutet, daß Ehen auf der Basis einer diffusen, persönlichen Zuneigung zustande kommen und geführt werden sollen und darin ein eigenes Systemprinzip generalisierender Orientierung besitzen. Die Wahl des Partners wird dadurch den Ehegatten selbst überlassen (Luhmann 1974: 90).

⁵³⁴ “Was immer die Familie einst gewesen ist: in der modernen Gesellschaft realisiert sie für einen Bereich die funktionale Differenzierung des Gesamtsystems. Sie hat keine andere Wahl, hat aber gerade aufgrund dieser Differenzierungsform die Chance, etwas Unwahrscheinliches zu realisieren” (Luhmann 1997b: 142).

A paixão amorosa deixará progressivamente de ser um aspecto ameaçador do próprio indivíduo, indicando a perda dos seus sinais identitários, passando a ser requerida como último reduto da identidade pessoal.

Neste seu diagnóstico, Luhmann observou que, com a dissolução do modelo multifuncional de casa, são preservadas duas tarefas [*Leistungen*]: “[1] [f]undierung einer sozialisierungsfähigen Persönlichkeit im Kleinkind und [2] auf die Entspannung der Familienmitglieder durch ganz persönliche Selbstdarstellung im Familienkreis” (Id. 1965: 104)⁵³⁵.

Luhmann considerava à época, que, ao contrário do que ocorria com a observação teórica da socialização primária, de que se ocupava a Psicanálise, a segunda destas tarefas carecia ainda de descrições teóricas capazes. Essa pecha resultava tanto da novidade que o conceito de intimidade apresentava, como, da sua elevada complexidade, *i.e.* do facto de que, a fim de assegurar a representação da “personalidade integral”, a intimidade dispõe de mais possibilidades de concretização (enquanto vivência e acção) que aquelas que podem ser actualizadas. Luhmann sustentava que a dificuldade decorria do diagnóstico, ainda recente, de que:

[d]ie Familie ist der einzige Ort, wo alle Rollen eines Menschen zusammen bekannt sind, als persönlich vermittelt dargestellt und über Anforderungen an ihn selbst sozial kontrolliert werden können (Id. 1974: 105).

Quatro anos mais tarde, Luhmann esboça as primeiras respostas a estes problemas, desenvolvendo a concepção de que a reprodução do sistema íntimo ocorre por intermédio do meio de comunicação simbolicamente generalizado amor. Se poderíamos ser levados a crer que, devido à sua data de redacção e em virtude de o seu propósito ser a fixação de anotações, se trata de um escrito amputado, dois aspectos contribuem para a vitalidade desse texto. Nele está presente uma apresentação apurada

⁵³⁵ É a partir da necessidade de assegurar ambas as tarefas que se deduzem os direitos associados à família. Estes estão claramente orientados pela realização individual: “[v]eschützt wird die Familie einmal als Bereich der persönlichen Selbstdarstellung, als Ort der Ausdrucksübung, der Selbst-Vergewisserung, als Umkleideraum für die verschiedenen sozialen Rollen, die man mit individuellem Geschmack und persönlichem Stil nur übernehmen kann, wenn man irgendwo Gelegenheit hat, sich selbst in allen Rollen darzustellen und ratifizieren zu lassen. Zum anderen dient die Familie der Vorbereitung zivilisatorischer Lern- und Rollenfähigkeit, indem sie dem Kleinkind die Möglichkeit gibt, eine Persönlichkeit auszubilden und einen Bestand an Werthaltungen zu fragloser Selbstverständlichkeit einzuverseelen — eine Basis, von der aus alle späteren Lern- und Anpassungsleistungen vorgenommen, aber auch limitiert werden” (Luhmann 1974: 106-7).

dos pressupostos teóricos de que partirá mais tarde na exegese histórica do amor-paixão (em 1982), apresentação que, pese embora coordenada com a investigação empírica sua contemporânea, não se deixa nela aprisionar. Por outro lado, é notório que a tarefa hercúlea de situar os pontos do desenvolvimento histórico da semântica da intimidade, de que se ocupou nalguns capítulos de *Liebe als Passion*, tivera o seu primeiro esboço nesse texto. Aqui, a codificação amorosa era abordada privilegiando a sua relação e diferenciação face aos restantes meios de comunicação.

Nesse manuscrito (recentemente recuperado por A. Kieserling), Luhmann começava por esclarecer que o meio de comunicação amor não devia ser tomado simplesmente como expressão de um sentimento com correlatos orgânico e psíquico, nos quais radicaria a sua causalidade⁵³⁶. Resumia o problema do seguinte modo:

Liebe wäre nicht angemessen begriffen, wollte man sie lediglich als Motivation zu bestimmtem Handeln – etwa zu geschlechtlicher Hingabe – deuten – sei es, daß dieses Handeln durch den Begriff des Mediums vorgegeben, sei es, daß es vom Partner ausgewählt («verlangt») gedacht wird. (...) Nicht das Handlungspotential oder die Auswahl, die er daraus situationsweise trifft, sondern das Sein und die Erlebnisweise eines anderen Menschen sind der Angelpunkt des Mediums (Luhmann 2008: 15).

O amor pertence aos meios de comunicação orientados mais pela vivência subjectivamente enquadrada do que pelas possibilidades de acção como é o caso do dinheiro e do poder (cf. e.g. Luhmann 2008: 12 e ss). À imagem do que sucede nos *media* da arte e religião, não há no meio de comunicação amor um referente directo que sirva de base ao funcionamento do sistema, mas ocorrências com dependência de factores vivenciais, em especial da coordenação entre as vivências dos amantes.

Esta fixação do *pivot do medium* na vivência de outrem, permitirá compreender o modo como o sistema da intimidade, mesmo abarcando exigências improváveis, é capaz de produzir equilíbrios. Nesta fase, e na sequência do esquema presente em *Vertrauen* [1968], Luhmann começara já a desenvolver o conceito de “dupla contingência”, que mais tarde explora pela situação de interacção opondo *alter* e *ego*, como mecanismo elementar de redução da complexidade envolvida nos sistemas de interacção comunicativa.

É justamente porque recusa uma aplicação prescritiva do código bem como a sua redução a sentimentos arbitrários, que a semântica permite uma adaptação à relação

⁵³⁶ Nos seus termos, como “ein objektiv feststellbares Gefühl bestimmter Art behandeln und dessen Vorkommen feststellen, kausal begründen oder auf das organische oder psychische System von Menschen hin funktionalisieren wollen” (Id. 2008: 11).

sempre singular entre dois indivíduos. É indubitável que certos aspectos da semântica devem ser mobilizados na interação, no entanto, não há uma verdade última pela qual os amantes devam orientar a sua vivência e o seu comportamento, antes e depois de concretizarem a sua relação íntima. Assim, afirma Luhmann que “[d]er Liebe fehlt die Universalitätsbedingung der Wahrheit, und darum kann sie eine konkretere Nahwelt bestätigen” (Id. 2008: 19)⁵³⁷.

Apesar disso, porque envolvem uma dimensão central do indivíduo, mobilizando investimento emocional consciente e inconsciente, as concretizações do amor estão sujeitas a observação constante por parte da comunicação e dos sistemas psíquicos. Justamente, porque além de formas de relação interdita (idade de consentimento; formas de união fictícia com vista à obtenção de proveitos diversos⁵³⁸), não existe um critério último que certifique o valor de uma relação, ela requer uma constante encenação constante nos diversos meios de representação, desde o romance epistolar à telenovela. É certo que a “verdade” ou autenticidade do sentimento é um assunto que concerne unicamente aos amantes. Contudo, subsistem padrões normativos relativos à união socialmente aceite no que respeita: à orientação e práticas sexuais; à existência de interesse económico como determinante para a relação; à diferença de idades entre os cônjuges.

Um outro aspecto, também ele decisivo, será considerado por Luhmann num trabalho posterior que incide sobre a diferenciação do sistema educativo⁵³⁹. Esta diferenciação é destacada como “ein letzter Fall der Auflösung der multifunktionalen Rolle der Familien -und Verwandtschafts-systeme in der Gesellschaft” (Luhmann 2002: 111). Antecedendo a educação como sistema funcionalmente diferenciado, a formação no domínio familiar mantém uma tarefa de “preparação” para a inclusão em diferentes sistemas, ou simplesmente de acompanhamento [“Vorbereitungs-und

⁵³⁷ Assinalo aqui a similitude à expressão de Ulrich em *O Homem sem qualidades* de R. Musil, a que recorrerá Luhmann na sua obra maior (1997: 347 n): “[d]enn der Liebende erkennt von dem Menschen, den er liebt, nichts, als daß er in einer unbeschreiblichen Weise durch ihn in einer inneren Tätigkeit versetzt wird. ... Darum gibt es auch keine Wahrheit für Liebende; sie wäre eine Sackgasse, ein Ende, der Tod des Gedankens“.

⁵³⁸ A troca de contrapartidas financeiras ou favores sexuais, um dos nubentes contrai matrimónio tendo em vista a aquisição de direitos de cidadania, veja-se a este respeito o controverso projecto fotográfico de Tanja Ostojic: “Looking for a Husband with EU passport” (2000).

⁵³⁹ Trata-se de *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, manuscrito que Luhmann começara em redigir em 1979, tendo-o sucessivamente expandido e revisto até o confiar, pouco antes da sua morte, a D. Lenz.

Begleitfunktion”]⁵⁴⁰. Mas a verdade é que, ao mesmo tempo, verifica-se que o sistema educativo diversas vezes é insuficiente para corrigir algumas das consequências indesejáveis desta socialização. Luhmann chega mesmo a comparar esse surgimento tardio à função do reconhecimento trágico: “[w]ie in den Grossen tragödien kann die Vernunft nur noch hinzutreten und feststellen: so hätte es nicht sein sollen” (Luhmann 1990: 212; cf. tb. Gilgenmann 1993: 78)⁵⁴¹.

Estamos perante “socialização” na medida em que a família tem um papel preponderante na formação e manutenção do sistema psíquico, o qual decorre da inclusão total da pessoa (cf. Luhmann 1990: 211). Assim, não está em causa simplesmente o modo como a criança forma determinados pressupostos e expectativas basilares, mas também como muitas dessas aquisições, frequentemente inconscientes e imersas no registo emocional, constituem uma referência da individualidade, ausente dos requisitos de inclusão dos demais sistemas em que o indivíduo se insere.

De acordo com B. Geissler esse registo emocional é desde logo a concretização da “Haushalt als Symbolsystem” que se desenvolve sobretudo a partir da radical diferenciação entre o trabalho doméstico e o trabalho assalariado:

das eine ‚reale‘, das heißt räumliche und personale Ausdehnung hat (wer gehört noch dazu und wer nicht – wer ist innen und wer außen?), das einen emotionalen Gehalt hat (warum leben wir hier eigentlich zusammen?) und das – bewusst oder unbewusst – als Reproduktionsinstanz geteilter Normen und Werte fungiert. Die Inanspruchnahme von haushaltsbezogenen Dienstleistungen geht mit der bewussten *Überschreitung* der Grenze privat-öffentlich und dem (unausgesprochenen) *Unterlaufen* oder *Ignorieren* der differenten Handlungslogiken von privater Arbeit und Erwerbsarbeit einher (Geissler 2002: 41).

K. Gilgenmann chamou a atenção para o modo como no modelo “clássico” da família burguesa a parentalidade era ainda congruente com os aspectos da semântica amorosa (cf. Id. 1993: 70-2). No entanto, a constituição de um espaço íntimo, conduzirá a uma separação entre a semântica da eleição do par amoroso e o acontecimento reprodutivo, resíduo de um vínculo natural em que se fundava o parentesco. O que subsiste daquela fusão entre amor conjugal e parental é a concepção da “preparação” da

⁵⁴⁰ Cf. Ibid., 110-11; nesse sentido Luhmann não refere como características da família nem a educação nem a formação, mas a “preparação”.

⁵⁴¹ Assim: “[i]n der symbolisch generalisierten Wahrnehmung des Kindes als Hilfsbedürftigem liegt das semantische Potential der Universalisierung (das symbolisch generalisierte Medium) der pädagogischen Kommunikation, das diese Sonderkommunikation überhaupt erst von der leiblichen Elternschaft abzulösen erlaubt hat” (Gingenmann 1994: 81).

criança como tarefa intransmissível do par conjugal⁵⁴². Inicialmente essa forma de relação assimétrica é congruente com o vínculo simétrico dos amantes e reforça a divisão sexual do trabalho interior (feminino) e exterior (masculino). Já na obra de Hegel é claro que não é somente face ao exterior que os processos familiares se reproduzem, mas também na sua diferenciação interior, nomeadamente na distinção entre a relação de tipo simétrico que caracteriza o encontro dos amantes e a formação da descendência concebida como assimétrica. O meio de comunicação amor que preside à diferenciação face ao exterior (a partir da selecção *Du/Kein Andere*) irá segundo Gilgenmann desenvolver uma diferenciação interior por via da sua cisão em dois códigos: o íntimo (decorrente do encontro contingente dos amantes) e o pedagógico (procedente de um vínculo natural).

7.3. Um sistema orientado por pessoas.

A família moderna é pautada por ocasiões de celebração nas quais, apesar da sua aparente informalidade (se contrapostas à rigidez ritual de que eram providas), se actualizam o conjunto de regras e valores que unem os membros num sistema caracterizado por determinados princípios que a maior parte do tempo permanecem em potência, mas cuja inobservância é passível de conduzir a conflitos. Além de diversos rituais que continuam a actualizar as determinações e pressupostos das relações familiares (não só aqueles cuja regularidade ainda preserva traços de rituais de passagem, mas também os momentos quotidianos como as refeições onde todos os elementos constituintes da família são “alienados” das suas ocupações individuais), assumem importância os momentos em que a operatividade do sistema é posta em causa, seja devido a factores exteriores ou em virtude da insatisfação dos seus membros (cf. Bruner 1990).

Vigora no sistema familiar modos de detecção e protecção de elementos que ameacem a sua configuração e pressupostos actuais. A delimitação de problemas e o erigir de estratégias de defesa está dependente de uma sensibilidade a tópicos específicos relacionados com a vivência pessoal. Na sociedade contemporânea tornou-se claro que esta sensibilidade é condicionada por possibilidades práticas e técnicas. A

⁵⁴² Neste sentido “[d]ie in der Elternschaft begründete pädagogische Intention kann damit auch nicht auf pädagogische Organisationen (Erziehungsheime, Schulen etc. mit wie immer qualifiziertem, doch prinzipiell austauschbarem Personal) übertragen werden” (Ibid., 70).

internet é um dos exemplos mais claros da alteração, por vezes repentina (ao nível cultural), dos tópicos que são objecto de preocupação dos membros familiares mas também dos modos de observação e prevenção de certas ocorrências (cf. Rosenblatt 2009: 147 e ss).

Também nesta perspectiva, só podemos conceber o sistema da intimidade como temporal porquanto o mesmo comporta sequências submetidas a interrupção. A interrupção das operações é sinónima de uma mobilização da (paradoxal) interdependência recíproca de comunicação e consciência, sendo que estas operam à re-entrada das suas formas tendo por meio respectivo os processos provenientes da outra. No sistema e nas suas relações há pura simultaneidade e reprodução de operações. Do lado interior da forma não há tempo, este não decorre da sucessão mas da diferença entre comunicação e consciência. Só com uma observação, imputada a um observador psíquico, podemos postular a existência do tempo e da mudança na configuração interna do sistema.

É nessa interrupção que terá lugar uma avaliação retrospectiva, onde o encadeamento das acções é suspenso, forçado a reajustes. Neste ponto, o sistema revela uma indiferença relativamente ao tempo, todas as suas operações decorrem numa simultaneidade de encadeamentos comunicativos possíveis. Impondo uma leitura temporal, também o sistema psíquico reafirma que o passado é somente uma função do presente.

Por seu lado, o sistema-social-família reposiciona ou reitera a sua fronteira operacional, a sua relação face ao meio⁵⁴³. *In concreto*, isto significa que ocorre uma re-entrada da forma na forma sendo que se irá constituir uma nova relação com aquele que é o seu meio no qual os sistemas psíquicos assumem uma posição de destaque. Estamos deste modo perante formas de re-posicionamento da recursividade e da relação entre actualidade e potencialidade do sistema-social-família⁵⁴⁴. A pessoa refere neste âmbito a

⁵⁴³ Aqui, à maneira de Spencer-Brown, a forma estabelece-se como função disposta face ao meio, sem a qual seria impensável: “[o]nce a distinction is drawn, the spaces, states, or contents on each side of the boundary, being distinct, can be indicated” (1972: 1).

⁵⁴⁴ Esta perspectiva encontra-se desenvolvida na exploração por parte de Luhmann da arte como um dos meios simbolicamente generalizados que faz depender a geração de sentido das observações actuais e contingentes por parte de sistemas psíquicos: “[d]ie sinngebende Unterscheidung von Aktualität und Potentialität tritt auf der Seite des Aktuellen in sich selbst wieder ein; denn aktuell kann nur sein, was auch möglich ist. Entsprechend ist die Unterscheidung von Medium und Form selbst eine Form; oder in Anwendung auf Sinn: Sinn ist als Medium eine Form, die Formen konstituiert, damit sie Form sein kann” (Id. 1995: 174), cf. esp. *Ibid.*, 224-5.

impossibilidade de dissociar a entidade psíco-física das expectativas sociais que sobre si recaem.

O que caracteriza o sistema familiar é ser orientado por pessoas, agregados de auto-referências em ciclos autopoiéticos em constante co-referência⁵⁴⁵. Para o sistema da intimidade vale o conceito de pessoa como “produto e parte da comunicação”, como “Identifikationspunkt der Kommunikations” ou “Einheiten für Handlungszurechnung” (Luhmann 1990: 202; cf. tb. Id. 1988b: 49 e ss).

Sigo aqui a terminologia de Luhmann, o que não invalida um reparo suscitado à laia de esclarecimento, justamente em virtude da longa conceptualização do termo “pessoa” na tradição filosófica⁵⁴⁶. Aquilo que Luhmann entende por pessoa não remete nem para a dimensão transcendental do indivíduo humano na Filosofia kantiana nem para o sujeito como resultado auto-referencial da articulação discursiva. Na verdade, a concepção de Luhmann seria melhor expressa recorrendo ao termo “indivíduo”. O indivíduo é esse resultado sempre localizado e irrepetível, resultante de um processo de individuação onde são constantemente convocados os acoplamentos entre sistema psíquico, orgânico e comunicativo. Em relação à tradição metafísica Ocidental, isto significa um abandono da ideia de substância, que se vê substituída pela observação de processos, na base do encadeamento contingente e evanescente da pessoa humana⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ Acerca do conceito de pessoa como agregado de ciclos auto-referenciais: dimensão psíquica, orgânica e comunicativa, cf. Luhmann 1998: 31 e ss, 231 e ss. A pessoa é uma forma com valor para a ocorrência de processos comunicativos que compreendem o acoplamento forte (na medida em que os elementos acoplados não poderiam subsistir sem esse mecanismo) entre o psíquico e o orgânico. “Kommunikationen lassen sich nur durch Kommunikation reproduzieren; bewußte Gedanken nur durch bewußte Gedanken; und das Leben lebt sein Leben, ohne daß ihm Bewußtsein oder Kommunikation hinzugefügt werden könnte. Die im geschlossenen Netzwerk reproduzierten Elementareinheiten sind anschlussfähig nur an Elementareinheiten des gleichen Netzwerkes. Kein Lebensvorgang ist jemals Bewußtseinsakt oder Kommunikation; aber auch keine Kommunikation ist jemals ein Akt der Reproduktion von Bewußtsein, geschweige denn ein Moment der Autopoiesis des Lebens” (Id. 1988b: 48). Cf. tb. Id. 1988c: 137.

⁵⁴⁶ Luhmann sublinha a interdisciplinaridade aqui implicada. Ainda que grande parte das disciplinas sociais e humanas tenham mantido a assumpção do “Homem” como entidade una e congruente: “Wissenschaftlich ist es nicht nur durch die eigene Entwicklung der Soziologie, sondern auch durch die Entwicklung der Psychologie und der Biologie implausibel geworden, so zu argumentieren (Id. 1988c: 134).

⁵⁴⁷ Essa ideia particular de pessoa, tal como ocorre em J. Butler (que por sua vez opta por uma terminologia de “sujeito”), está baseada na observação de processos contingentes. A persistência deste referente, sobrevivendo à morte orgânica, remete para uma dupla autonomia relativamente ao corpo

Esse abandono é correlativo da crítica que Luhmann move à velha concepção ética, que fazia depender o funcionamento da sociedade das convicções e acções de pessoas. A sociedade funcionalmente diferenciada é caracterizada por uma autonomia dos sistemas parciais que nela operam de acordo com pressupostos autónomos, demarcados do modelo do encontro subjectivo face-a-face. Neste âmbito, a família ocupa uma posição bem particular, não porque assuma aquele modelo de comunicação presencial, mas porque, contrariamente aos sistemas funcionalmente diferenciados, não está orientada por uma reprodução obediente a fins prévios (cf. e.g. Kaufmann 1994: 47-59)⁵⁴⁸. Os objectivos e função da família pertencem a um projecto particular mas governado por pressupostos comunicativos precisos (cf. Luhmann 1990: 217).

Se “[d]ie Gesamtheit der Familien hat als Gesamtheit keine gesellschaftliche Funktion” (Luhmann 1990: 210), tal não é impeditivo de que nela se concentre uma parte substancial das bases de motivação individual em todos os outros níveis. Não é só o meio de comunicação amor que generaliza o vínculo entre selecções e motivação individual. Contudo, só nas selecções do sistema da intimidade é que esse indivíduo deixa de estar reduzido a um papel preciso, sendo aceite em todas as suas dimensões⁵⁴⁹. O facto de não ser orientado por princípios precisos de organização faz com que o sistema familiar seja por alguns considerado o último bastião da divisão sexual do trabalho (cf. Schwarz 2007: 226, 246-9)⁵⁵⁰.

Se as comunicações íntimas no sentido lato –caracterizadas por uma solicitude marcada pela abertura e partilha continuada– podem ter lugar na maioria dos sistemas sociais, somente na família estamos perante uma diferenciação marcada pelo sentido de identidade e expressão individual que não distingue plenamente papel e pessoa (cf.

orgânico, tanto da comunicação como do sistema psíquico, sendo que ambos podem preservar uma significação da pessoa mesmo quando ela desapareceu de facto, cf. e.g. Laing 1971: 68.

⁵⁴⁸ Isto implica a ausência de uma prestação última que este deva cumprir, e como tal, invalida a sua qualificação como “sistema funcionalmente diferenciado”. No manuscrito, Luhmann pensava ainda a intimidade nesses termos, mas era já notório que a prestação que ela deveria assegurar para o todo da sociedade não era evidente. Poder-se-ia atribuir sim a função inicial de resolver um problema resultante do facto de que a evolução dos diferentes meios (verdade, poder, dinheiro, arte) deixava a subjectividade fragmentada, sem um ponto de apoio firme onde a mesma sustentasse a identidade, cf. Id. 2008: 27.

⁵⁴⁹ É assim “der einzige Ort, an dem der einzelne konkret in all seinen Rollen zu überblicken ist, der optimale Standort sozialer Kontrollen, nun in einer engen, ausschnitthaften, besonders konstituierten und nicht allgemein akzeptierten Welt liegt und daher als Ansatzpunkt gesellschaftlicher Kontrollen ausfällt” (Id. 2008: 69).

⁵⁵⁰ O papel da família enquanto domínio de imposição irreflexiva do modelo dualista de género será analisado mais adiante.

Weinbach 2004: 108). “Person und Rolle miteinander identifiziert werden” –nenhum outro sistema consegue isto- determinando por sua vez não só aquilo que é relevante no regram da interação interior como na exterior, unidade que tende a ser considerada “naturegegebene' Identität der Person” (Ibid., 117). “Insofern bildet die familie das Modell einer Gesellschaft die nicht mehr existiert” [entenda-se: “sobrevive” somente na família] (Luhmann 1990: 208), na qual o indivíduo estava incluído na sua totalidade e onde se verificava uma coincidência entre os papéis desempenhados e a identidade pessoal.

Devido à complexidade do seu meio, o sistema social família, reportando-se a ocorrências da pessoa, deve reagir a cada comunicação “wehrlos und irritierbar”, como que desprovido de derme (Luhmann 1990: 203). Ainda que excepcional, pois comporta dimensões onde parece estar em causa o encontro nu e associal de dois humanos, sem este apoio em pressupostos comunicativos mobilizados em cada relação desmoronar-se-ia todo o sistema íntimo, dado o tipo de mediações e realizações improváveis que envolve. Afirma Luhmann que os riscos envolvidos só puderam ser assumidos depois de um desenvolvimento particular do meio de comunicação amor, que deve ser considerado uma “evolutionär unwahrscheinliche Institution” (Id. 2008: 66).

Aquilo que a dupla contingência capta é o surgimento de regularidades baseadas na antecipação e “encurtamento de razões” subjacentes à acção significativa⁵⁵¹. O desenvolvimento de mecanismos de reciprocidade e antecipação mútuas num sistema íntimo específico conduz a formas de (inter)dependência acrescida, tornando as relações resilientes à variabilidade subjectiva. Mas, naquilo que justamente diferencia o sistema da intimidade, e porque este comporta uma componente irreflexiva e involuntária (inerente à dimensão orgânica acoplada também no conceito de pessoa), nesta estabilização estamos perante a geração de hábitos adquiridos na vida em comum. Aqui não se englobam somente as ritualizações envolvidas nos momentos da notação temporal da família, pois a mesma -se a entendermos como sequência típica do “ciclo vital familiar” proposta por sociólogos e psicólogos- parte de uma excessiva delimitação da sucessão do familiar, mas todos os momentos em que a comunicação íntima suscita processos psíquicos.

É no “hábito”, como forma estabilizada que assume a comunicação e as expectativas recíprocas entre os membros, que podemos aceder também ao modo como toda a idiosincrasia própria dos membros e das relações integrantes do íntimo, se

⁵⁵¹ “A confiança só se instala verdadeiramente quando não for necessário percorrer toda uma série de inferências causais das acções e da comunicação para saber o que *ego* ou *alter* vão fazer mediante o que o outro fizer” (Balsemão Pires 2003: 94).

sustentam em determinados símbolos próprios de uma semântica da intimidade, os quais são objecto de sucessivas encenações próprias da sociedade moderna. O aspecto cerimonial ainda que diminuto continua a marcar presença, mas desde o surgimento do código do amor como paixão, é possível ver como o seu carácter rígido foi crescentemente substituído por grande aceitação de novos elementos pessoais.

Este sistema social está fortemente ancorado em mecanismos de interacção, é nestes que se estabilizam, a partir da dupla contingência [*doppelte Kontingenz*] as condições da sua reprodução ou do seu fim. “Jede Form des ‘Rollentausches’ muss sich auf das Erinnerungsvermögen der inkludierten Bewusstseinsysteme verlassen können, wenn sie als neuartige Kommunikationsstruktur Stabilität erlangen will” (Weinbach 2004: 125). Luhmann reconhecia já este aspecto destacado no trabalho de Weinbach⁵⁵². O mesmo constitui um forte contraponto à tendência crescente de uma interacção impessoal nos restantes sistemas e organizações, onde aspectos relativos ao género são desprovidos de relevância directa, uma vez que são secundários para os papéis. Desse modo, em oposição à própria tendência das organizações, “entwickeln sich extrem anspruchsvolle Interaktionsformen, und zwar für Intimbeziehungen, in denen jeder Teilnehmer für sein gesamtes internes und externes Verhalten Rechenschaft schuldet” (Luhmann 1997: 826).

Com o decair da congruência entre sistemas e meio vigente na sociedade estratificada, e o acréscimo de complexidade e contingência resultantes do desenvolvimento de meios de diferenciação de novos sistemas, o amor deixa de assumir tarefas de reforço da ordem vigente⁵⁵³.

Unter der Bedingung hoher Umwelt-komplexität kann Liebe nicht länger auf andere Funktionen Rücksicht nehmen, die selbst spezifischer, abstrakter, leistungsstärker institutionalisiert werden müssen. Die traditionelle Kongruenz von Liebe und Gesellschaft, ja

⁵⁵² Como defenderemos mais adiante neste capítulo (sec. 8), além das relações íntimas, também as situações de interacção entre co-presentes propiciam o enquadramento do indivíduo em determinadas expectativas coincidentes com estereótipos de género.

⁵⁵³ Ao mesmo tempo, o seu carácter inócuo será substituído por uma capacidade de lançar novas exigências subjectivas que irão originar concretizações institucionais. Não é casual que as velhas formas de amor erótico não fossem integráveis pelas formas sociais quotidianas. Elas continham aspectos disruptivos que careciam de regulação. Só uma extensão dos modos de comunicação poderia garantir a absorção de certas emoções. No entanto, não será por via da generalização do amor ou do respeito ao próximo que caracteriza os ensinamentos das diferentes religiões, mas da limitação daquele sentimento a um âmbito restrito (próximo e exclusivo) que se irá garantir o sucesso do novo meio de comunicação simbolicamente generalizado (cf. Luhmann 2008: 29-30).

Liebe und Menschheit, und die funktional-diffusen Verschmelzungen von Liebe und Recht und Liebe und Nutzen, wie sie sich in der griechischen Vorstellungswelt finden und aus ihr überliefert werden, müssen gekappt werden (Luhmann 2008: 34).

Isto é assim, pois aquele pressuposto de que os sistemas não incluem a pessoa tem na intimidade a sua exceção. Daí decorre toda uma série de “delegações” que a sociedade descreve como tarefas que os indivíduos devem assegurar no âmbito íntimo, sem no entanto prescindir da sua delimitação legal e controlo judicial⁵⁵⁴. Luhmann considerava que na delegação em sistemas autónomos de determinadas tarefas, relativamente ao todo “exterior” das comunicações da sociedade, caberá ao sistema parcial família a responsabilidade de criar um mundo pessoal. É em torno da nova conceptualização do laço conjugal que é possível ler aquilo que distancia a esfera familiar da sociedade funcionalmente diferenciada de modelos anteriores. Se a relação parental, apesar da profunda alteração no sentido da consideração emocional da descendência, se mantém inalterada no seu pendor formativo, doravante partilhado com o sistema educativo, “die Gattenliebe (...) entfällt als Vehikel der Übermittlung sozialer Werte und Kontrollen” (Luhmann 2008: 70).

7.3.1. Observação dos Terapeutas.

Na família não estão em causa pessoas na vertente psíquica ou ocorrências orgânicas, mas simplesmente processos comunicativos: “[d]as Sozialsystem Familie besteht (...) aus Kommunikationen und nur aus Kommunikationen, nicht aus Menschen und auch nicht aus ‚Beziehungen‘ zwischen Menschen” (Luhmann 1990: 197)⁵⁵⁵. Significa isto que, enquanto sistema baseado no sentido, todos os processos orgânicos que nela têm um lugar de destaque (nascimento, educação, cuidados de saúde, sexualidade e morte) estão inseridos numa ordem comunicativa. Por outro lado, ainda que a temporalidade psíquica irrite e catalise as sequências comunicativas, tanto a

⁵⁵⁴ Isto desde logo, porque aquela deposição nos indivíduos dessa tarefa: “bietet keinen ausreichenden Schutz gegen die Hauptgefahr intimer Beziehungen: ihre Instabilität” (Luhmann 1982: 199).

⁵⁵⁵ Num texto da mesma época, Luhmann (1988) sublinhara diversos entraves à imposição desta perspectiva: “[d]iese These der zirkulären, autopoietischen Geschlossenheit des Systems ist nicht leicht zu akzeptieren. Man muß eine zeitlang damit gedanklich experimentieren, um allmählich zu sehen, was sie bringt. Dasselbe gilt für eine zweite, eng damit zusammenhängende These. Die Kommunikation hat keinen Zweck, keine immanente Entelechie. Sie geschieht oder geschieht nicht - das ist alles, was man dazu sagen kann” (Ibid., 14). Sobre este aspecto cf. tb. Gilgenmann 1993: 72.

interacção como a selecção, transmissão e compreensão de conteúdos comunicativos, não partilham senão formas de sentido presentes também nos processos psíquicos. Para o sistema psíquico, o acoplamento com a comunicação tem como inevitável condição, revelada na observação em segunda ordem, o facto de que a actualização das formas de sentido, na acção e na vivência psíquica, envolve uma opacidade quanto aos conteúdos e à causalidade comunicativa. É esta opacidade, e também a ausência de controlo sobre as próprias intenções e as repercussões comunicativas da acção, que compele, sobretudo no que envolve a intimidade, à procura de sentido ou racionalidade.

O recurso à observação de segunda ordem⁵⁵⁶ do funcionamento do sistema permite aceder a regularidades dependentes de recursos comunicativos, nomeadamente ao nível do código e da semântica. O modelo de observação que caracteriza a ciência, em particular as ciências sociais e humanas, recorre a esse tipo de observação, requerendo por sua vez uma constante avaliação dos pressupostos que são mobilizados para tornar operativa a diferença entre verdade e falsidade. Essa observação não coincide com o código pelo qual se pauta o sistema observado, ainda que possa transcrever as premissas comunicativas que regem outros sistemas no seu próprio código de observação da realidade. Na observação do sistema íntimo pelas ciências sociais isso significaria transcrever no código da verdade-percepção os princípios que guiam a sua constituição, manutenção e dissolução bem como quaisquer outros aspectos sensíveis relativos à manutenção e realização de necessidades e anseios pessoais. É exactamente sob o modo da observação de segunda ordem, orientada não pela verdade, mas pela confirmação da vivência do outro, que se rege a comunicação íntima:

in der Familie ist (...) es (...) nicht mehr um Rollen, sondern um Liebe geht, ein Beobachten zweiter Ordnung geboten. Jeder muß sein eigenes Verhalten daran orientieren, daß und wie es von den anderen Familienmitgliedern beobachtet wird - was natürlich Konflikte nicht ausschließt, sondern im Gegenteil: subtile und verletzende Strategien ermöglicht, weil jeder weiß, daß der andere weiß, was er tut (Luhmann 2000b: 313).

Este aspecto tem profunda relevância no sistema da intimidade, já que o mesmo parece requerer uma reavaliação constante da sua própria operatividade.

A observação a partir do exterior capta traços impressionistas ligados à vida familiar, como sejam o enfado, a decepção ou a bem-aventurança. No entanto, o carácter altamente complexo da interpenetração que aqui está em causa torna a maioria dos gestos dos amantes opacos na sua significação integral ao observador excluído do

⁵⁵⁶ Foi partindo da Cibernetica de Heinz von Foerster que Luhmann extraiu as consequências teóricas da “second-order observing”, cf. *e.g.* Luhmann 1993: 768-9.

sistema⁵⁵⁷. É certo que grande parte dos comportamentos associados aos íntimos pertencem à ordem do automatismo irreflexivo, um exemplo disso é a sincronização e mútua adaptação da passada numa ida às compras. Mas já nos primeiros romances onde o código se vai disseminar, determinados sinais [*soins*] adquirem para os amantes uma significação exclusiva, e mesmo que derivando de símbolos socialmente reconhecidos não se esgotam nos mesmos, pois são alvo de aplicação contingente e tomam lugar no encadeamento de uma história única (cf. e.g. Luhmann 1982: 44).

Na sua generalidade, as correntes da terapia familiar, também devido à ineficiência da consulta individual, mas sobretudo de tratamentos directivos, como métodos capazes de alterar as dinâmicas disfuncionais, reconheceram a inacessibilidade dos processos familiares a partir do exterior (cf. e.g. Dattilio 2010: 118-72). A única forma de compreender (e alterar) as consequências nefastas das relações íntimas é observar o seu modo de comunicação de uma perspectiva adequada. Isso implica a inclusão de um observador no observado, o que corresponde inevitavelmente a uma modificação ou suspensão do sistema familiar⁵⁵⁸. Em muitas configurações da patologia ou conflito familiar é insuficiente observar a interacção, pois diversas expectativas (representações e sentimentos) não são directamente acessíveis. Ao basear-se somente na recursividade de padrões comunicativos (“Wirkung auf die Verhaltensweisen der anderen” (Simon 1988: 4)), a terapia resumir-se-ia a considerar o sistema somente como uma “caixa negra”, prescindindo da obtenção de um correlato da perspectiva única que cada indivíduo tem sobre a família.

Daí o ponto de partida de F. Simon num importante volume⁵⁵⁹: “Familienmitglieder, die eine Beschreibung ihrer Familie abgeben, beschreiben immer auch sich selbst” (Id. 1988: 4, cf. tb. Luhmann 1988c: 133). Enaltecia assim o ponto que marca a insistência da Psicanálise e que o psiquiatra escocês R. D. Laing tinha já exposto:

⁵⁵⁷ Foi neste âmbito que Laing sublinhou a importância do “segredo” como aquilo que primeiramente atea a paixão e que se constitui como parte essencial da família. No entanto, o segredo pode assumir uma dimensão destrutiva: “one thing is often clear to an outsider: there is concerted family resistance to discovering what is going on, and there are complicated stratagems to keep everyone in the dark, and in the dark they are in the dark” (Id. 1971: 77).

⁵⁵⁸ De acordo com Luhmann a situação de terapia familiar não pode ser concebida como “extensão” da família, pois implica um novo contexto relacional com novos elementos e pressupostos, constituindo desse modo um “sistema especial” caracterizado pela transitoriedade, cf. Id. 1988c.

⁵⁵⁹ Trata-se de *Lebende Systeme*, que reuniu diversas contribuições de teóricos afectos à teoria dos sistemas, ocupados do debate quanto à aplicabilidade desta teoria à terapia familiar.

[t]he 'family' is no simple social object, shared by its members. The 'family' to each of its members is no objective set of relations. It exists in each of the elements in it, *and nowhere else* (Id. 1971: 5).

Na sequência das suas revolucionárias teses, onde se opôs ao modelo compreensivo da esquizofrenia como conjunto de fantasias sem sentido causados por disfunção fisiológica⁵⁶⁰, Laing propunha compreender a 'família'⁵⁶¹ como conjunto de relações introjectadas pelo indivíduo, *i.e.*, um *mapping* do exterior em diferentes modalidades da vida psíquica (percepção, imaginação, memória e sonhos). Esses elementos cognitivos e emocionais são correlatos psíquicos de relações comunicativas com alto grau de relevância para o indivíduo. O drama é aqui essencial pois permite, através dos mecanismos de transferência ou re-projecção inserida no meio familiar⁵⁶², perceber de que modo o indivíduo interiorizou determinadas relações essenciais para auto-representação de si num sistema simbólico (cf. *supra* cap. 5 sec. 2.4). Esse modo de auto-compreensão constitui também a matriz das sequências temporais da vivência⁵⁶³. A dramatização é também importante para Laing, pois restitui ao sistema da intimidade uma certificação simbólica que o mesmo perdeu com o declínio dos rituais e cerimónias públicas que permitiam a autenticação de uma dada realidade das relações e atribuições de cada indivíduo⁵⁶⁴.

Na família, parte significativa das dificuldades decorre de desajustes na distribuição do poder e da inadequada representação dos interesses do outro. Ao mesmo tempo, as consequências de um determinado comportamento e a configuração das

⁵⁶⁰ As linhas mestras da sua perspectiva estão presentes na primeira parte de *The Divided Self*, cf. em especial: "The existential-phenomenological foundations for a science of persons" (Id. 1965: 27 e ss)

⁵⁶¹ Em Laing esta grafia refere metaforicamente o modo como o sujeito percebe as relações familiares, trata-se justamente da "percepção da família" entre parêntesis, *i.e.*, a partir da sua posição enquanto observador.

⁵⁶² "The re-projection of the 'family' is not simply a matter of projecting an 'internal' object onto an external person. It is superimposition of one set of relations onto another: the two sets may match more or less" (Id. 1971: 9).

⁵⁶³ "The 'family' mapped onto the family, or carried over to other situations, is no simple set of introjected objects, but more a matrix for dramas, patterns of space-time sequences to be enacted" (Id. 1971: 17).

⁵⁶⁴ Neste particular, Laing antecipa o núcleo doutrinário do *Anti-Édipo*, defendendo que o capitalismo conduziu a formas perversas de alienação que fragmentaram o horizonte simbólico que permitia a realização livre, cf. Id. 1971: 67 e ss. A diferença óbvia é que o psiquiatra toma a família como parte essencial para a resolução das patologias, contrapondo-a aos modelos de internamento em unidades hospitalares, cf. 1971: 50-1.

relações permanecem inacessíveis aos agentes devido ao hábito e/ou em virtude de a referência adequada à vivência do outro não ser considerada.

As observações terapêuticas da família reflectem um claro predomínio de novas concepções normativas. A maioria dos autores rege-se por um modelo “democratizante” da família, considerando que a autonomia discursiva de cada um dos membros é a única via para o efectivo tratamento da comunicação familiar (cf. Wright 1999: 147-53). No método cognitivo de S. Minuchin (1974), este acesso à dinâmica interna do sistema da intimidade assume verdadeiros contornos de encenação dramática, sendo que, cada um dos membros dever-se-á literalmente “*take the role of the other*”. Por vezes, só dessa forma expressiva é possível aceder aos pressupostos por vezes inacessíveis a partir dos quais o outro coordena a sua acção (cf. e.g. Watzlawick 1976: 18-9).

No caso da aplicação terapêutica da teoria dos sistemas ao âmbito familiar, a qual foi alvo de interesse por parte de Luhmann, o ponto de partida pode considerar-se a cisão entre as expectativas individuais e as expectativas de expectativas do sistema-social-família (cf. Blom / Van Dijk 1999: 203-4). Tal como ocorre na generalidade dos sistemas sociais, estes “problemas” traduzem-se na excessiva instabilidade ou estabilidade. Para a família, isto significa que a estabilidade depende da produção de algum nível de instabilidade, nomeadamente de alterações da sua estrutura e da continuidade da entrada da observação da pessoa (cf. Luhmann 1990: 213).

Na intimidade podemos discriminar dois “pontos de stress”, sendo que o modo como estes vêm a ser objecto de tratamento comunicativo procede de pressupostos normativos distintos, ainda que complementares. De um lado, encontramos os pressupostos semânticos e normativos relativos à formação das crianças, eles respeitam à rivalidade fraterna, à competição com as figuras parentais, mas também à dinâmica bidireccional entre a independência/maturidade e o vínculo/dependência. Do outro, está a concepção mais tradicional de terapia familiar que se identificava imediatamente com terapia ou aconselhamento conjugal. Esta última mobiliza os pressupostos semânticos do meio de comunicação amor que foram seleccionados como condições de instituição e observação do fechamento familiar. Nesta, surgem aspectos relacionados com a vitalidade sexual, a distribuição de recursos económicos, mas também o projecto parental.

É aqui relevante o esclarecimento de Luhmann quanto à existência de outros motivos além do amor no sentido romântico do termo. Mas esses motivos presentes na vivência emocional dos íntimos são unificados sob a ideia de amor como fundamento da instituição de um domínio emocional diferenciado.

Natürlich kann persönliche Sympathie auch in Sozialordnungen Berücksichtigung finden, die es sich nicht leisten können, Liebe als Auswahlprinzip zu institutionalisieren. Die Institutionalisierung aber verleiht der (erwiderten) Liebe den Charakter eines sozial legitimierten Anspruchs. Sie zeigt sich auch darin, daß es schamvoll verborgen werden muß, wenn eine Ehe aus anderen Gründen als Liebe geschlossen wird (Id. 1974: 90).

7.4. Identificação Projectiva.

O paradoxo que o amor torna produtivo é o da separação dos amantes, de uma diferença cuja superação só pode ser ensaiada numa mediação em processos comunicativos. Isso significa que aquilo que seríamos levados a considerar, enquanto observadores de primeira ordem, como um sentimento, uma emoção com conteúdo intencional e correlato orgânico, radica em processos ou elementos que não são psíquicos nem orgânicos⁵⁶⁵. Se Luhmann adjectiva esta condição de “improvável” é justamente na medida em que é o carácter ficcional (e não qualquer objectividade ou fiabilidade última) que determina o sucesso ou insucesso da relação íntima. O alibi do filtro mágico a que recorrem Tristão e Isolda para explicar a sua mútua perdição é somente isso; a ocasião em que se confirma que ,fosse pela vulgaridade da pequenez e imperfeição do outro, o amor não teria fundamento algum (cf. Rougemont 1956: 34). Só a idealização permite superar a imperfeição, incerteza e incompletude do amado. Estamos então diante de um modo particular de projecção, que apresenta aspectos da situação do *infans* relativamente às figuras parentais, em que os anseios individuais encontram uma correspondência que reforça a imagem de si.

A insuficiente consideração da dimensão inconsciente por parte de Luhmann é neste ponto sintomática de uma reticência sociológica na abordagem da psique individual. Uma concepção “desessencializada” do inconsciente, como a que encontramos em Lacan, não é no entanto incompatível com a observação de tipo sociológico do sistema familiar⁵⁶⁶. Essa abordagem é fulcral para continuar a descrever

⁵⁶⁵ Na teoria psicanalítica isto significa que a relação entre os amantes nunca é a dois, envolve em todos os seus momentos a observação ou presença de um terceiro. É este Outro que, na acepção lacaniana, não só contem as expectativas sociais relativas ao *rappont sexuel*, mas permite também, apoiar enquanto ecrã, as projecções fantasmáticas de cada um dos amantes, cf. *supra* cap. 5.

⁵⁶⁶ Uma certa relutância da parte de Luhmann em aceitar uma teoria do inconsciente, impediu-o de aceder a algumas das principais características do desenvolvimento individual e a sua dependência de padrões culturais, que não são impostos no pensamento reflexivo mas estão “embutidos” na acção discursiva e

esse mesmo sistema sem prescindir dos aspectos associados ao modo como o sujeito se forma e é capaz de se compreender a si mesmo na mediação com o sistema íntimo. Prosseguir essa abordagem implica uma alteração do modo de observação que permita aceder ao declive entre as exigências que o sistema psíquico lança e recebe na sua integração no Outro. Naquilo que Lacan tomou como discurso do Outro, reconhece-se que a estabilização de expectativas tem lugar na ritualização social, e no modo como esta está apoiada na ordem simbólica com larga autonomia reflexiva. No entanto, esse discurso concretiza-se também na dependência do sujeito como forma comunicativa particular que se mantém na referência a uma verdade íntima desse mesmo sujeito.

Lacan extraiu para os sistemas familiares as consequências de uma incapacidade de acesso directo às exigências inconscientes que presidem aos movimentos intencionais. Postula, recorrendo a Lévi-Strauss, a ausência de uma escolha redutível à contingência, ao acaso, mesmo quando a eleição do parceiro que funda a família, tem lugar na sociedade moderna entre indivíduos à partida completamente estranhos, ou pelo menos não sujeitos a constrangimentos directos da combinatória do parentesco. A dimensão inconsciente para a qual Lacan remete está dependente da configuração do espaço familiar e da relação imaginária do sujeito com os seus cuidadores. Mas como vimos, ela não significa qualquer determinação prévia, a sua necessidade tem uma concretização contingente que é constatável apenas retrospectivamente (cf. *supra* cap. 5 sec. 3.4). Assim, mesmo quando somos forçados a reconhecer a ilusão de uma autonomia da escolha que funda a relação íntima, tal não invalida que socialmente a escolha esteja consagrada no sistema de interacção, fortemente apoiado em aspectos semânticos que permitem estabilizar esse sistema.

A abordagem de Luhmann acentua o facto de que o sentido é “relational und entsteht im aneinander orientierten Verhalten. Er ist insofern immer auch bereits nicht-willkürlich, sozial geformt und gehärtet, sozial sichtbar und kann wissenschaftlich objektiv erfasst werden” (Nollman 2007: 110). Deve ressaltar-se no entanto, que essa observação científica não esgota as ocorrências e modalidades da experiência da intimidade devido ao seu apoio em correlatos emocionais, apesar de estes se alicerçarem em construções comunicativas que contêm ideais da relação⁵⁶⁷.

actancial do sujeito. Esse carácter irreflexivo não é inteiramente redutível às variantes dos paradoxos de observação, condicionando a percepção subjectiva, sendo dependente de processos simbólicos que têm lugar além da percepção consciente. Na sua concepção de inconsciente, Luhmann explorou somente a impossibilidade de simultaneidade entre a operação e a observação da forma.

⁵⁶⁷ “[E]motionalität muß durch kommunizierende Kommunikation erzeugt werden!” (Wennmann 2001: 11).

Esta bifacialidade da selecção, determinada por factores inconscientes e ritualizada socialmente como resultado de uma escolha individual, constitui um paradoxo essencial relativo ao modo como o funcionamento do sistema-social-família por um lado convoca e por outro resiste à referência fundamental à “verdade” do sujeito.

Além do nível primário do orgânico, apresentado no sistema da Fisiocracia e pelos camaralistas, o qual remetia para a família como esfera da satisfação das necessidades elementares dos seus membros -em particular como meio onde tem lugar uma autónoma distribuição dos recursos disponíveis para a satisfação nos domínios da alimentação, da habitação e do vestuário-, a partir de Freud é possível posicionar no centro da família uma dimensão pulsional. Esta remete primeiramente para o corpo e o modo como a administração da energia pulsional ocorre ao nível do sistema psíquico, na inscrição dos processos primários. Para a Psicanálise de cunho freudiano está em causa a sua inserção em pressupostos comunicativos, primeiro na relação do sujeito com os progenitores, mas também num nível de maior complexidade, nas respostas para as exigências de realização do seu desejo de amor.

A intimidade não está cingida a operações comunicativas mas remete inicialmente para relações ocorridas ao nível corpóreo que virão a adquirir sentido. Todos os estados, movimentos e posicionamento do corpo, sejam quais forem as vias perceptivas pelas quais são captados (táctil, óptico e olfactivo), adquirem um valor expressivo particular. A co-presença dos corpos é sem dúvida uma componente importante do íntimo, mas, talvez à excepção do que ocorre na díade mãe-*infans*, o essencial são as instruções comunicativas que devem reger as relações. As normas que presidem à organização do sistema são actualizadas em situações de interacção entre *ego* e *alter*. Mas essas normas, que compreendem fins e expectativas fixadas ao longo da co-evolução entre sistemas comunicativos e psíquicos não são integralmente acessíveis e descritíveis pela consciência.

A redução da complexidade envolvida no sistema da intimidade é acessível somente a partir da observação de segunda ordem, capaz de descrever o modo como o comportamento dos indivíduos está orientado por esquemas relacionais de co-orientação.

No sistema da intimidade constatamos a importância das situações de “dupla contingência” inseridas no contexto de interacção, em que *ego* toma o comportamento de *alter* como contingente, *i.e.*, incerto, ao passo que *alter* assume o mesmo relativamente ao comportamento de *ego*. Só o surgimento de esquemas relacionais que estão presentes ao longo de todas as “fases” da intimidade permite constatar a

diferenciação de um sistema. Esses esquemas de relacionamento não excluem formas excepcionais mas fixam aquilo que a sociedade, e em especial os indivíduos, projectam como adequado e expectável. Neste âmbito, o desenvolvimento de uma semântica do amor foi capaz de atribuir significação às relações, comportamentos e expectativas dos agentes: “[n]ormative Erwartungen sind ja kontrafaktische Erwartungen, sind Erwartungen, die etwaigen Enttäuschungen nicht angepaßt, sondern aufrechterhalten werden” (Luhmann 1997: 638)⁵⁶⁸.

O conceito de dupla contingência afigura-se essencial na teoria de Luhmann pois permite ultrapassar as limitações inerentes às teorias da acção e da interacção tradicionais.

Soziale Systeme entstehen jedoch dadurch (und nur dadurch), daß *beide* Partner *doppelte* Kontingenz erfahren und daß die Unbestimmbarkeit einer solchen Situation für *beide* Partner *jeder* Aktivität, die dann stattfindet, strukturbildende Bedeutung gibt. Das ist mit dem Grundbegriff der Handlung nicht zu fassen (Luhmann 1991: 154).

O comportamento selectivo dos agentes está inserido numa situação comunicativa que apresenta possibilidades de acção viáveis, excluídas e irrelevantes, em face das possibilidades de acção e vivência atribuídas a *alter*. Essas selecções estão primeiramente plasmadas na semântica social, permanecem como sentido partilhado ou pressupostos discursivos partilhados pelos agentes. São, na expressão de Pasero, “Sinnverarbeitungsregeln” que disponibilizam sentido com uma relativa independência relativamente aos contextos de interacção onde são aplicadas (cf. Pasero 1995: 56). Por outro lado, dentro de um sistema como a família, é também a partir das sequências de interacção que se geram novas capacidades selectivas. A semântica e o histórico de selecções do sistema geram expectativas fiáveis e mecanismos de antecipação do comportamento dos agentes.

De acordo com o esquema que subjaz à incursão histórica do código e semântica do amor-paixão, presente em *Liebe als Passion*, somente este declive permite pensar a dinâmica da relação entre agregados auto-referenciais, ou seja, “pessoas”. Do lado de *ego* ou amante temos o pólo da acção. O sujeito empreende um determinado acto (este pode ser mais ou menos evidente e em casos particulares pode mesmo passar pela inacção) face ao objecto de amor. Do lado de *alter* encontramos o pólo da vivência ou observação de si como objecto de amor (novamente remetendo para uma “leitura” dos sinais presentes na acção do outro). O código, apesar de ser generalizado, deve conter a

⁵⁶⁸ Para Luhmann, esta forma de regulação surge primeiramente nas sociedades segmentárias por forma a permitir a extensão da solidariedade às relações entre não conhecidos, cf. Id. 1997: 634 e ss.

possibilidade de individualização de *ego*, lida nas repercussões do seu comportamento em *alter*⁵⁶⁹.

No âmbito da intimidade, a relação entre *ego* e *alter* não depende de um confronto inteiramente novo das consciências a cada momento, nem de uma actualização unilateral dos pressupostos cognitivos de cada uma em cada novo contexto. A mediação dessa relação, que à consciência natural aparece como imediata e automática, na comunicação -a qual pressupõe um acoplamento estrutural entre percepção e comunicação- é essencial, pois não há uma relação directa entre as consciências dos íntimos, mesmo quando estes, na qualidade de amantes, parecem imersos numa beatitude⁵⁷⁰. Ao mesmo tempo, é a resistência a esta fusão das vivências conscientes de cada um dos indivíduos que em vários momentos motiva a própria reprodução da comunicação, na medida em que mantém o outro como “mundo” (horizonte) inesgotável. Historicamente, é a imposição de obstáculos à comunicação que motiva a superação progressiva da entrega do outro, mas também a sua descaracterização pela sublimação cortês⁵⁷¹.

As formas psíquicas que participam na interacção íntima estão inseridas em configurações discursivas específicas resultantes de uma co-evolução prévia dos sistemas comunicativo e psíquico, que teve o meio linguístico como âmbito privilegiado dos seus acoplamentos. Esta configuração espelhou-se na evolução dos modos de interacção amorosa.

No meio linguístico inserem-se não apenas formas articuladas de informação verbal, mas também uma gama de elementos semióticos que a comunicação amorosa seleccionou como relevantes. Na intimidade estão envolvidas formas de contacto orgânico que, de acordo com a codificação literária, são antecipadas nos sinais pelos quais os amantes informam acerca da sua disponibilidade.

⁵⁶⁹ Assim, apesar de remeter para uma espécie de código *open source*, universalizável a todos os que entram no jogo amoroso: “Generalisierung nicht als Ausdehnung der Liebe auf möglichst viele oder gar beliebige Partner verstanden werden darf, sondern im Gegenteil durch individuellen Zuschnitt geleistet wird” (Luhmann 2008: 51).

⁵⁷⁰ Daí advém também o valor excepcional da interpenetração entre sistemas psíquicos e orgânicos; ela é assegurada precisamente por uma comunicação altamente selectiva.

⁵⁷¹ Como o expressava E. Fromm: “after the stranger has become an intimately known person there are no more barriers to be overcome, there is no more sudden closeness to be achieved” (1995: 44). Na óptica de Luhmann, os amantes não se resignam nem aderem à vertente estóica de amor proposta por Fromm, mas são capazes de gerar e resolver os seus próprios problemas.

A concatenação das comunicações que caracteriza o sistema social não está na dependência exclusiva dos participantes, das capacidades psíquicas e interactivas das pessoas. A comunicação reproduz-se de modo auto-poiético sem depender de formas exteriores. Ainda que a compreensão seja, a par com a informação e a mensagem, um dos componentes centrais da selectividade do sistema social, ela concretiza-se obedecendo a pressupostos comunicativos e mobilizando novas comunicações (cf. Luhmann 1997: 75 e ss). Só é possível atribuir à pessoa um papel na compreensão e aplicação de significantes por via de uma observação exterior ao sistema ou na observação reflexiva *ex post facto* dessa própria pessoa. Neste último caso, essa suspensão do acto comunicativo é somente ilusória pois requer uma reactivação daqueles pressupostos, reinterpretando a informação disponível bem como aquilo que foi veiculado como mensagem.

O sistema íntimo lida com um grande fluxo de informação proveniente de diferentes formas (orgânicas e psíquicas integradas nas suas selecções comunicativas). Mas, em contrapartida, dispõe de fortes mecanismos de selecção das ocorrências relevantes e de regulação das expectativas. É por isso que a complexidade e a contingência são reduzidas, possibilitando uma reprodução efectiva das mensagens, quebrada somente em situações excepcionais.

O elevado caudal de informação que caracteriza a interacção íntima⁵⁷², assim como a diversidade de temas nela implicados, são paradoxalmente requeridos para a sua estabilidade cf. (Luhmann 1990: 214-5). A coesão do sistema familiar exige a compulsão à partilha linguística, sob o risco da dissolução (cf.: Ibid., 215 e ss; Sillars 1995: 380-2). É certo que também a comunicação trivial é sua componente, mas é a “Übertreibung und Verdichtung”, *i.e.*, o carácter enfático e condensado de todos os temas, tratados em função da vivência emocional, que garante a sua estabilidade (Luhmann 1990: 215)⁵⁷³.

Essa riqueza comunicativa decorre do facto de se tratar de um meio peculiar que inclui todas as ocorrências da vida da pessoa (ou seja, de todos os processos comunicativos acoplados no íntimo)⁵⁷⁴. “Auch nicht-familienbezogenes Verhalten wird

⁵⁷² Luhmann desenvolve a ideia da evolução da temporalidade no sentido de uma “enthemmter Kommunikation” (1990: 203)

⁵⁷³ A investigação contemporânea enfoca a importância da retroalimentação da comunicação por via de comportamentos em que o parceiro partilha um interesse genuíno pelos temas que *alter* traz à colação, por oposição à manifestação de indiferença ou aversão, cf. Weger 2005.

⁵⁷⁴ A este respeito, Luhmann enaltece que “man konnte sich nicht vorstellen, daß neue, unausprobierte Freiheiten sich selbst stabilisieren würden” (2008: 57). Notava também que o maior índice de dissolução

in der Familie der Person zugerechnet und bildet ein legitimes Thema der Kommunikation” (Ibid., 200). O meio (*Umwelt*) da intimidade, enquanto sistema diferenciado, compreende todos os aspectos implicados na vivência emocional de si mesmo e daqueles que para si têm valor como íntimos. Isto significa que o seu fechamento operacional comunicativo equivale a uma permeabilidade a aspectos exteriores que ganham relevância comunicativa, sendo isto que permite considerá-la “Vollzug von Gesellschaft” (Ibid., 197). Paradoxalmente, trata-se de uma autonomia que exige a observação do meio.

A diferença comunicativa “höchstpersönlich/unpersönlich” e “familiar/nicht familial” vem a reger a diferenciação do sistema íntimo relativamente ao seu meio (cf. Burkart 2005: 112). A sensibilidade e irritabilidade do sistema da intimidade constituem-se a partir dessa marcação primeira quanto aos estados subjectivos que devem ser considerados relevantes, englobando não só o psíquico mas também o orgânico (cf. Stichweh 2008: 207-10).

Neste âmbito, seguindo Parsons, Luhmann defende que na família o *onus probandi* é invertido. Os participantes na comunicação devem prestar satisfações sobre o seu comportamento:

die Familie hat ein Kommunikationsreglement (...) das es verbietet, etwas Persönliches zu ignorieren. Wenn jemand in der Familie eine Frage nicht beantworten will, muß er das legitimieren, während in allen anderen Beziehungen derjenige, der die Frage stellt, die Frage legitimieren muß (Id. 1988c: 134).

Mas as formas assumidas por um sistema que se coloca nos antípodas da indiferença relativamente à vida de *alter*, exercem uma pressão por vezes insuportável. Assim, as diversas modalidades em que ocorre a comunicação íntima requerem antes um tratamento dessa informação em formas estáveis de sentido. Esta dualidade entre plenitude (abertura plena à expressão emocional) e um alto grau de selectividade manifesta-se de modo mais agudo na socialização dos descendentes, na qual são efectivamente conjugados todos os aspectos que caracterizam o íntimo (cf. Luhmann 1990: 211-2): os modelos de amor do par conjugal e as formas de autoridade e afectividade.

das relações íntimas, atestado pelo número crescente de divórcios, é um produto do modelo ocidental de família. Mas se neste modelo há uma maior instabilidade decorrente do reconhecimento dos direitos e autodeterminação dos seus membros, é imprescindível para a manutenção do sistema uma constância nas relações. Nesse sentido: “[d]ie Tatsachen zeigen eine nach wie vor hohe Stabilität von Ehen” (Ibid., *loc. cit.*).

Ainda que, como notou P. Fuchs (cf. 1992: 207), a intimidade se caracterize por um quase apagamento da diferença entre psíquico e social, o seu funcionamento nunca remete para uma observação não mediada de conteúdos físicos ou psíquicos. É a “observação da observação” coordenada por selectores comunicativos que caracteriza a sua temporalidade operativa (cf. Luhmann 1990: 215):

Familie (durch Dauerbeobachtung, Auskunftsdruck, durch enthemmte Kommunikation) *verschweige-kompetentes Bewusstsein* erzeugt und sich dabei entweder als genau darin gelingend erweist oder – wenn das Bewusstsein diese Komplexität nicht erreicht oder durch sie überfordert wird – zu kollabieren droht (Fuchs 2003).

A temporalização das observações envolve a produção de novas contradições e paradoxos que por vezes obscurecem esse ponto de partida - diferença constituinte da relação íntima (íntimo/indiferente). Diferença que englobará na acção dos amantes, sucessivos processos comunicativos de marcação da forma do sistema íntimo. O modo mais simples onde se presentifica essa marcação, ou re-entrada da forma na forma, ocorre pela afirmação/confirmação de *alter*, contraposta à exclusão ou indiferença relativamente a um terceiro, considerado impessoal (cf. Fuchs 1999: 38-9).

Na vivência e interacção íntimas predomina a observação de primeira ordem. Nestas, a distinção de base subjacente à “reentrada” das operações comunicativas do sistema “é postulada mas não designada na designação (...) não actua de uma forma que tornaria claro que poderia ser de outro modo” (Luhmann 1998b: 47). Só a observação de segunda ordem, atendendo ao mecanismo de redução da contingência, permite isolar as determinações do código, *i.e.*, aquilo que é designado nas suas designações, e aceder às descrições semânticas a que recorrem os observadores de primeira ordem (cf. *Ibid.*, 47-50).

O mecanismo que a Psicanálise kleiniana⁵⁷⁵ designou como identificação projectiva é adaptável a este esquema e permite compreender, nas suas grandes linhas, a instituição da paixão ancorada no código da intimidade. Essa projecção consiste numa espécie de retorno ao desenvolvimento de *infans*. De acordo com M. Klein, o *ego* só se estabiliza pela supressão das ameaças imaginárias à sua integridade, estas são

⁵⁷⁵ Esta aplicação de uma teoria que inicialmente foi pensada por Klein para compreender a dinâmica da ontogénese individual, mantém relevância para pensar a constituição do sujeito. É aqui de enaltecer o facto de estarmos perante um processo que ocorre de modo não consciente na evolução da representação de si, a partir da relação com objectos (projectão, introjecção e identificação). A relação com o seio foi assumida por Klein como a primordial e condicionante do modo como o sujeito se irá representar na ausência desse objecto interiorizado (cf. *tb. supra* cap. 5. sec. 2).

identificadas com a pulsão de morte, correlativa da fragmentação corpórea (cf. *supra* cap. 5 sec. 2.1). Essa supressão tem lugar na identificação primária (narcísica) e ocorre por via de um modo de relacionamento imaginário com o corpo materno, em especial com o seio como objecto de satisfação. A valorização desse objecto ocorre primeiramente ao nível orgânico e, após o corte do vínculo maternal, traduz-se numa divisão imaginária do *ego*, que após introjectar as representações do “bom objecto” fica como objecto decaído, para sempre votado ao luto patológico, *i.e.*, à nostalgia, e como tal passível de agressão violenta (cf. Ogden 1989: 11-29).

Esta é uma reformulação do modo como Freud havia apresentado a fixação de *ego* como configuração superficial, que tem latente a sublimação de processos primários e a sua adequação a exigências comunicativas. Klein denomina este processo imaginário de paranóide-esquizóide, e pese embora o entenda somente como domínio intrapsíquico, (excluindo aquela que em Freud surgia como exigência cultural (o superego)), com os devidos ajustes, ele permite analisar o processo (análogo) que está em causa no amor apaixonado. Também aí estão envolvidas representações de si mediadas num objecto exterior, que foi salvaguardado das agressões de *ego*. *Alter* ou o amado surge nessa mesma posição. Por outro lado, ele reestabelece fortes correlações entre a identificação com esse objecto privilegiado e o sentimento físico de satisfação.

Na paixão, o objecto desejado é alvo de um forte investimento por parte de *ego* que nele projecta algo de essencial à sua própria identidade. Este primeiro momento de projecção conduz a uma idealização ou reconfiguração imaginativa que enaltece o valor diferencial desse objecto agora interiorizado. De acordo com Klein, numa tese que era também subscrita por Lacan, o que foi “expulso” e disperso por diferentes objectos exteriores, ressurge como essencial à realização e estabilidade de *ego*. A identificação projectiva consiste num mecanismo defensivo através do qual *ego* procura identificar-se e controlar a sua própria imagem projectada. Por vezes, esse controlo é obsessivo, dado que esse objecto em que foi depositada a constância de *ego* surge como independente, provido de autonomia ou criatividade, podendo ameaçar o apagamento da própria fixação identitária de *ego*, *i.e.*, o seu ideal.

A presença na paixão amorosa de uma projecção com valor de investimento emocional, foi reconhecida por Luhmann sem menção explícita à Psicanálise:

ist ablesbar, daß stark projektive Gefühle involviert sind. Projektion aber heißt, daß man den anderen nach Ichbedürfnissen abbildet – korrekter formuliert: daß man den anderen so definiert, daß sein Erleben bestätigt, was man selbst zu sein wünscht (Id. 2008: 63).

Luhmann refere mesmo que esta reflexividade, que mais tarde explica como fenómeno de reentrada, está fundada na projecção mútua dos amantes dos seus próprios fantasmas (cf. Id. Ibid.: 62-3).

A relação entre *alter* e *ego* em *Liebe als Passion* é também formulada a partir do esquema da projecção recíproca (cf. Luhmann 1982: 26-39). É neste dispositivo comunicativo, actualizado na interacção, que tem lugar a estabilização psíquica de exigências e imperativos projectados em *alter*. Mas devido ao facto de que esta projecção é já posterior à fixação imaginária de *ego* no narcisismo primário, a comunicação amorosa não pode ser tomada como contínua relativamente à actividade psíquica de identificação e re-entrada das projecções sobre *alter*.

Neste esquema adaptado às relações de tipo amoroso -pois permite acompanhar desde o jogo da sedução (idealização) até à manutenção de expectativas estabilizadas (segurança)-, existem vários momentos em que está em causa a co-referência de dois sistemas auto-referenciais. É por via da recursividade de projecções e introjecções sobre *alter* que “einer aus Liebe geschlossenen Ehe stabilisierende Mechanismen entwickeln, die die Passion überdauern und sie in ein geregelter Leben überleiten” (Luhmann 2008: 57).

7.5. Os acoplamentos que caracterizam a comunicação familiar.

O sistema familiar é ávido de hetero-referência, não apenas porque nele têm lugar acoplamentos relativamente a outros sistemas sociais funcionalmente diferenciados (a Economia, a Educação...), mas primeiramente em virtude de todos esses acoplamentos respeitarem a vínculos essenciais da pessoa, sendo desse modo assumidos como informação passível de comunicação. Assim, a autopoiesis comunicativa do sistema familiar, mesmo quando integra elementos de outros sistemas, está em referência à vivência de *alter*, sendo que o seu contacto com o meio (psíquico e orgânico) é sempre ilusório.

Quando regressa ao tema da intimidade, desta feita partindo do horizonte histórico e do modo como a diferenciação funcional será acompanhada do desenvolvimento de uma semântica com grande complexidade, Luhmann parte de novo da diferença entre pessoal e impessoal como ponto axial [*Leitdifferenz*] da intimidade. No sistema da intimidade, é a partir desta distinção que “se determina, o que deve e o que não deve ser valorizado como informação” (Luhmann 1982: 5). Luhmann remete expressamente para os ensaios em que G. Bateson procura aplicar a epistemologia cibernética às relações

sociais⁵⁷⁶. O sistema da intimidade, e a reprodução da interacção pessoal que o mesmo possibilita, procedem de uma diferença primeira:

[o]hne diese Differenz würde dem Verhalten anderer keine Information in Richtung auf den Intimbereich abgewonnen werden können; und ebenso wenig würde man den Sinn des eigenen Handelns ohne Orientierung an dieser Differenz bestimmen, wenn immer es um Liebe (oder semantische Äquivalente) gehen soll (1982: 205).

Esta concepção da *difference that makes a difference*, ainda que se mantenha inalterada nas suas traves mestras -fornecendo uma explicação da temporalidade auto-referencial do sistema-, será afinada nos seus contornos com o recurso ao “cálculo da forma” proposto na obra de Spencer Brown⁵⁷⁷. A constituição do meio interno de um sistema, bem como a sua reprodução estão dependentes da recursividade da operação de observação, nela se estabelece a sua operatividade. A obra de Spencer Brown oferece a possibilidade de reduzir essa operação a um cálculo lógico no qual se expõe como o sistema procede de uma diferenciação primária (designação) para a criação de novas possibilidades de actualização⁵⁷⁸.

Segundo os pressupostos da teoria dos sistemas é a partir de processos selectivos que o sistema se reproduz. Mas era necessário entender o modo como esses processos envolvem, na maioria dos sistemas, uma observação do seu “exterior”, a forma é

⁵⁷⁶ Cf. tb. Luhmann 1991: 68-70; 320 e ss. No âmbito da Psiquiatria, sobretudo no tratamento da esquizofrenia e do alcoolismo como problemas relacionados com a comunicação familiar, Bateson desenvolveu a ideia de que o processamento psíquico de informação depende da capacidade de diferenciar de acordo com um histórico ou memória. No caso daquelas patologias, o sistema psíquico encontra-se frequentemente em situações de tensão ou indecisão entre diferentes mensagens resultantes do tratamento da informação, cf. tb. Laing 1970: 108-11. O indivíduo perde a capacidade de seguir uma regra que assegure a manutenção do equilíbrio do sistema. Seria essa paralisia que permitiria explicar o “*double binding*” esquizóide, mas também as adições, cf. Bateson 1972: 229 e ss. Para a relevância de Bateson no domínio da ontologia, em especial das ciências cognitivas cf. Charlton 2008: 36-45. Para uma teoria recente que valoriza o contributo de Bateson para a terapia familiar cf. Gerson 2010: 29-67; 140-51; 230-1.

⁵⁷⁷ Hölscher (2009) sumariou algumas das dificuldades da adaptação da teoria de Spencer Brown por parte de Luhmann. Essas dificuldades decorrem da difícil extensão da álgebra de Brown a uma teoria da evolução da sociedade.

⁵⁷⁸ Na nota que antecede *Laws of Form*, a fim de justificar o ponto de partida desse texto em que adoptou a abdução como método expositivo, Spencer-Brown remetia para a obra de D. R. Laing que propusera a distinção entre *data* e *capta*. De acordo com o psiquiatra, o primeiro nunca é um dado puro mas o resultado de uma hipótese teórica inicial que deve ser coerente com o todo da teoria, cf. Id. 1971: xii-xxiii.

concebida como unidade da diferença entre ambos os seus lados (interior e exterior). Recorrendo a Spencer-Brown, Luhmann propõe a estabilização daquela forma como marcação de um espaço, anteriormente indeterminado, no qual surgem agora com relevância comunicativa formas pertencentes a sistemas exteriores - é o caso de processos orgânicos (químicos e físicos), ou, mas também dos sistemas sociais e psíquicos, processos baseados no sentido (cf. Balsemão Pires 2004: 63). Essa produção de algo radica numa operação definidora do sistema que corresponde a uma marcação do espaço, operação (de observação) obediente ao imperativo entretanto celebrizado: “draw a distinction!” (Spencer-Brown 1972: 1).

Mas, ainda que a designação primeira fixe algumas premissas do sistema, por si só ela é insuficiente para compreender as suas operações posteriores, nas quais as condições actuais do sistema são o resultado de selecções e marcações valorativas binárias⁵⁷⁹. Aquilo que caracteriza tanto sistemas sociais como psíquicos é a sua mutabilidade. De modo a compreender a sua causalidade, Luhmann renuncia a uma diferença universal capaz de atribuir um sentido a cada um dos sistemas, atendendo ao modo específico como cada um se diferencia relativamente ao meio. Deste modo, remetendo para o conceito de “drift estrutural” tomado de Maturana, Luhmann defende que a evolução de um meio de comunicação passa pela criação, dependente da tolerância do seu meio, de novas fontes de irritação pelas quais se geram (novas) informações relevantes na estabilização da recursividade das suas observações (cf. Luhmann 1996: 190-205).

A observação nunca é total, está condicionada por uma marcação constitutiva, actualizada no acto de observação, compreendendo e excluindo as suas possibilidades. Este aspecto é importante, na medida em que o observador/sistema está impossibilitado de observar integralmente a sua própria observação de selecção pois a mesma está condicionada por pressupostos inacessíveis, mobilizados nessa operação (*blind spot*)⁵⁸⁰. A observação é parte do mundo não observado, mundo cuja complexidade é acrescida no surgimento de novas operações de observação. A causalidade do sistema deixa então de ser concebida como estacionária ou unívoca, dependendo de uma relação ajustável com a observação das condições do meio.

⁵⁷⁹ “There can be no distinction without motive, and there can be no motive unless contents are seen to differ in value” (Spencer Brown 1972: 1).

⁵⁸⁰ Daí que um dos mais prestigiados observadores dos processos da vida íntima tenha afirmado: “[t]he first family to interest me was my own. I still know less about it than I know about many other families. This is typical” (Laing 1971: 67).

Para os sistemas sociais a hetero-referência é um pressuposto da auto-referência, uma vez que o sistema só estabiliza o seu funcionamento na constituição de uma forma, onde não há apenas selecções mas também exclusões de sentido. Um dos elementos essenciais para a reprodução das formas que caracterizam os sistemas sociais é o desenvolvimento de meios de comunicação onde estejam contidas possibilidades de selecção preferenciais e construções semânticas estáveis.

A respeito da intimidade, Luhmann manifesta então uma grande proximidade em relação a Bateson, desde logo porque acentua a necessidade constante de *feedback* ou retroalimentação do sistema como único modo de impedir o desgaste ou entropia comunicativa para que o mesmo tende. Este *feedback* tem múltiplas fontes de sentido. É certo que a fonte privilegiada é a referência à pessoa e ao histórico das relações através das quais procedem as comunicações íntimas. Mas neste sistema tem também relevância a dimensão orgânica, cujos correlatos emocionais nunca são inteiramente abarcáveis na dimensão psíquica nem nas configurações discursivas e legais do exterior (bem como das suas eventuais modificações). Segundo S. Minuchin (1991), o carácter peculiar da construção de Bateson (e o mesmo se verifica em Luhmann), é que o sistema familiar tem prevalência sobre os seus diferentes subsistemas constituintes, forma um complexo cujas relações são sempre dinâmicas e do qual o indivíduo é apenas uma função. Enquanto sistema social, a família apresenta um tipo de autopoiesis baseado na comunicação - esta é descontínua relativamente aos processos biológicos e psíquicos que têm lugar no seu meio. A redução da complexidade envolvida nas suas selecções comunicativas de sentido, requer não só o encadeamento de operações mas também a auto-observação do sistema.

Aqui evidencia-se o paradoxo constitutivo do sistema: a unidade só é atingida por via da reinstituição constante da diferença entre os íntimos (plano social) e pela reavaliação das suas formas constituintes (do sistema), que tem lugar na observação da diferença entre o seu estado actual e as potencialidades que nele permanecem irrealizadas ou excluídas (plano temporal). O paradoxo é assumido, na teoria de Luhmann, não como entrave mas como dínamo da autopoiesis do sistema. É justamente no plano temporal que esta diferença constitutiva se desdobra sem nunca colapsar na unidade ou indistinção. Mas, como já referi, só pode ser descrita uma temporalidade do sistema desde que o mesmo seja objecto de um tipo particular de observação, que distinga e valorize as suas operações de re-entrada.

Os sistemas sociais, funcionando a partir do sentido, remetem para uma maior complexidade, uma vez que não implicam somente a diferença abstracta entre interior e exterior e a mera sequência temporal uniforme, mas também aspectos inerentes à

indeterminação comunicativa. Estes remetem, desde logo, para a diferença entre informação e mensagem que está presente no acoplamento do sistema social com o sistema psíquico. Tal funcionamento tem por base a constituição do sistema como unidade compósita que, em virtude do acoplamento de sentido, logra em regra de uma maior independência relativamente ao meio. O carácter momentâneo do acoplamento entre sistemas é revelado enganador por via do recurso a uma observação detida da relação entre sistema e meio. Dada a sua recursividade, determinados acoplamentos deixam de ser somente fonte de irritação, gerando formas estáveis de selecção comunicativa, sempre tendentes senão a uma simplicidade, pelo menos a uma coerência.

Aquilo que o sistema familiar/íntimo nos dá a ver é a existência de vários acoplamentos inter-sistémicos em que elementos exteriores ao sistema adquirem relevância no seu interior. É esse o caso na relação com o conjunto dos subsistemas funcionais da sociedade, sendo que os principais partilham elementos com o íntimo⁵⁸¹. Isso verifica-se por exemplo no sistema económico, cujo papel na estabilização do sistema íntimo é actualmente decisivo. Mas há um conjunto de acoplamentos que podemos considerar interiores ao sistema, nos quais não estamos perante o ocasional mas o estrutural ou constitutivo. É o acoplamento forte entre as formas comunicativas e psíquicas que ocupa uma posição central orientadora do sistema.

O acoplamento/interpenetração não é uma união mística mas ocorre em operações comunicativas de observação-vivência-acção a cada momento orientada pelo outro. É o facto de que o sistema da intimidade é passível de a cada instante pôr em causa a aceitação/consideração do outro relativamente a si mesmo que constitui a especificidade do sistema. A reprodução do sistema e a sua temporalidade resultam desta observação e sancionamento, agudizados em momentos específicos de incerteza ou avaliação. A disponibilidade para essas manifestações provindas da vivência emocional constitui o ponto de apoio último da intimidade, aí se concentra a irritabilidade do meio de comunicação amor e a capacidade de gerar novos temas. Com efeito:

[h]andlungen müssen in die Erlebniswelt des anderen eingefügt und aus ihr heraus reproduziert werden; und sie dürfen doch ihre Freiheit, ihre Selbstgewähltheit, ihren Ausdruckswert für die Dauerdispositionen dessen, der handelt, damit nicht verlieren (Luhmann 1982: 219).

Ao longo do tempo, a capacidade de admitir todos os elementos seleccionados na vivência de outrem conduz ora a uma tendência para a estabilização ora a uma

⁵⁸¹ Estes acoplamentos estão inseridos no quadro de complexidade própria das sociedades funcionalmente diferenciadas, *i.e.*, de uma complexidade que advém do facto de que a actividade de cada sistema provoca alterações no meio do outro sistema, cf. Luhmann 1987: 243.

(re)alimentação da paixão. Para o amante, isto significa que ao projectar no outro uma imagem que quer devolvida, ele não aguarda uma simples confirmação. O amado deve subsistir como fonte de novidade proveniente de uma autonomia sempre relativa, porque sob a acção de um mecanismo identificatório que imprime a necessidade de confirmação e controlo da imagem de si e do outro. A ideia historicamente enraizada de posse do outro tem aqui o seu sucedâneo.

No entanto, deve notar-se novamente que não estamos perante um esquema diádico, justamente porque a demarcação que o próprio sistema adopta relativamente ao exterior, aquilo que permite aos indivíduos assumirem-se como um “nós”, só é possível por intermédio do sistema de símbolos pelo qual esses mesmos indivíduos ritualizam e concretizam objectivamente a sua união. O reconhecimento por parte do Outro, seja ao nível legal, pessoal ou anónimo, é também um aspecto essencial para a concretização desta união. Isto porque a intimidade que caracteriza a sociedade moderna não pode ser adequadamente descrita como um invólucro⁵⁸².

Esta sustentação na vivência do indivíduo eleito, independentemente da sua proveniência, é, por assim dizer, agudizada. Ela estende-se além da própria conjugalidade, na geração de relações que, mesmo não envolvendo coabitação, podem ser consideradas íntimas. Sendo certo que os laços com a parentela de consanguíneos e afins continuam a ser reconhecidos, verifica-se, num movimento para o qual contribuiu inicialmente o impulso da urbanização e actualmente a maior instabilidade das ocupações profissionais, a criação de redes de interdependência e partilha íntima, outrora reservadas aos parentes biológicos. Em certa medida, o parentesco “extra-muros” passa a ser considerado em função da afinidade relativamente aos membros da casa, aí podem incluir-se membros com vínculos biológicos e de aliança mas estes deixam de constar como requisito para o estabelecer de relações íntimas (cf. Fuchs 1999: 103)⁵⁸³.

⁵⁸² Ainda assim, foi recorrentemente tematizada como almofada fechada sobre si que permitia aos sujeitos, sobretudo masculinos, retemperar as forças em oposição estrita relativamente ao mundo exterior. Para uma leitura crítica desse modo de conceber a diferenciação espacial do lar cf. Hansson 2008: 133-50.

⁵⁸³ Para um desenvolvimento do conceito de parentesco subjectivo como envolvendo a relação entre indivíduos sem vínculo biológico e de afinidade, que mantém uma interacção de carácter íntimo com a partilha de obrigações informais ou superadoras de disposições contratuais, cf. a recente tese de N. Jakoby 2008: 26-43.

A profunda alteração contemporânea do conceito de parentesco contou com o impulso de comunidades não heterossexuais. Butler destacou também como essa alteração é generalizada na extensão das relações íntimas além dos consanguíneos e afins, infirmando as teorias de Lévi-Strauss, onde o binarismo de género e o fundamento no casamento heterossexual eram considerados a condição transcendental das

Só o fascínio do sistema psíquico pela comunicação, tendo em conta os motivos que esquematiza e os ideais que alberga, permite explicar esta eficácia da paixão amorosa. Ao mesmo tempo, é o próprio encadeamento da comunicação que permite regular a percepção mútua dos amantes. Não significa isto que ao amante esteja vedada a capacidade de caracterizar imaginativamente o amado enquanto objecto alvo de investimento. Ele dispõe mesmo da capacidade de reviver *in absentia* as causas do frémito causado pela idealização, bem como as sensações de gratificação associadas. Mas, no momento em que procura relacionar-se com o outro, recorre invariavelmente a dispositivos semânticos que possibilitam precisamente o abandono da paralisia envolvida na fixação do amado. É portanto a tensão (continuada e reconfigurada) entre as construções e operações psíquicas e os recursos comunicativos que está em causa na temporalização do paradoxo da intimidade.

A individualidade é o ponto de partida da família moderna, ela apoia-se directamente na instituição dos Direitos do Homem fazendo coincidir a dignidade da pessoa humana com as condições básicas da sua autodeterminação. Para a família isto é fulcral, pois a mesma se concretiza com base no contrato que o Estado deve reconhecer e sancionar, salvaguardando os limites legais que, à maneira hegeliana, delineiam a relação ética que a partir daí se desenvolve, mas também em virtude de o tipo de relação íntima suposto pela semântica se apoiar numa confirmação recursiva ou em reajustes dependentes da manifestação da vontade individual.

O espaço íntimo é assim indissociável de uma escolha, sendo que a sua encenação não é apanágio exclusivo das representações da família em diversos media⁵⁸⁴. Este é um

culturas humanas e da inteligibilidade dos sujeitos. Ao mesmo tempo, Z. Bauman estendeu a sua tese da liquefacção dos laços sociais às relações íntimas, nas quais “[c]hoice is the qualifying factor: it transforms kinship into affinity” (Id. 2002: 28). Este autor destaca o risco inerente ao abandono dos qualificativos “inconditional, irrevocable and unbreakable” que marcavam o tradicional conceito de parentesco. É esse conceito tradicional de parentesco e os vínculos de assistência a que estava associado que têm vindo a ser postos em questão nas sociedades ocidentais, principalmente no que respeita à assistência aos idosos. Não obstante, também os novos ideais de conjugalidade estão à mercê da materialização (consumista) do amor, a qual, em associação com as exigências do mundo laboral, incrementa a autodeterminação e mobilidade do indivíduo (cf. Bauman 2007: 50 e ss). Cf. tb. Honneth 2004: 468.

⁵⁸⁴ Deste modo, a transição fundamental para a família burguesa reside no facto de que a escolha de parceiro amoroso constitui o requisito para a escolha de parceiro conjugal. “In dem Maße, als diese Vorstellung sich realisieren läßt, heißt Liebe als Passion Freiheit der Partnerwahl und, soweit die Familie auf Liebe gegründet sein soll, Freiheit der Gattenwahl” (Luhmann 2008: 35). A concepção burguesa de amor preserva o vínculo entre os amantes e a assimetria de género no jogo da sedução, rejeitando dois elementos ameaçadores. Por um lado, a extraconjugalidade que inicialmente glorifica uma relação

dos aspectos onde mais claramente se podem observar as exigências que um meio de interacção social deposita, não num horizonte normativo previamente estabelecido mas na ficção. Essa ficção responde ao alto nível de incerteza envolvido nas selecções em que prevalece a vontade individual, por sua vez dependente de uma relação do indivíduo a si mesmo, ao outro e à sua dimensão orgânica. De acordo com Luhmann, a sexualidade, consistindo num acoplamento entre corpo e consciência, desafia os íntimos a coordenar as vivências mediados numa comunicação não verbal (cf. Id. 1988c: 137-8).

Verifica-se, a par com a “semântica da autonomia” que tem na família um domínio privilegiado da sua confirmação, a existência de uma “sujeição” do sujeito a uma ordem cuja causalidade lhe escapa, e que a Psicanálise apresentou como resultante da pulsão.

7.5.1. A sexualidade que caracteriza a comunicação íntima.

Um tipo excepcional de acoplamento ou interpenetração que ao longo do estabelecimento do meio de comunicação amor assumiu grande destaque foi a sexualidade. É certo que também as formas emotivas que acompanham o acoplamento entre a comunicação e a constante vigilância dos estados de *alter* são essenciais para a reprodução da vivência íntima. Mas a sexualidade envolve a dimensão orgânica e uma forma de prazer com independência relativamente à mediação na comunicação.

Ao mesmo tempo, a pulsão sexual resiste a ser abarcada sem mais no sentido da felicidade. Perdendo o seu referente na relação com uma ordem exterior, só pode conceber-se a realização envolvida na família como desejo individual. É aí que falha redondamente a abordagem utilitarista aplicada à família, pese embora toda a sua relevância como motor do progresso moral e político, nomeadamente na emancipação da mulher. O problema dos pressupostos utilitaristas não é a sua proposta do bem-estar ou a felicidade como princípio, mas sim o modo como concebe uma eleição clara e universal do desejável (cf. Copjec 2002: 164-9). Parte fundamental da codificação da intimidade passa pela negação do primado da utilidade concebida em termos individuais. Por um lado, na intimidade estão frequentemente pressupostos sacrifícios em prol de outrem, mesmo sem a perspectiva da sua retribuição futura. Mas o ponto mais evidente dessa dificuldade talvez esteja presente na componente sexual. Esta

demarcada das pressões de conformidade do casamento, por outro, a incomportável radicalidade da escolha dos amantes sem controlo por parte dos ascendentes.

escapa por vezes a um objectivo estrito de prazer físico, eventualmente conforme àquilo que a Psiquiatria do século XIX assumia como realização concordante com a ordem natural (cf. Schetsche / Lautmann 1995: 733-42; vide *supra* cap. 5 sec. 1). O que se mantém de essencial da sexualidade é a ideia de gratificação, livre das concepções que isolavam a consumação do coito genital como a única via não patológica da sexualidade. É certo que a gratificação sexual que caracteriza as relações íntimas da sociedade contemporânea não abandona a mediação linguística e normativa do desejo, mas cabe somente aos amantes regular a sua realização mediada na carne⁵⁸⁵.

O binómio satisfação-não satisfação recodifica o contraste profundo face àquela delimitação do encontro sexual pelo espectro das transacções mercantis que caracteriza a prostituição⁵⁸⁶. Tal contraste relativamente ao código que rege as relações de tipo económico, reconfigurava uma rejeição já presente anteriormente no modelo dominante de sexualidade íntima, então orientado pela grelha de leitura onde se opunham: conformidade e desvio relativamente ao dever reprodutivo (cf. e.g. Primoratz 1999: 13-20). Este pendor da dimensão normativa não está ausente do modelo de realização sexual actualmente dominante. No entanto, a forma como ele reemerge nos tratamentos comunicativos da sexualidade revela já como a codificação do amor como paixão prevaleceu sobre outros modos de regular a interacção entre os amantes, nomeadamente o legal e o religioso, mas antes de mais aquele que assumia a dimensão política do acto sexual. Pelo contrário, a sexualidade, reconhecida como componente fulcral da intimidade (ela mesma também na origem da tipificação de novos tipos familiares categorizados de acordo com a “orientação sexual”), passa a ser socialmente valorizada a partir da sua significação orgânica, psíquica e moral para o indivíduo.

Desse modo, “die sexuelle Fundierung der Passion für das Medium der Liebe wesentliche Grundlage geworden ist” (Luhmann 2008: 52). Luhmann sublinhou, a respeito da significação pessoal conferida à aproximação e consumação da união sexual dos amantes, como esta é contemplada somente numa forma muito particular da

⁵⁸⁵ Não obstante, a sociedade por intermédio do sistema legal, procura assegurar que essa mesma realização ocorre em concordância com direitos subjectivos específicos, nomeadamente com o livre-consentimento das partes, cf. esp. Böllinger 2010: 56.

⁵⁸⁶ “Dazu passt die enorme soziale und seelische Aufwertung der Selbstbefriedigung in den letzten Jahrzehnten. Als einzige Sexualpraktik ist sie im Verlauf des 20. Jahrhunderts nicht nur von einer verpönten und verfolgten zu einer von Männern wie Frauen geschätzten Selbstpraktik geworden, sondern hat insgesamt auch quantitativ an Bedeutung gewonnen. Über allem aber thront die Liebe. Sie ist selbst als fetischisierte eine einzigartige Kostbarkeit, weil sie nicht produziert und nicht gekauft werden kann” (Sigusch 2011: 100-1).

semântica amorosa. Essa concretização é coincidente com o modelo intermédio do código da paixão, posterior à idealidade cortês e anterior à fusão das vivências que caracteriza o romântico. Trata-se precisamente da época dominante do “romance doméstico”. Esta generalizar-se-á no mundo contemporâneo, ainda que abandone a proximidade ao modelo de estrito controlo da expressão sexual feminina, retendo da sexualidade somente aquilo que nela é interpretável pelos íntimos como continuidade da expressão pessoal de afecção:

[n]ur in dieser mehrfachen Reflexivität des bewußten Lebens und Fühlens wird der andere als Subjekt und nicht bloß als Substanz geliebt. Etwas davon ist eingefangen und auf ein normales Leistungsniveau gebracht im amerikanischen Ernüchterungsideal der »companionship«, das den romantischen Liebeskomplex abzulösen scheint (Luhmann 2008: 65).

Mas a sexualidade é incapaz por si mesma, sem considerar mecanismos psíquicos e sociais onde surgem diversas normas e interdições, de determinar a relação íntima. A pulsão não é uma simples tradução da energia natural do indivíduo, mas está sempre inserida numa ordem cultural:

[m]an muß sich sogar fragen, ob natürliche Sexualität (sofern es das überhaupt gibt) ausreicht, um die Einleitung einer Liebesbeziehung zu motivieren, wenn dabei kulturelle oder interessenmäßige Hindernisse zu nehmen sind. Es scheint, daß dazu zusätzliche Erregungsquellen nötig sind, die sich nicht auf das bloße Vermitteln oder Inaussichtstellen sexueller Befriedigung reduzieren lassen (Ibid., 53).

Assim, não obstante o seu “tendenziell asozialen Charakter” (Kieserling 1994: 26), a sexualidade contribui para a estabilidade e co-orientação dos íntimos (cf. Luhmann 2008: 42 e ss).

A sexualidade deixa de poder resumir a relação entre os cônjuges ou ser o seu aspecto decisivo⁵⁸⁷, adquirindo, além da redução à procriação, uma função comunicativa na relação íntima⁵⁸⁸. A sexualidade na relação íntima, por oposição ao recurso a prostituição, ou a relação ocasional e as incursões lúdicas na exploração da

⁵⁸⁷ Como diz Sloterdijk, depois da ‘revolução’ operada por Freud e do (suposto) abandono da má consciência associada ao carácter inato do polimorfismo sexual, “subsiste frequentemente a questão: É só isso? E se sim, porquê fazer tamanho alarido?” (Id. 1987: 153).

⁵⁸⁸ Luhmann é neste ponto bastante cauteloso, apesar de em *Liebe als Passion* assumir o carácter decisivo desta interpenetração como essencial à diferenciação da relação íntima, no manuscrito notava que: “das heißt natürlich nicht, daß Sexualität erst jetzt wichtig wird oder mehr Bedeutung gewinnt als zuvor, wohl aber, daß sie erst jetzt in ein spezifisches, ausdifferenziertes Kommunikationsmedium eingebaut wird” (Id. 2008: 43).

sexualidade, é pautada por uma componente sentimental e pela personalização das práticas. Ao mesmo tempo, porque remete para o orgânico, a sexualidade garante ao código e à semântica do amor um primeiro e inequívoco referente. Ela fornece ao meio de comunicação generalizada uma referência “coisal” de que carecem todos os meios de sentido⁵⁸⁹. Estabelecendo uma analogia com os meios político, científico e económico, Luhmann afirma (2008: 43):

vergleichbar ist der Funktion, die physischer Zwang für politische Macht, die intersubjektiv zwingende Gewißheit der Wahrnehmung für wissenschaftliche Wahrheit, die Deckung in Gold, Devisen oder staatlichen Entscheidungskompetenzen als Garantie der Befriedigung von Bedürfnissen für eine Geldwährung erfüllt.

A importância da sexualidade não se resume portanto a uma dimensão comunicativa orientada pelo consenso, mas serve como momento de intensa simbiose onde o orgânico passa a sofrer uma atribuição simbólica. Desse modo: “die nichtsprachliche Kommunikation der körperlichen Berührung einen eigentümlichen nichtlogischen Interpretationshorizont für sprachliche Mitteilungen eröffnet” (Ibid., 46). Esse elemento não pode ser já simplesmente reprimido, idealizado ou reduzido à sua mera utilidade reprodutiva, ele é mobilizado como elemento essencial da intimidade, enquanto meio de gratificação.

Ao mesmo tempo, e como derivação dos selectores que no íntimo devem assegurar a exclusividade de *alter*, certas formas de gozo são excluídas com base em critérios morais e sociais, é o caso das formas não comunicativas de gozo ou o incesto (cf. Ibid., 45). Certas formas de auto-gratificação como a masturbação [*Selbstbefriedigung*], são nesse sentido comparáveis a aplicações parciais de outros sistemas, como é o caso do fanatismo religioso ou da verdade subjectiva na ciência. Em concordância com o modelo freudiano podemos considerar essa exclusão de determinados tipos de satisfação sexual como tendo uma componente formativa, mas antes de mais, constituindo a interrupção do gozo imediato elevado a formas de cuidado⁵⁹⁰. A dimensão antecipativa é também aqui considerada: “[d]urch Vorwegnahme wird die Liebe reflexiv, was ohne Bezug auf kontinuierlich-lebendige

⁵⁸⁹ “[W]ichtigen sachlichen Unterschiede der Kommunikationsmedien (...) die durchgehende Notwendigkeit von Gewißheitsverankerungen, von »real assets« bei allen generalisierten Medien” (Ibid., 43).

⁵⁹⁰ “Dieses Vertrauen gehört im Verhältnis von Mutter und Kind zu den ersten Lernnotwendigkeiten menschlichen Lebens und bildet eine wesentliche Quelle aller Generalisierungsleistungen der Kultur” (Ibid., 48).

Sexualität kaum zu motivieren wäre” (Ibid., 49). Diversos momentos de intensa simbiose, como é o caso da relação sexual mas também da reprodução e dos cuidados parentais, garantem um ponto de suporte que religa efectiva ou imaginariamente as acções e eventos passados. No amor-paixão isto significa a divisão entre dois pólos assimétricos que -nunca abandonando a sua autopoiesis- entram em interacção.

7.6. Diversificação dos modelos familiares.

Alguns autores defendem que o modelo de Luhmann, ao propor a distinção entre o íntimo e aquilo que dele está excluído⁵⁹¹, permanece demasiado abstracto, não sendo possível alegar simplesmente que isso se fica a dever à diversificação de concretizações da vida íntima e modelos ideais da vida em conjunto (cf. e.g. Herma 2007; Burkart 2006). As variações geracionais a respeito das concepções de amor atestam bem como “die oppositionelle Codierung persönlich/unpersönlich, generell zu unbestimmt ist, um Aussagen zu einem Wandel der Liebe innerhalb der heutigen Moderne treffen zu können” (Herma 2007: 259). Mas esta observação tem relevância somente na medida em que o significado e a concretização precisa do que conta como “pessoal” se altera, e não porque essa distinção primeira seja substituída. Nesse mesmo sentido, a tese de Luhmann é subscrita já que se verifica “eine zunehmende Reflexivität in Bezug auf das Thema Liebe im Lebenszusammenhang und damit eine stärkere Selbstregulierung intimer Beziehungen durch die Subjekte selbst” (Ibid., 260).

Em grande medida, com a generalização do modelo comunicativo da família burguesa, estamos diante de relações pessoais que parecem intensificar-se quase em proporção com a expansão de formas de interacção impessoal, face às quais se contrapõem (cf. Luhmann 1982: 13 e ss). O que está primeiramente em questão é o modo como as formas de afectividade da família não são concretizáveis na adesão a formulas pré-estabelecidas de direitos e deveres. Estas dão lugar a uma intensidade relacional que não se rege mais por estritas determinações exteriores (como ocorria no código da galanteria, o qual seleccionava previamente aqueles que podiam encetar um

⁵⁹¹ “Der Code fordert jetzt eine universale Doppelwertung aller Ereignisse unter Führung durch die Differenz persönlich/unpersönlich” (Luhmann 1982: 215).

determinado ritual), mas se constitui temporalmente, numa situação de dupla contingência, na dependência de códigos quanto ao expectável⁵⁹².

A “duplicação do mundo” é um recurso semântico fundamental para a moderna concretização do código:

de um lado está o mundo da vida pública, constituído anonimamente, do outro, um mundo privado constituído idiossincraticamente, no qual os acontecimentos são valorados e onde o *ego* correspondente, graças à sua relevância no mundo de *alter*, pode adquirir um significado particular, que o compensa pela sua falta de significado público (Luhmann 1998: 114).

A observação dos processos recursivos da intimidade revela que, tomando o íntimo como referencial, o amante/cônjuge contrasta aquilo que para aquele assume relevância como vivência ou acção e o que, ou é indiferente, ou, enquanto pertencente ao mundo anónimo, assume importância somente em função da participação desse mesmo íntimo⁵⁹³. O que distingue este código do romântico é o facto de que ele não está enredado nos ideais e paradoxos vigentes na semântica literária mas torna-se operatório. No âmbito da relação íntima a co-referência dos amantes permite, por via de uma selectividade da informação relativa à vivência do outro, resolver problemas quotidianos ao mesmo tempo que confirma a auto-concepção do sujeito e o protege quanto à insegurança envolvida na entrega a outro.

O tempo psíquico é organizado cognitivamente a partir de uma mediação em “produtos culturais, como a linguagem e outros sistemas simbólicos” (Bruner 1991: 3). Mas essa dependência de esquemas de compreensão baseados em expectativas sociais não esgota o indivíduo, pois aí temos apenas um dos aspectos constitutivos da pessoa, aquele que desde G. H. Mead faz equivaler o eu (*Self*) ao “outro generalizado”. O sistema psíquico está igualmente inserido na temporalidade da acção, no conjunto de sequências em que selecciona, actualizando as suas próprias crenças e carácter pessoal. Estes permanecem provisórios até cessar a existência do indivíduo, estando sempre abertos à interpretação do próprio sujeito, sendo que a capacidade de o indivíduo fazer sentido sobre os mesmos provém da necessidade de estabilizar a sua imagem num eu simples e coerente (ou, também, de poder ligar o sentido psíquico ponto a ponto). No

⁵⁹² Esta é, na sua generalidade, a tese de B. Bettelheim de acordo com a qual os rituais associados à vida familiar não têm por função somente a repressão das forças associativas, mas a sua mobilização e estabilização em papéis sociais relativamente fixos comunicativamente, cf. Id. 1971: 18-22.

⁵⁹³ Laing partiu desta evidência de que “official dates of public events can be out of phase with the structure of experience” (Id. 1971: 68) a fim de sublinhar o risco de modos patológicos de denegação conjunta de determinados pressupostos da vida social, cf. Ibid: 67-75.

entanto, nessa articulação narrativa, consideravelmente complexa, já que deve avaliar os condicionantes contextuais e as acções em diferentes participações sistémicas, o indivíduo nunca logra uma total transparência quanto aos motivos últimos pelos quais se rege uma determinada acção e/ou perspectiva. Ao mesmo tempo, e em consonância com os pressupostos de Luhmann, essa interpretação é sempre posterior à própria actuação ou observação do sistema psíquico. A actuação/observação do sistema psíquico é retrospectiva e dependente do contexto específico do sistema social, no entanto, nunca está por aquele inteiramente determinada⁵⁹⁴.

Uma vez que envolve constantes selecções e juízos retrospectivos da legitimidade e valor que àquelas pode ser conferido, também em função do grau de participação do sujeito na sequência dos acontecimentos, à acção é atribuído um carácter hipotético. A observação por parte de *ego* da acção de *alter* leva à atribuição de determinadas intenções ou conteúdos da vivência de *alter* ao mesmo tempo que, enquanto modalidade da observação em segunda ordem, revela um constante “side-shadowing” envolvido nas suas selecções (cf. Rosenblatt 2009).

A existência de possibilidades não actualizadas não é indiferente pois manifesta um aspecto essencial da individuação e das atribuições de que o próprio sujeito é objecto. A individuação resulta de um encadeamento recursivo de selecções pelas quais se reduz a contingência. Este é um aspecto constitutivo dos sistemas psíquicos, e mesmo nos casos em que a sua intervenção na sequência da acção é mínima ou nula, eles têm a

⁵⁹⁴ Esta dimensão retrospectiva das observações psíquicas da intimidade que tenho vindo a referir, tem no quarto dos “mandamentos” (Honrarás Pai e Mãe) do incomparável *Dekalog* (1988) de K. Kieslowski, uma genial representação. Tendo a sua mãe falecido logo nos seus primeiros dias de vida, Anka já no início da idade adulta vive sozinha com o seu pai num cinzento apartamento da Varsóvia socialista. Ela é acometida pela tantalizante dúvida sobre o segredo da sua origem, o qual julga esconder-se num envelope que é suposto abrir somente depois da morte de seu pai. É durante uma das prolongadas ausências deste que Anka procura pôr fim ao mistério, mas dentro do envelope encontrará uma carta selada que a mãe redigira pouco antes de morrer. Nela, seria brevemente revelado o segredo de que aquele que tinha por pai afinal não o era. Depois de revelar esse segredo de que o (suposto) pai somente suspeitava (pois ele próprio se tinha coibido de abrir a carta), desenvolve-se uma trama sobre a possível origem de desejos incestuosos do passado que passam a ser narrados à luz da “revelação” sobre a verdade biológica. Já no final do episódio percebemos que Anka não chegou a abrir a carta, aliás jamais abrirá. Com a concordância daquele que já se presentificava como homem por quem desejava ser possuída, Anka queima a carta autêntica, aquela que lhe era dirigida, tomando-a como uma outra ficção ao nível daquela que ela própria criara e cuja validade estaria sempre dependente daquilo que os participantes do drama considerassem a resposta acertada para os seus anseios.

necessidade de se compreender como unidade concretizada, como actualidade inserida num campo de possibilidades em reconfiguração constante.

O sistema da intimidade, enquanto sistema de interacção comunicativa, não é capaz de processar toda a informação que nele poderia obter pertinência⁵⁹⁵. Precisamente porque lida com pessoas, contrariamente a outros sistemas pré-delimitados nos seus procedimentos/funções, tem a necessidade não só de abreviar e automatizar processos recorrendo à objectivação da confiança, mas também de desconsiderar, ou esquecer determinados elementos da vivência e comportamento de outrem⁵⁹⁶. Poderíamos considerar este como um “mecanismo adaptativo” de importância central, na medida em que sem ele toda a interacção colapsaria.

7.7. Semântica da Individualidade e Conceitos relacionais contidos no sistema íntimo.

Mesmo constatando a pluralidade de formas familiares originadas na semântica do amor como paixão, não devemos prescindir de encontrar padrões de estabilidade na comunicação íntima. A partir de uma investigação psicossociológica, num relevante artigo publicado em 2002, A. Koerner e M. A. Fitzpatrick tentaram isolar valores e “finalidades” em torno dos quais se centra a comunicação na família moderna⁵⁹⁷. Começando por identificar as profundas alterações e diversificação da estrutura familiar, sobretudo ao longo das últimas duas décadas, estes autores partiam da hipótese de que subsistem determinados padrões comunicativos simbolicamente generalizados (cf. Id. 2002: 71-81). Aqui, tal como em trabalhos posteriores, a premissa de que procediam e na qual toda a sua análise se sustenta é a de que “[t]he psychological desire for balanced cognition and the pragmatic need to understand the other (...) favor congruence and accuracy” (Id. 2006: 53; cf. 2002: 84-6). Consideravam que o código

⁵⁹⁵ Sumariando: “family will always ignore aspects of relationships within the family and virtually infinite amounts of information about what goes on outside the family, including some information that would be disruptive or uncomfortable to know” (Rosenblatt 2009: 147). Cf. tb. Fletcher 2002: 131.

⁵⁹⁶ Cf. Rosenblatt 2009: 87-96. No domínio das teorias da comunicação familiar, alguns autores salientaram casos em que a abertura e desinibição são destrutivas da relação conjugal (cf. Finkenauer / Hazam 2000).

⁵⁹⁷ “[T]he theorist is faced with the challenge of accounting for the manner in which distinct features of the family affect (a) family members' expectations, (b) the structure of relevancies within the family, and (c) how the family context itself shapes the inferences drawn by family members” (Id. 2002: 72).

chave que abre a porta para os valores que estruturam a família é inequivocamente o da intimidade, é nela que encontramos o seu carácter distinto, mas a este há a adicionar ainda: paixão, individualidade e factores externos (cf. Id. 2002: 83 e ss; Fletcher & Geoff 1996).

A intimidade põe em jogo os eixos axiológicos exclusivos de um espaço com imunidade relativa face ao exterior. Mas o que une todos os conceitos mais ou menos “ocos” que podem ser eleitos para qualificar este espaço –confiança, respeito, amor, e afeição mútuos- , é precisamente a operação de clausura, de autoencerramento inaugurada no início do “ciclo de vida” familiar.

Será para entender outro vector, a paixão, que é necessário um enfoque na evolução da semântica que serviu de base ao romance moderno. A paixão remete aqui para o prolongamento das afecções mútuas do par conjugal num espaço íntimo. A interacção íntima entre os indivíduos ocorre mediada no imaginário e semântica social. É por via da hetero-referência dos sistemas cognitivos participantes na interacção, cujas selecções e encadeamentos são contingentes, que se instaura um tempo partilhado. Daí as referências constantes à gratificação sexual e à união de dois na partilha de uma visão do mundo. Em ambos os casos, a referência moderna e contemporânea da paixão, essencial para os sistemas da intimidade, é a vitalidade relacional dos amantes. Essa mesma vitalidade não se cinge à sexualidade e ao modo como esta está regulada por uma observação moral, estendendo-se igualmente ao conjunto de condições subjacentes ao bem-estar emocional do indivíduo.

O terceiro tópico é aquele que se associa à luta feminista, nele encontramos a individualidade remetendo para as possibilidades ideais de independência (a soberania relativa de cada um dos membros) e a equidade (sujeitos com tratamentos iguais), contrariando as tendências de submissão sobreviventes no imaginário cultural dos géneros. Este último vector é aquele em que revemos o recente debate por parte dos sociólogos quanto ao esmorecer gradual do ideal de um “eu-nós” (prossequindo e perseguido no tempo, norteado pelo ideal romântico da fusão). Por uma enorme diversidade de factores, começando pela crescente autonomia económica da mulher, esse ideal foi erodindo face ao primado da realização pessoal, naquilo que configura o paradoxo da união conjugal contemporânea⁵⁹⁸, que F. de Singly descreveu como

⁵⁹⁸ Para G. Neyrand, o facto de a retroalimentação da intimidade passar a integrar um maior índice de realização subjectiva faz com que esta se torne num “espace paradoxal où se confrontent des références divergentes qui peuvent se trouver en harmonie lorsque les deux individualités penchent du même côté, mais sont en contradiction dès que l’idéal de réalisation de soi d’un partenaire ne se conjugue plus avec celui de l’autre et que les attentes à son égard s’en trouvent frustrées” (2002: 84). O receio de uma

existência “libre ensemble” (cf. Id. 2003: 92-4). Para as novas concepções normativas de intimidade, isto não significa necessariamente uma relativização ou fragilização dos vínculos de tipo íntimo, postos à mercê de uma concepção individualista. É precisamente a eficácia da semântica da paixão que está aqui em questão. Ainda que a intimidade promova a gratificação de tipo sexual, afectivo e económico, a gestão do gozo desses recursos obedece a pressupostos comunicativos da vivência passional.

Há ainda o que os autores denominam de factores externos, onde constam alguns aspectos decorrentes da temporalidade da família. É neste parâmetro que são incluídos: a segurança pessoal, mas também, e de modo surpreendente, a descendência. À partida, estaríamos predispostos a conceder à descendência biológica um maior peso na manutenção da intimidade, precisamente porque os discursos normativos permanecem ancorados no imaginário da procriação. Mas na família moderna, tal como considerava Hegel, a propriedade comum (“existência exterior matrimónio”), mas também a descendência, são resultado de um determinado processo/projecto a dois, e não o objectivo último das uniões.

Num trabalho mais recente, os mesmos autores sustentam que aquilo que se altera decisivamente na família contemporânea é o facto nela emergirem alternativas aos padrões comunicativos da família tradicional. Koerner e Fitzpatrick examinavam a hipótese de que diferentes formas familiares se repercutiram em diferentes formas de tratar a incidência de discursos e informações provenientes de meios comunicativos exteriores. A sua análise focava especificamente o modo como são tratadas as comunicações provenientes dos *mass media*. Para os autores, do ponto de vista da estrutura comunicativa, é despropositada uma determinação *in abstracto* daquilo que é uma família disfuncional (cf. Koerner / Fitzpatrick 2006: 53-4). Defendem que isso equivaleria a ignorar o contexto em que ocorre o comportamento, o qual pode ser radicalmente distinto e conduzir a diferentes desfechos do tempo familiar. Em consonância com esse pressuposto afirmam: “families create their own family communication environments, and behaviors have to be understood and evaluated based on the specific context that is unique to each family type” (Ibid., 2006: 59). Só a análise mesma da história do agregado permite diagnóstico quanto à maior ou menor adaptação de um modelo relativamente ao bem-estar dos seus membros. Os autores propõem a existência de quatro padrões comunicativos com estruturas familiares correspondentes.

intimidade desavinda não deve no entanto obscurecer o facto de que a nova “família individualizada” resulta de uma libertação progressiva das amarras do costume e da tradição, que excluía os dependentes de qualquer direito subjectivo.

O primeiro modelo, conotado com a família nuclear burguesa, é denominado de “protector”. Nele são impostos fortes entraves a um tratamento dos processos comunicativos que incidem sobre a família, verificando-se o recurso a fórmulas consagradas pela autoridade parental e a rejeição da “orientação pela conversação”. Há uma unificação da fonte de decisões que resiste ao diálogo e, desse modo, previne o surgimento (explícito) de conflitos⁵⁹⁹. Um modelo similar, denominado “consensual”, valoriza também a conformidade de todos os membros no tratamento da informação, mas contrariamente ao primeiro, acede a essa uniformização não por via do poder da autoridade mas da conversação. Nos seus antípodas está o tipo familiar “laissez-faire”, marcado por uma lassidão relativamente à comunicação que sobre ele incide. Este está à mercê desses processos comunicativos exteriores bem como de uma redução dos comportamentos ao arbítrio individual.

Dados os seus pressupostos, é compreensível que os autores não sejam peremptórios na enunciação das virtudes de cada um dos padrões de tratamento da informação e comunicação que perpassa a família. No entanto, o padrão comunicativo associado às “famílias pluralistas” é aquele que corresponde às expectativas normativas subjacentes ao fechamento do espaço íntimo dos novos tipos de família. Nestes, é atribuída prioridade aos anseios individuais:

[b]ecause of their emphasis on the free exchange of ideas and the absence of overt pressure to conform or to obey, these families are low in conflict avoidance and openly address their conflicts with one another, engage in positive conflict-resolution strategies, and usually are able to resolve their conflicts (Id. 2006: 58).

Foi a forte identificação conferida pelos papéis quase imutáveis da família tradicional burguesa que levou a que, num primeiro momento, o seu declínio fosse equiparado a uma generalizada crise da família (cf. Nave-Herz 2007: 13 e ss). É certo que, algumas das situações presentes nas “novas famílias” têm referentes mais ou menos esparsos no passado histórico. Esse é claramente o caso das “*foster families*” e “famílias recompostas” que, devido à predominância do parentesco espiritual e dos elevados índices de viuvez, das sociedades pré-modernas, têm correspondentes no “aperfilhamento” (que por vezes acompanhou a admissão de aprendizes numa

⁵⁹⁹ Num artigo recente, em que me ocupei de circunscrever no âmbito da violência “endémica” às relações íntimas, o conjunto de factores, práticas e pressupostos que permitem aferir quando estamos perante uma variante da violência de género, enaltecí a frequência com que a violência permanece latente justamente devido à manutenção de relações assimétricas na divisão de responsabilidades e recursos, cf. Carvalho 2011: 390-1.

determinada ocupação) e no Levirato por exemplo. Trata-se, no entanto, de uma comparação abstracta de elementos extraídos de enquadramentos sócio-culturais onde têm significações bastante distintas.

Aquilo que a pluralidade de novas formas de intimidade dá a ler é, na sua maior abrangência, aquilo que no seu compêndio R. Peuckert apresentou como “Erosion der bio-sozialen Doppelnatur der Familie” (Id. 2008: 25). Não é já somente em resultado de factos brutos ou de condicionantes socio-económicas que se geram as excepções à família nuclear. A diversificação das formas de intimidade é o fruto da evolução normativa no sentido do reconhecimento do direito individual a estabelecer um projecto de vida.

No domínio da teoria dos sistemas, U. Pasero desenvolveu este tópico da semântica da individualidade moderna, a qual culmina no abandono de modelos predeterminados de constituição e manutenção do espaço familiar. Esta autora teve em vista sobretudo o modo como a construção da individualidade passa a ser uma tarefa do sujeito na sua relação contingente com a dimensão normativa, em particular com os estereótipos (cf. Id. 2003: 116 e ss). O *gender trouble* é um resultado particular da sobredeterminação de formas comunicativas que condicionam a capacidade de acção e autocompreensão do indivíduo, não oferecendo uma resposta adequada para os seus projectos familiares e profissionais (cf. Ibid., 117).

É também no âmbito das novas técnicas reprodutivas que o debate sobre a radical alteração dos modelos de vida familiar se recoloca actualmente. Estas abrem novas possibilidades de constituição de família e modelos parentais. Os recentes desenvolvimentos no âmbito das técnicas reprodutivas e a constatação empírica do recurso por parte de um número significativo de mulheres à compra e troca de gâmetas masculinos⁶⁰⁰, mas também o recurso a procriação substitutiva por parte de homens e

⁶⁰⁰ No âmbito psicanalítico, E. Laurent (2009) defende que o proliferar dos bancos de esperma representa um radical corte com a “função parental”. Lacan antecipara esta ideia ao postular o “pai real” como aquele que é redutível ao esperma. Perguntou: “[f]audra-t-il que nous soyons rejoints par la pratique qui prendra peut-être en un temps force d’usage, d’inséminer artificiellement les femmes en rupture du ban phallique, avec le sperme d’un grand homme, pour tirer de nous sur la fonction paternelle un verdict?” (1966: 813; cf. tb. Id. 1991: 148). Essa é já a consequência de uma mais profunda alteração do pressuposto da inteligibilidade cultural proposta por Lévi-Strauss, de acordo com a qual a sociedade humana está fundada na regulação da troca recíproca da mulher por parte dos homens, cf. Laurent 2009: 76.

mulheres (cf. Moore 2007, esp. 92 e ss.⁶⁰¹), colocam-nos perante a impossibilidade de uma definição da infertilidade que recorra a uma “natureza das coisas”, que não esteja já à partida dependente de uma compreensão da cultura, traduzida em condicionalismos de ordem social e política.

Em todo o caso, o posicionamento público e político da questão do acesso a novas condições parentalidade é já o resultado do tremendo impacto da ideologia da “livre escolha”⁶⁰². Independentemente das convicções éticas e determinações legais adoptadas, é a partir do primado da selecção conjugal e dos modelos de parentalidade adequados que se pondera relativamente à legitimidade da investigação e recurso a biotecnologias reprodutivas (cf. Hansson 2008: 109-32).

A fundação da família no par conjugal está sem dúvida na origem da reduzida atenção que Luhmann prestou à especificidade da relação parental. Porém, isso não significa que a sua teoria da comunicação íntima seja inadequada para a compreender. Na sua teoria da intimidade, Fuchs sublinhou a importância da passagem do *Wir-Zwei* ao *Wir*, a qual tem lugar quando as crianças passam, a par com a co-referência dos cônjuges, a contar para a recursividade das comunicações íntimas (cf. Fuchs 1999: 87; Schulz 2010: 193-224). O “nós dois” da relação que se opõe ao “resto do mundo”, passa a integrar os descendentes e transforma-se num “nós” que doravante terá por centro de gravidade a relação parental.

Também para Luhmann, a transição de *Liebesverhältnis* a *Eheverhältnis* e a estabilização aí implicada (cf. e.g. Luhmann 1982: 195), envolviam a activação de um referente comunicativo da diferença sexual como forma de complementaridade de papéis (Id. 1990: 208 e ss). Muita da investigação empírica actual sublinha que, com o surgimento das crianças tem lugar o agravamento desta complementaridade conforme às

⁶⁰¹ Coube a K. Weston mostrar como o recurso a técnicas reprodutivas significa uma peremptória desvinculação entre o desígnio reprodutivo e a sexualidade, que, até ao advento das novas formas de inseminação, permaneciam firmemente unidos, cf. Id. 1991: 171.

⁶⁰² Em *Kinship by Design*, E. Herman fornece uma vívida ilustração do modo como ao longo do século XX se generaliza a ideia de que “love makes a family”. Segundo esta autora foi esse pressuposto que conduziu nos E.U.A. à admissão de novas políticas e práticas de adopção, incluindo, além de casais heterossexuais inférteis, famílias monoparentais e homossexuais e permitindo também a adopção de crianças anteriormente excluídas (como é o caso de crianças provenientes do estrangeiro ou com deficiências). Ao mesmo tempo que se verifica uma extensão da tipologia do adoptante e do adoptado, emerge também uma maior sensibilidade sistémica aos riscos envolvidos na geração de laços de parentesco baseados na “escolha”. Esta sensibilidade já não é estimulada pelos receios de contaminação da pureza raça (e da identidade nacional), mas resulta em novas formas de monitorização (e protecção) da família e do bem-estar dos seus membros (cf. esp. Herman 2008: 285 e ss).

prescrições tradicionais dos géneros: “when it comes to actually having children, very often their views and plans strongly resemble those of the persons embedded in traditional networks” (Keim 2011: 229). Neste particular, assume importância a manutenção ao nível sócio-político de um regime de “*dual earning*”. Frequentemente, o maior rendimento do homem concilia-se com a maior propensão da mulher para assumir a posição de primeira educadora dos filhos (cf. Keim 2011).

Nas relações actuais, a decisão reprodutiva é descrita como momento de capital importância para a sequência da relação (cf. Cigoli / Scabini 2006: 126-57). Mas mesmo quando esse projecto é assumido, não há uma injunção peremptória acautelando que a união perdure até concluída a formação da criança (cf. Parkinson 2011: 16-42). Por um lado, o casamento não pode ser mais visto como fim do amor, *i.e.*, cessação da entrega afectiva mútua dos cônjuges presente no enamoramento, por outro, a quebra do amor no âmbito do casamento deixa de ser equivalente a um fim do mundo. Uma imemorial oposição e incompatibilidade entre o amor apaixonado e o casamento tinha de ser ultrapassada, envolvendo a revisão da moral cristã relativamente à importância da sexualidade, bem como do código civil quanto à contratualização da relação entre os amantes. Esses aspectos contribuem para elevar as expectativas de realização pessoal contidas no espaço privado, mas também para a futura alteração das condições de inserção no espaço público (justamente a partir da re-descrição daquele como domínio do íntimo). Deste modo, como afirma Luhmann: “[d]ie alte These der Unvereinbarkeit von Liebe und Ehe muß jetzt überspielt werden, das Ende des Romans ist nicht das Ende des Lebens” (Id. 1982: 190).

O acréscimo de famílias recompostas, ainda que não tenha conseguido superar inteiramente o trauma da separação do par parental, considerado a partir das consequências no desenvolvimento afectivo da(s) criança(s), é também sinal de uma libertação dos pressupostos das antigas relações matrimoniais (cf. Hughes 2003: 41-2; Parkinson 2011: 61 e ss., 269-70). Revela uma capacidade, conferida pela própria semântica do amor, de avaliar reflexivamente aquilo que a relação providencia para a realização pessoal⁶⁰³. A reflexividade quanto às práticas de ordem íntima congrega dois movimentos submetidos a avaliação. Por um lado, o modo como ocorre a sua estabilização, que tendo em conta a sua selectividade privilegia relações duradouras de gratificação e suporte emocional. Por outro, a sua defesa face a interferências de diversa ordem sejam elas regulares, por exemplo a indicação de egoísmo por parte de um dos

⁶⁰³ Aspecto que já em 1969 era reconhecido por Luhmann: “Ausdifferenzierung, funktionale Spezifikation und Mobilisierung der Liebe für Selektion von Partnern und Themen bringen schließlich eine sich selbst verstärkende Prozeßform hervor, die wir Reflexivität nennen” (2008: 38).

seus membros, ou irregulares, como o amor aniquilador. Essa reflexividade comunicativa que faz os processos dependerem fortemente da actualização individual das exigências do sistema psíquico, estabeleceu-se somente no século XVIII, tendo predominado até esse momento a dimensão prescritiva. Ao mesmo tempo, o facto de que frequentemente à separação se sucede, para cada um dos cônjuges, a constituição de uma nova família, mantendo frequentemente estreitos laços de amizade e cooperação com a outra parte, revela não só uma generalizada aceitação da autodeterminação individual, mas também a extrema importância que as relações íntimas assumem para a realização pessoal⁶⁰⁴.

Esta forma de ideal partilhado não está com certeza cindida das construções normativas presentes na comunicação, e sobretudo no último quartel do século passado, assistiu-se nas sociedades contemporâneas a uma crescente aceitação de novas formas familiares consagradas como legítimas. No entanto, a afecção amorosa prevaleceu como critério valorativo primeiro, não somente ao nível das práticas e representações culturais, mas também nas determinações legais que privilegiam a união conjugal sobre as demais relações familiares. É a partir da instituição desta que se deduz o Direito Sucessório e o conjunto de direitos e obrigações vigentes entre os membros da família (cf. e.g. Brook 2007: 159-71).

A emancipação da mulher pela formação académica e a inserção no mercado de trabalho, que deixou de se reduzir à prossecução de actividades assistenciais, são por nós tomadas como o motor fundamental da alteração do conceito de família moderna. É sob as novas exigências de realização afectiva, profissional e social que as reivindicações de auto-afirmação -já latentes nas formas de família patriarcal que persistem no período moderno- e a concessão de direitos de propriedade à mulher, serão amplificadas.

Não é de todo surpreendente, que ao nível da investigação empírica seja possível estabelecer uma correlação qualitativa entre as relações que culminam em divórcio e o nível de instrução da mulher (cf. e.g. Becker 2008: 223-33). Essa correlação pode também ser atestada através de mudanças sócio-culturais de diversas sociedades ocidentais. Indo além, ou pelo menos complementando as abordagens empíricas, o modelo da entrevista pessoal adoptado pela Sociologia contemporânea permitiu captar a correlação entre a evolução da normatividade social, das representações e ideais, e a

⁶⁰⁴ Contraria-se assim a ideia de que a família e a própria instituição do casamento estariam em crise. Nas últimas décadas, a par com a sua profunda reconfiguração, verificou-se que estes continuam a ser componentes essenciais para responder a um largo conjunto de anseios que o indivíduo não consegue ver correspondidos senão por via da intimidade.

auto e hetero-compreensão dos constituintes do espaço familiar. No que respeita ao género, essa metodologia qualitativa manifesta um acentuado declive (pesem embora as suas *nuances* em termos de origem socio-económica, cultural e geográfica) entre as concepções dominantes de ideal amoroso vigente nas últimas duas gerações e aquela que predomina nas gerações mais novas (cf. e.g. Neves / Nogueira 2010).

A individualidade divergente dos modelos de entrega amorosa conforme à dualidade entre os géneros, deixa de ser por si só, factor de instabilidade. Pelo contrário, os novos discursos e práticas de intimidade requerem uma performance altamente personalizada largamente indiferente ao binarismo do género (cf. Becker 2008: 266 e ss). Para a continuidade do sistema, o decisivo é a confirmação ou divergência quanto ao conceito da própria relação e projecto⁶⁰⁵. Nesse sentido, a abertura comunicativa parece apresentar-se como a exigência maior da família moderna ao apresentar como única via para a conformidade a negociação (cf. Nave-Herz 2004: 149 e ss).

Paradoxalmente, o amor não é suficiente para garantir a continuidade do sistema da intimidade. Nas diversas concepções que o mesmo (amor) pode assumir, ele é somente a condição necessária para a manutenção das uniões⁶⁰⁶. É por via de uma interacção próxima do modelo negocial (alguns autores falam mesmo em *bargain*) que os íntimos fixam cláusulas, que num determinado momento devem reger as suas acções e expectativas (cf. Brynin / Ermisch 2009: 6-19). Esse tipo de concórdia tácita, explícita ou mesmo formalizada legalmente, não exclui da intimidade os ideais de confiança, sinceridade e altruísmo, mas assegura-os a partir das especificidades da relação.

Por outro lado, as exigências do mundo laboral, a escassez de disponibilidade a par com a limitação dos recursos, jogam um papel decisivo na adopção desses modelos de relação (cf. e.g. Jürgens 2006: 126). Tais factores integram o complexo sucedâneo do problema dos românticos, ou do “complexo de Werther”⁶⁰⁷ - aceitar a passagem do ideal

⁶⁰⁵ A metáfora adoptada por Luhmann é expressiva: “[d]ie Ehen werden im Himmel geschlossen, im Auto gehen sie auseinander. Denn derjenige, der am Steuer sitzt, richtet sich nach der Situation und fährt, wie er meint, auf Grund seines besten Könnens; aber der, der mitfährt und ihn beobachtet, fühlt sich durch die Fahrweise behandelt, führt sie auf Eigenschaften des Fahrers zurück. Er kann nur in einer Weise handeln, nämlich kommentieren und kritisieren; und es ist wenig wahrscheinlich, daß er dabei die Zustimmung des Fahrers findet” (1982: 42).

⁶⁰⁶ É a este respeito revelador que, na sua discussão da dupla-contingência como mecanismo ordenador das expectativas presentes na estrutura familiar, Luhmann não faça qualquer menção à ideia de “amor” (cf. Simon 1988), contrariamente àquele que fora o requisito para compreender a estrutura subjacente à constituição do par conjugal.

⁶⁰⁷ P. Fleming sublinha na tradição do romance moderno os diversos ressurgimentos do herói mediano, aquele que está condenado a seguir uma norma previamente fixada e que permanece ansioso por uma

da “arte de amor”, comprimida no instante em que os amantes se unem alheios ao mundo, à conformidade com a banalidade mundana (cf. Fleming 2009: 3 e ss). Em *The Art of Loving*, foi esse o desafio proposto por E. Fromm, que reconhecia no capitalismo a presença de elementos contrários à evolução do amor do frémio da paixão à “escuta” ponderada do outro⁶⁰⁸. Essa maturidade ideal não está nunca imune à decepção, sendo fiel à promessa contida naquele instante. Mas a complexidade contemporânea englobada nessa promessa, requer dos agentes algo mais do que grandes princípios filosóficos.

Por seu turno, os modelos teóricos da racionalidade dos agentes económicos revelam-se também inadequados para compreender o modo como as relações íntimas estão dependentes da geração de mecanismos de confiança, nos quais prevalece a vivência afectiva⁶⁰⁹. A temporalidade íntima presta-se a constantes reajustes que acompanham mudanças nas situações familiares, sendo que a formalização do casamento e o nascimento de dependentes estão fortemente associados à reavaliação da viabilidade e valor da relação.

Diversas investigações, incidindo na diversidade de formas familiares contemporâneas, atestam o peso da manutenção de uma “representação” da relação [*Beziehungskonzepte*] comum aos seus membros (cf. Herma 2007: 51 e ss.; Becker 2008: 303-5).

Der Verlauf von Paarbeziehungen wird maßgeblich durch die Beziehungskonzepte beeinflusst, d.h. Einfluss auf die Paarverläufe haben vor allem die Vorstellungen der Partner, was aus ihrer

criatividade sempre ilusória. A vaga suicidária que acompanha a recepção do romance epistolar de Goethe, além de confirmar a repercussão social dos modelos ideais de amor, levou ao extremo a impossibilidade do autêntico e, de modo cruel, a sua mediocridade, cf. Fleming 2009: 10. Por outro lado, a denúncia da mediocridade do próprio original que fixa as regras, como ocorrera em *Shamela* (anonimamente publicada em 1741 por Henry Fielding) que parodia a *Pamela* de Richardson, o marco do amor companheirista inglês, também aqui terá lugar com *Die Freuden des jungen Werthers* (1775) de Nicolai.

⁶⁰⁸ “After the stranger has become an intimately known person there are no more barriers to be overcome, there is no more sudden closeness to be achieved” (Fromm 1995: 44).

⁶⁰⁹ “Um Vereinbarungen über Investitionen und Spezialisierungen glaubhaft und verbindlich zu machen, können die Akteure grundsätzlich auf zwei Mechanismen zurückgreifen, nämlich bindende Vereinbarungen wie z. B. explizite Verträge einerseits und endogene Kooperation im Rahmen wiederholter Interaktionen andererseits (...)” sendo que somente neste último caso é possível “die Möglichkeit der gegenseitigen Disziplinierung im Rahmen einer langfristigen Beziehung ein zentraler Bestandteil der Sicherung von Kooperation in privaten Beziehungen” (Abraham 2006: 261).

Sicht eine 'gute' Beziehung ausmacht, also welches die 'richtigen' Ereignisse zu den 'richtigen' Zeitpunkten sind (Ruiner 2010: 241).

É certo que assimetrias económicas e profissionais, por vezes presentes já aquando da constituição de um sistema íntimo, assumem-se como preditores fiáveis para as hipóteses de manutenção da relação. Não obstante, verifica-se que é ao nível de concordância da representação do sistema por parte dos seus intervenientes que reside o factor decisivo, que determina quanto à continuidade ou cessação da relação íntima (cf. Ruiner 2010: 225-30)⁶¹⁰. Essa representação contém obviamente elementos relativos ao histórico da relação e é geralmente remetendo para símbolos que assinalaram a concretização da união que se pode encontrar a “energia” que retroalimenta a comunicação íntima. Mas também aqui, o facto de que cada sistema psíquico considera individualmente e em função da sua observação actual, o significado e importância desse passado (de um retrato, de uma casa ou de uma fuga conjunta...), remete-nos de novo para a importância que assumem as representações concordantes ou divergentes do sistema íntimo por parte dos seus membros.

7.8. Assimetrias do Género.

O problema teórico do género como categoria social, abarca atribuições e expectativas relativas às condições da individualidade, apresentando de modo mais claro um fenómeno de co-evolução do sistema comunicativo e psíquico, permitindo considerar não apenas a sua não coincidência mas também a ausência de um sentido da determinação de um pelo outro⁶¹¹.

Como vimos, no mundo pré-moderno, a diferença sexual mantém uma função ordenadora da estrutura social, não sendo submetida a observação senão para ser confirmada como essencial para a estabilidade de todo o edifício social (cf. Nassehi 2003: 85). Podemos detectar nas obras de J. Kristeva e L. Irigaray, representantes

⁶¹⁰ “Paarbeziehungen, die auf divergierenden Beziehungskonzepten aufbauen, bedürfen einer stärkeren Synchronisation der voneinander abweichenden Vorstellungen, um ein dauerhaftes, stabiles Zusammenleben zu ermöglichen. Aus diesem Grund dynamisiert sich das Verhältnis der Partner zueinander; die Aufrechterhaltung der Beziehung ist stärker abhängig von der Konstruktionsleistung der Partner” (Ibid: 244).

⁶¹¹ “Geschlechterstereotype sind konstitutiv an dieser wechselseitigen Determinierung beteiligt, liefern Differenz zur synchronisierten und coevolutiven Selbstbeobachtung der beiden Systemtypen und verschränken sie in gewisser Weise miteinander” (Weinbach 2007: 151).

maiores da denominada segunda vaga feminista, a manutenção de uma convicção herdada pela modernidade, próxima aos pressupostos da Escola de Frankfurt, de acordo com a qual a reprodução de todo o edifício social está dependente da família. A importância que aquelas autoras atribuem ao corpo feminino, o recalcado na formação do sujeito, atesta quanto à necessidade não de pôr em causa a circunscrição da mulher à vida familiar, mas de reformar a ordem social a partir de novas formas de reconhecimento ético dessa energia formadora.

É em meados da década de 80 do século XX que se começa a tornar claro que o feminismo perdeu o objecto fixo que lhe servira de mote para a contestação política (cf. Alcoff 2006). Daí que a reabilitação da sua teoria e prática se tenha ocupado obsessivamente de questões relacionadas ora com o seu sujeito epistémico, ora com as suas finalidades.

As recentes alterações no feminismo levaram a uma profunda revisão das tendências essencialistas, nas quais se sustentava uma pertença biológica como o critério não só para se determinar a pertença a um sexo, mas também para caracterizar o espaço discursivo e actancial do sujeito. A ancoragem exclusiva em processos biológicos traduzia-se numa semântica de características, desejos e acções fixos e fechados –supondo uma complementaridade das atribuições de homem e mulher – que era também impeditiva da consideração de outros “eixos da diferença” implicados na dominação das mulheres, obstando assim a apreciação da interseccionalidade do género com factores como a pertença a determinados estratos sociais, sexualidades e raças desfavorecidas (cf. Knapp 2003: 243 e ss.)⁶¹². O feminismo tende actualmente a basear-se numa multitude de níveis de análise, em que reescreve o seu sujeito (a mulher) como ontologicamente contingente e fixo somente em processos normativos, actualizados em observações situadas temporal e espacialmente. Desse modo, atendendo à complexidade da interpenetração de diferentes sistemas, as suas mutações linguísticas e a contingência da sua actualização no sujeito individual, o feminismo já não está apoiado na ficção da pertença a uma ordem simbólica unificável, mas na solidariedade entre uma diversidade de formas que podem surgir sob a “mulher” como significante vazio (cf. Butler 1992:

⁶¹² Ao mesmo tempo, isso significou também que a identidade de género deveria fundar qualquer “teoria das mulheres”, mostrando a sua prevalência sobre outros “eixos da diferença”, conduzindo a um recentramento e expansão da tríade: género, classe e sexo, incluindo agora novos eixos como: geração, raça e orientação sexual, cf. Knapp 2003.

14-6). Apesar disso, é a sua vertente de reivindicação e de acção social que mantém uma posição ambivalente relativamente à “política da identidade”⁶¹³.

Até ao estabelecimento pleno das teses e metodologia interaccionistas do “*doing gender*”, a investigação empírica partia de uma oposição clara entre atributos masculinos e femininos de acordo com o binómio de base: instrumental – expressivo. A associação imediata entre o sexo biológico e um modelo de género e sexualidade incorre em dois modos de simplificação da complexidade. Por um lado, tende a exagerar as diferenças entre cada um dos sexos, elevando-as a oposições estritas. Assim sendo, obscurece o facto de que os indivíduos inseridos numa mesma categoria de género deduzida nesses moldes são por vezes mais distintos entre si do que a simples oposição entre as características aventadas na distinção binária entre masculino e feminino. Por outro lado, aposta na supressão de possíveis variações dentro do significativo unificador que pressupõe: homem ou mulher (cf. Prokhovnik 2002). São as expectativas comunicativas que fundam essa assimetria, mas não excluem no comportamento e na auto-percepção de si mesmo diversos modos de combinar características, associadas a um dos opostos. Dos inquéritos de S. Bem e do seu desenvolvimento do conceito de androginia, resultou que a “polarização” dos géneros não invalida a frequência com que características tidas por inconciliáveis, porque pertencentes aos universais culturais do masculino e feminino, estão presentes nas descrições de um mesmo indivíduo (cf. Id. 1993).

Mas não foram somente as investigações da Psicossociologia a demonstrar que não há uma clara separação entre os sexos, e que o único apoio para atribuir pré-reflexivamente a significação de género é a persistência de universais culturais do modelo binário. A tentativa de encontrar uma fundamentação biológica para a diferença de género, empreendida por historiadores e filósofos da ciência, enalteceu que a prática científica não deve ser pressuposta como neutra mas sempre cultural e historicamente situada. Diversas vozes dentro e fora do movimento feminista salientaram a riqueza das diferenças corporais e a existência de um *continuum* ou um “arco-íris” de diferenças sexuais. Fausto-Sterling revelou como infundado o manifesto pavor de alguns teóricos das ciências sociais e humanas em estender a análise do género ao nível biológico. Esse pavor radica num receio de incongruências entre aquilo que a Psicologia e Sociologia pretendem com a sua narrativa do carácter construído do género e uma suposta

⁶¹³ “Within feminism, it seems as if there is some political necessity to speak as and for ‘women’, and I would not contest that necessity. Surely that is the way in which representational politics operates, and in this country, lobbying efforts are virtually impossible without recourse to identity politics” (Butler 1992: 14).

evidência da simplicidade do macho e da fêmea ao nível da constituição natural do humano (cf. Id. 2002: 20 e ss). Contudo, a constituição cromossômica (xx / xy), o sexo gonadal (Ovários / Testículos) e a constituição hormonal e morfológico-anatômica (órgãos interiores e exteriores) contêm uma variabilidade incongruente com a distinção clara entre dois sexos e respectivos caracteres físicos e psicológicos. Nesse mesmo sentido, a investigação mostrou que:

[d]ie sogenannte Natur hat Unterbrechnungen eingebaut; auf dem Kontinuum männlich/weiblich sind vielfältige Mischungsverhältnisse möglich, die Gesellschaft nicht sieht, weil kulturell nur zwei Geschlechter vorgesehen sind (Pasero / Gottburgsen 2002: 7).

Se nos baseássemos na interpretação científica da “natureza”, encontraríamos uma gama de variações imensamente maior que a dos estereótipos culturais. O construtivismo, não rejeita a importância da dimensão bioquímica da identidade sexual dos indivíduos, mas sublinha precisamente a impossibilidade de uma tradução imediata e sem uma complexa mediação simbólica de tais traços ou substâncias em categorias sociais⁶¹⁴.

Se a Epistemologia é tradicionalmente tomada como uma área fulcral da Filosofia, no Feminismo a sua metodologia e valores são estendidos, de modo a aplicar-se a uma análise mais próxima da ética e da interacção quotidiana. O “sujeito epistémico” que a epistemologia feminista pressupõe partia da inclusão inevitável do observador nas relações de poder que este pretendia compreender. Com efeito, a posição social, as convicções e os cometimentos pessoais, não seriam de menor importância para descrever, teorizar e produzir mudanças na realidade social. A compreensão do género como categoria de análise social e a compreensão como causa de desigualdades sociais estava então dependente de uma inserção na realidade social e nas práticas linguísticas próprias de um contexto de interacção (cf. e.g. Longino 2001). Na proximidade do modelo pragmatista de Filosofia proposto por R. Rorty, a epistemologia feminista colocou em questão a existência de uma forma unívoca e última de saber. As velhas concepções de verdade como correspondência e o modelo representacionalista deveriam ser substituídos por uma análise dos pressupostos históricos e ideológicos subjacentes a qualquer interpretação da realidade social e natural. Ao mesmo tempo, a propósito da hipótese de conceber um herói redentor capaz de expor na sua pureza esses pressupostos ideológicos, o filósofo americano referiu ironicamente que o: “[m]asculinism is a much bigger and fiercer monster than any of the little, parochial, monsters with which pragmatists and deconstructionists struggle” (Id. 1993: 101).

⁶¹⁴ Para uma perspectiva geral dos problemas envolvidos nesse debate cf. Hull 2006: 54 e ss.

Entre os traços básicos que “materializam” o humano, permanece a diferença sexual, mas já não no sentido uma conjunção pré-determinada à qual o indivíduo se conforma ou desvanece enquanto sujeito⁶¹⁵. Como se torna claro, mesmo nas abordagens psicanalíticas, apesar do forte investimento imaginário em significantes de género, no registo simbólico já não existe um modelo fechado de feminilidade e masculinidade, mas um crescente questionamento das fronteiras do binómio da diferença sexual.

São inquestionáveis os méritos da análise de Butler, em especial na medida em que esta enalteceu a plasticidade do género, categoria que demonstrou estar sempre indexada em significações culturais que se inserem na temporalidade contingente de sequências biográficas individuais (cf. *supra* cap. 5 sec. 5). Mas Butler prestou pouca atenção ao facto de que, para além da estruturação psíquica do sujeito desejante há uma semântica social relativamente bem delimitada que pode servir de base a uma compreensão adequada dos complexos acoplamentos entre formas comunicativas e de consciência, as quais, ainda que devam ser entendidas como relativamente independentes, carecem de integração numa teoria geral do género.

A pluralidade que caracteriza os indivíduos não é redutível à sua dimensão empírica; ela engloba construções comunicativas cuja análise é decisiva, pois permite reconhecer a substituição do binarismo como o “generative principle of society and individuality” (Aboim, 2010: 10). Obviamente, persistem modelos comunicativos que simplificam o sistema das atribuições pessoais fixando esquemas de expectativas. Mas, dado que a diferença de género, pelo menos a sua redução ao binário, se torna cada vez mais secundária, reduzida a uma mera formalidade, essa simplificação tende a perder a sua tracção nos processos comunicativos (cf. Hirschauer 2001). Contudo, esse “esquecimento” do género só é claro nos sistemas de interacção baseados em processos funcionais, em que os rituais nos quais se reforçam os padrões do comportamento de género são suspensos ou atenuados.

As ocasiões de interacção social figuram como “espaço” de alteração gradual de pressupostos comunicativos, na medida em que nelas se verifica a aplicação daqueles pressupostos por via de operações psíquicas de selecção. No entanto, constata-se que a modificação das expectativas ao nível da comunicação tem ritmos variáveis de acordo com os modos de interacção. A interacção co-presencial caracterizada pela ausência de

⁶¹⁵ Nesse sentido, Žižek defende que “[t]he point is that sexual difference is something that is co-substantial with universal humanity. There is no neutral definition of the human being without a reference to sexual difference. What defines humanity is this difference as such. In this sense, sexual difference is a kind of zero-level definition of what a human being is” (Žižek / Daly 2004: 81).

determinações e pressupostos comunicativos é favorável ao recurso de significações estereotipadas do género. Mas:

[d]ie Geschlechterdifferenz bleibt (...) auch dort, wo sie kommunikativ folgenlos bleibt, latent vorhanden und steht der interaktion zur bildung manifester erwartungsstrukturen zumindest als ressource zur Verfügung (Weinbach 2007 : 142).

Quando esse recurso comunicativo à diferença de género resulta em desigualdade das chances de inclusão, temos um regresso aos estereótipos de género. Na base desta teoria está um pressuposto basilar. A diferença entre papel e pessoa deve ser conscientemente tematizada pelos indivíduos. Significa isto, que a inclusão de um indivíduo em papéis predominantemente associados com um determinado género, não é por si só sinónima de exclusão ou opressão, pois pode corresponder ao modelo de realização individual.

Seguindo a conceptualização de Luhmann, é possível defender que as organizações desenvolvem a sua constante necessidade de decisão, não a partir de estruturas normativas exteriores ou em relação difusa com o seu *Umwelt*, mas no encadeamento de operações auto-referenciais (cf. Id. 2000: 412). Esta posição levou B. Heintz (2001: 16) a propor, por fim a selar a sua reflexão quanto à aplicabilidade da teoria dos sistemas à reflexão sobre o género, uma distinção entre dois níveis em que a Sociologia delinea tarefas distintas: o macro-político (onde as instituições parecem ter sido purgadas do sexismo) e o micro-interactivo (em que o “*doing gender*” permanece activo e é frequentemente adaptado a diferentes “comunidades de prática” e suas peculiaridades normativas)⁶¹⁶. Ausente do seu relato está contudo um nível intermédio, crucial no trabalho de Luhmann e que Weinbach recuperou. Trata-se do horizonte semântico, responsável pela constante articulação entre esses dois níveis de análise.

Diversos estudos demonstraram que as atribuições baseadas no género prevalecem no segundo nível, sendo que algumas práticas discriminatórias têm lugar na organização do trabalho. É assim em profissões onde há uma clara “carga” histórica do género. Operários da construção civil, mecânicos e decoradores, todos fazem supor um determinado pronome de género. Isto é especialmente claro nos casos em que se verifica uma complementaridade dos géneros numa actividade comum e apenas uma imagem parece suficiente para capturar o paradigma do homem activo e da mulher assistencial.

⁶¹⁶ Tal distinção estava já presente em Knapp que, delimitando as várias esferas da análise de género, dividiu entre dois níveis: “[z]um einen zur Seite der gesellschaftlich-historischen Strukmranalyse (...), zum anderen zur Seite der handelnden Frauen und Männer, ihrer Interessen und bewussten wie unbewussten Motive sowie deren Genese”(Id. 1992: 296).

Aqui se torna claro que não estamos perante uma realidade empírica. A investigação revelou como o facto de certos papéis profissionais estarem historicamente associados a um determinado género não é indiferente à percepção e atribuições de que um determinado profissional é objecto. No caso dos assistentes de saúde, foi observado que os enfermeiros tendem a desenvolver um sentido de autoridade diferenciado demarcando-se da atitude assistencial idealizada da mulher. Sendo esta performance profissional construída em interacção, também os pacientes desenvolvem padrões de expectativas diferenciados de acordo com o género de cada profissional (cf. Borutta / Giesler 2006: 78 e ss). Apesar de não existir uma clara sexualização dos papéis individuais, derivada de um modelo ubíquo de divisão social do trabalho, a complementaridade de papéis em certas ocupações permanece activa como suplemento das atribuições dos indivíduos (a complementaridade imaginária é mais clara na contraposição médico-enfermeira; burocrata-secretária; *chef*-assistente). Não encontramos séries integrais de instruções compulsivas decorrentes da divisão social do trabalho. A observação sociológica demonstra a relevância do género mas já de modo mitigado, dependendo da especificidade do papel e não da relação directa entre a identidade de género e o conjunto de características inerentes a uma função profissional.

7.8.1. Especificidade da família. Reprodutora ou atenuante das diferenças assimétricas?

Em virtude de abarcar a reprodução orgânica e física, a integração de processos e funções exteriores que caracteriza a família condiciona também o modo como os indivíduos tomam parte nas restantes organizações (cf. Burkart 2005). Ao passo que a reprodução dos sistemas e organizações não familiares não está dependente de indivíduos únicos e muito menos de pressupostos pessoais, sendo os parâmetros funcionais que regulam objectivamente a participação de sistemas psíquicos, a família está fundada na insubstituibilidade da pessoa. Este aspecto é central, dado que na família o indivíduo (na sua dimensão integral) não é excluído como ocorre na sua inserção nos restantes sistemas sociais. Além disso, a sua participação naqueles reveste-se para a família de relevância comunicativa.

Mas, porque a observação do próprio indivíduo, como unidade psíquico-física numericamente determinada, está condicionada por um contexto onde ele adquire uma significação particular, torna-se difícil saber se nalgum momento é possível considerar o indivíduo independentemente de um papel que ele assume. Neste ponto, estamos perante a dificuldade em localizar um pólo último da autenticidade do sujeito

independente da sua participação em sistemas com requisitos comunicativos específicos. Essa incerteza resulta de uma complexidade que impede a fixação última da identidade. A esta dificuldade não está imune a própria intimidade que, apesar de incluir uma observação de todos os aspectos significativos do sujeito, é ainda um âmbito particular. Também aqui, a tematização e compreensão biográfica confronta o sujeito com a dificuldade de se afastar dos papéis e expectativas que a sociedade projecta sobre si.

O sistema familiar parece apresentar uma definição do indivíduo independente do papel, mas isto é ilusório, pois a família é também uma esfera de interacção social em que o sujeito está integrado sob um significante que o representa. É certo que na intimidade a mulher já não aparece somente como profissional, como consumidora ou cidadã, mas os traços que assume nessa esfera continuam a estar sob as atribuições, a performance e a sua auto-concepção enquanto mãe, esposa ou rapariga solteira. O que torna difícil conceber a esfera íntima como âmbito de transformação de género, é paradoxalmente, o facto de não abandonar a referência à significação geral da pessoa.

É significativo que, para Luhmann, apesar de o género ter sido desprovido de uma função, ele manteve-se determinante na formação e codificação do íntimo:

[d]ie moderne Gesellschaft bietet ein völlig verändertes Bild, und eben deshalb eignet sich die Unterscheidung von Männern und Frauen, soweit sie nicht funktionssystemspezifische Relevanz besitzt, nämlich Familienbildung ermöglicht, nur noch dazu, soziale Bewegungen zu stimulieren (Id. 1997b: 132).

No caso da relação e da assimetria de género, a temporalização das prescrições significa uma alteração gradual da semântica ou ideologia. “Das problem verschiebung von Logik auf ideologie ist eine möglichkeit des Entparadoxierung des Unterscheidens” (Luhmann 1997b 127). Inicialmente a capacidade de acção da mulher estava limitada a controlar o ritmo da sedução (cf. Ibid., 121). Ao assumir um papel mais activo no curso da relação íntima, ela não irá refazer inteiramente as significações semânticas, mas altera e infirma as suas valorações. O antigo paradoxo da co-referência dos géneros torna-se operativo, alterado pela operação de re-entrada. Nele, a assimetria pura entre homem e mulher converte-se numa “reliquia da antiga sociedade” [*Relikte einer alteren Gesellschaft*], passando a ser possíveis a problematização e mesmo inversão das conotações de cada um dos géneros (cf. Ibid., 124).

Luhmann reconheceu na gênese da comunicação íntima a ocasião em que, sob o primado do companheirismo, a marcação de gênero é suspensa⁶¹⁷. Mas, na sociedade moderna, a família parece figurar como âmbito de interação que, mesmo reconhecendo os atributos individuais, tende a confirmar a semântica e o conjunto de expectativas que recaem sobre a pessoa. O comportamento é orientado por referências à pessoa como agregado de expectativas psíquicas e comunicativas que, na ausência de funcionalidade estrita, tendem a recorrer à semântica de gênero (cf. Weinbach 2007; Rössler 2001: 47 e ss) Como defendeu Weinbach (2004), uma das causas para a lenta modificação da estrutura da família é que esta não dispõe de um “metanível” institucionalizado, regulando as suas interações (cf. *Ibid.*, 121-26)⁶¹⁸:

Familiensysteme verfügen nicht, und genau darin liegen die (...) Schwierigkeiten bei der alternativen Verteilung der Hausarbeit, über eine institutionalisierte Metaebene, die interaktiv vollzogene Rollenverteilungen festlegt und darauf achtet, dass diese auch eingehalten werden (*Ibid.*, 126).

O código, neste caso o código da co-referência dos gêneros, não tem uma legitimação última. Ainda que a sua marcação do espaço seja irreversível e constitutiva, os valores da semântica não são intocáveis. Nesse sentido, com especiais repercussões no sistema da intimidade, o código admite uma re-entrada de aspectos excluídos nas suas seleções prévias. Isto significa um reposicionamento das possibilidades abertas pelo sistema.

Em contracorrente àquela que foi a intuição que prevaleceu entre os teóricos afectos ao feminismo, que tomou a reprodução do binarismo de gênero como tributária da socialização e modelos de amor associados à vida familiar⁶¹⁹, certos autores

⁶¹⁷ Apesar de o meio de comunicação estabelecer critérios de ordem moral e estética, estes são convocados no âmbito da reflexividade do amor e da história particular dos indivíduos. É também neste contexto que Weinbach afirma que “die geschlechtstypisch gefasste Einheit von Person und Rolle aufgelöst und rekombiniert werden kann” (2004: 113).

⁶¹⁸ “Die Familie kann deshalb nicht, wie eine Organisation, über konditionale Programmierung oder über Zwecke auf ihre Umwelt reagieren” (Luhmann 1990: 217).

⁶¹⁹ Algo que está presente de modo mais evidente em S. Firestone, que, no frontispício à sua obra de 1970, remetia imediatamente para um capítulo que prometia mudar a vida das suas leitoras. Nesse capítulo a representante da segunda vaga feminista apresentou as concepções dominantes do amor romântico como o contribuinte maior para a manutenção da Patriarquia (cf. *Id.* 1970: 126 e ss). Os ideais que incute na mulher, ideais subjacentes à sua acção e representação, obscurecem o conhecimento de condições de realização não coincidentes com as funções reprodutiva e assistencial. Firestone defende que, como ocorrera no período pré-moderno: “psychological dependence of women upon men is created

entreveram na co-orientação dos amantes (explicada na dinâmica entre *ego-alter*) uma dissolução dos papéis tradicionais (cf. Stichweh 1988: 272-4; Aboim 2010)⁶²⁰. A investigação empírica actual continua a braços com este problema, sendo os seus resultados impeditivos da extracção de conclusões peremptórias.

A título de exemplo relativamente a esta problemática, menciono um aspecto que torna patente no “amor” não só a promessa de libertação mas também a propensão para um aprisionamento em papéis tradicionais. A passagem de “nós dois” ao “nós”, conduz, em clara articulação com padrões culturais, a políticas de natalidade e condições do mercado de trabalho, à adopção de posições conformes ao modelo burguês. Nesse mesmo sentido, Luhmann reconhecia que, ao cair no tempo a relação tendia a assumir o modelo de uma complementaridade natural, “ontologizando” a diferença de papéis entre a interioridade e o exterior (cf. 1990: 209 ss.) No entanto, esta propensão, vigente nalgumas sociedades, não está imune a negociações que levam em conta também as condições de vida concreta dos íntimos, relativas ao nível de integração social, à estabilidade residencial e ao rendimento laboral, que, de um modo geral compõem o quadro em que é ponderada a continuidade, adaptação ou cessação de um projecto de vida comum.

Como vim referindo ao longo da presente tese, a alteração dos pressupostos comunicativos da família moderna conduz a uma exigência de libertação progressiva da “mulher”. É incalculável a importância que esta assume para o surgimento da família, não só baseada no reconhecimento mútuo dos amantes, mas também requerendo que o seu tempo se pautar por exigências individuais de realização. Aqui, naquilo que tomei como ‘mais-valia’, encontramos a confirmação histórica de como a observação emocional se adensa e passa a condicionar o ritmo temporal do familiar. A adopção de políticas públicas relativas ao espaço familiar (em temas tão diversos como o acesso a auxílio económico, o impacto das políticas laborais na desigualdade de género, as obrigações de auxílio a familiares...), deve tomar em conta esta indeterminação da família a partir da sua observação exterior.

by continuing real economic and social oppression”. Mas, e de acordo com a sua leitura marxista, o romantismo é o complexo aparato ideológico que assegura a eficiência da dominação masculina, pois: “in the modern world the economic and social bases of the oppression are no longer alone enough to maintain it” (Ibid: 146).

⁶²⁰ Algo já considerado por Luhmann como característica potencialmente libertadora da intimidade: “[h]ier, und vielleicht nur hier, fühlt man sich als der akzeptiert, der man ist – ohne Vorbehalte und ohne Befristung, ohne Rücksicht auf Status und ohne Rücksicht auf Leistungen” (2008: 21).

7.9. Sobre o conceito de Intimidade.

Os discursos normativos mantiveram modelos de inteligibilidade das relações, mas são histórica e culturalmente variáveis. No mundo ocidental caiu uma parte significativa dos interditos primeiramente ao nível legal: como os inter-raciais, entre indivíduos de diferente condição social, e entre indivíduos do mesmo sexo. No entanto, a relação que cabe aos indivíduos actualizar continua sujeita a uma intensa observação. Isto é verdade porque na relação amorosa estão desde logo projectadas concepções quanto à vida familiar dela decorrente, as quais não prescindem também de reajustes e observação da fronteira entre o privado e o público. Verifica-se que nas sociedades ocidentais, tal como ocorreu na transição para a Europa moderna⁶²¹, parte substancial da consideração dos indivíduos só adquire sentido a partir da sua inserção num meio familiar específico. Além da indexação dos regimes de tributação aos rendimentos do agregado familiar, as organizações estatais e da sociedade civil, tomam em conta a inserção do indivíduo na família. Precisamente em virtude da crescente indeterminação daquilo que devemos aceitar como família, em especial com a demarcação relativamente aos modos anteriormente dominantes de certificar a relação conjugal, deve partir-se de uma definição operatória do familiar.

Além do facto de a família ser tomada como unidade de consumo, este problema é especialmente pertinente nos casos em que é necessário assegurar a correcta instauração de leis públicas de solidariedade e segurança social. Nos Estados Unidos, este assunto assumiu relevância nos casos em que o Estado assume a tarefa de providenciar um nível mínimo de subsistência económica, algo premente entre a população feminina e jovem (cf. Parkinson 2011: 37-9)⁶²². Também no caso do cuidado com os idosos é no âmbito

⁶²¹ Em grande parte do espaço europeu, os primeiros dados sobre a população, provenientes dos registos paroquiais e, mais tarde, dos censos com fim à determinação precisa dos impostos devidos às autoridades régias, tomavam a família como unidade privilegiada. cf. *e.g.* Anderson 1984: 13-35. Os “registos paroquiais” lavrados aquando da celebração de baptismo, matrimónio ou falecimento, baseiam-se nos laços genealógicos de um indivíduo, mas neles figuram frequentemente a naturalidade e a pertença social, antepondo ao nome a ocupação ou título. Já no caso do recenseamento civil, são os fogos das diferentes classes o objecto de análise privilegiado, aí constando informações relativas à composição do agregado, à sua produção/rendimentos e despesas, cf. Laslett 1983: 28-51.

⁶²² O problema foi sobretudo o da “feminização da pobreza”, muito associado aos altos níveis de desemprego de mães solteiras e daquelas às quais, na sequência de situações de divórcio, é atribuída a guarda das crianças, cf. *e.g.* Connell 1987: 136. A. L. Erickson sublinhou que esse diagnóstico é uma

da imputação de responsabilidades e direitos inerentes aos laços familiares que se situa a discussão sobre os princípios da solidariedade social. Em face da crescente nuclearização da família, e por vezes da sucessiva transição entre relações (“monogamia em série”), é difícil legitimar um reforço legal das obrigações, em especial daquelas que dizem respeito ao vínculo inter-geracional (em particular aquelas que remetem para o apoio na solidão e na doença)⁶²³. Ainda que as relações deixem um registo, um histórico que não se resume a convicções individuais, é impossível a aplicação de um método adequado, modelado no tipo de diferencial devedor-credor⁶²⁴.

No âmbito desse decréscimo na formalização da união pelo casamento, nas suas diferentes modalidades contratuais e seu cariz religioso ou civil, está presente um tema caro ao código do amor apaixonado. Trata-se da recusa de cedência a um modelo pré-estabelecido de relação⁶²⁵. Além dessa resistência a símbolos universais e expectativas associadas à relação marital, outros factores pesam na manutenção das “uniões de facto”. Elas não são necessariamente um índice do carácter descartável das relações - que poderíamos associar com a conceptualização da “relação pura” (Giddens 1992)- mas primeiramente o reflexo de outras formas de contrair vínculos de responsabilidade recíproca capazes de salvaguardar a independência pessoal (cf. Brook 2007).

Devido à variabilidade das diversas relações é actualmente impossível reduzir a codificação do amor a uma fórmula semântica. De acordo com Luhmann, já não se trata, como na paradoxalização do ideal⁶²⁶, de “einen Partner für eine Intimbeziehung finden und binden zu können” (Id. 1982: 197). O comprometimento aguardado deve

variante retórica da situação de desamparo e dependência económica da mulher ao longo de toda a modernidade, tendo estado associado, em todas as classes sociais, à viuvez, cf. Id. 1993: 201-3.

⁶²³ Cf. M. Minow 1997. Para uma análise mais detalhada do modo como a responsabilização pelo cuidado com os dependentes idosos é encarada do ponto de vista ético, político e legal, cf. Kunstmann 2010: 90 e ss. Minow defende que os diferentes discursos tendem a sugerir a maior propensão e disponibilidade da mulher para esse tipo de assistência, não só no que diz respeito à profissionalização da gerontologia, mas também nos casos em que os familiares assumem a tarefa de cuidadores de idosos e dependentes, cf. Minow 1997: 123.

⁶²⁴ Também aqui deve reconhecer-se que “many of the developments that have weakened legal and social family ties are unintended consequences of freedoms that modern men and women prize” (Glendon 2006: xv).

⁶²⁵ “[M]it der Ablehnung des bindenden Symbols Ehe zugleich die Symbolisierung des Vorbehalts vermieden werden kann, der zur Ablehnung führt” (Luhmann 1982: 214).

⁶²⁶ Aquele caracteriza o modelo clássico do amor-paixão, em que os amantes não estão apegados ao índice de qualidades objectivas de *alter*, mas remetem para as suas qualidades interiores, descobertas somente a partir do reconhecimento da cisão comunicativa, cf. Luhmann 1982: 57 e ss.

responder a elevadas expectativas de individualização, ao mesmo tempo que promove por parte dos seus participantes uma repetida observação daquilo que se realiza e projecta para o futuro (a qual não se finda com a concretização da união conjugal, mas é pelo contrário por ela requerida).

A veemência e exaltação que caracterizavam a semântica da paixão, na sua oposição a princípios de conformidade impostos pela sociedade e parentesco, são agora dispensáveis. “Leitsymbolik der Ausdifferenzierung von Intimbeziehungen, sie verschiebt das »Wogegen« und das »Wofür«, das in der Semantik mitgemeint ist” (Luhmann 1985: 209). Aquilo que é valorizado no novo simbolismo é a espontaneidade que, além de recusar o calculismo e a obrigação, deve antecipar o que *alter* idealiza como adequado ao projecto e à sua realização em todos os pormenores da relação (cf. Luhmann 1982: 201-1; 210 e ss). Isto significa que o dever contido no vínculo passa por suprimir a ideia de dever.

Mas, justamente devido ao alto nível de incerteza e risco que envolve⁶²⁷, o sistema familiar manterá a necessidade de estabelecer “regularidades morais”. A fixação desses princípios da comunicação íntima é tarefa daqueles que se propõem partilhar personalidade e recursos. A certificação de que este é o parceiro certo, ou de que este projecto me trará felicidade, é constantemente requerida. Porque as relações duradouras e os casamentos contemporâneos adoptam de modo intenso a semântica da paixão envolvida na sedução, continua a verificar-se a necessidade da prova: “die Generalisierung und symbolische Überzogenheit des Mediums macht die Beweisfrage akut” (Luhmann 2008: 70-1). A encenação deste aspecto assume frequentemente uma dimensão paranóide, pois o auto-centramento dos amantes leva-os a reforçar esta relação como única.

Seria no entanto necessária uma maior atenção para a evolução do conceito de privacidade, ele mesmo tornado demasiado ubíquo para conter aquilo que se pretende denotar como relação altamente personalizada. O conceito de privacidade denomina aquilo que tem um carácter de exclusividade, cujo acesso e/ou propriedade está

⁶²⁷ Este risco é acrescido pelo princípio moderno de eleição livre do parceiro. Luhmann cita um estudo em que R. O. Blood Jr. comparava os padrões de casamento e vida familiar vigentes em Tokyo e Detroit: “[I]ove matches either succeed more gloriously or fail more miserably than arranged marriages” (*Apud* Luhmann 2008: 86 n.). Ainda que os casamentos arranjados sejam ilegais, na maioria das culturas não ocidentais é extremamente difícil impedir a violação do artigo 16 da Declaração Universal dos Direitos do Homem, adoptada e proclamada em 1948. Na aceção de M. Waltzer, a livre escolha de parceiro não está incluída no “*moral minimum*”, *i.e.*, no núcleo de práticas interditas na maioria das culturas (cf. Beitz 2009: 75 e tb 186 e ss).

reservado, opondo-se dessa forma ao público⁶²⁸. Por outro lado, o uso do termo alargou-se, abrangendo diversas formas de relacionamento e interacção que não envolvem qualquer conhecimento pessoal de outrem⁶²⁹, estando subordinadas a esquemas normativos externamente impostos (as relações laborais⁶³⁰) ou assumindo um carácter transitório (a interacção com diferentes tipos de pessoas).

A intimidade será o contraponto do público que tem no privado a sua condição, mas não se deixa nela subsumir⁶³¹. Apesar de ser fruto de uma determinada evolução histórica do sistema familiar, a intimidade também não deve ser compreendida simplesmente como seu sucedâneo. É impossível encontrar uma definição empírica de intimidade, já que a própria realidade encarrega-se de recusar uma determinação prévia para aquilo que deve contar como relação interpessoal com carácter excepcional. Mas ressurge o problema colocado por Hegel, o de saber se vale tudo, isto é, se o íntimo está à mercê do arbítrio e da transitoriedade dos apetites. Se o casamento perene foi historicamente a condição do íntimo, nas sociedades actuais os diversos modos de relações de coabitação centrados quase exclusivamente em laços afectivos e sexuais, e a ocorrência de relações com ou sem coabitação (que a Sociologia descreveu como monogamia em série), põem-nos diante da questão de saber quais as condições do íntimo. Se nas sociedades tradicionais o acesso à partilha íntima está altamente codificado, sendo enorme o espectro de “relações ilícitas” e/ou não elegíveis para a

⁶²⁸ Era nesse sentido que, numa obra influente, C. Lasch diagnosticava e procurava formas de escapar à crescente “invasão” do privado por modos de regulação das relações íntimas: “the history of modern society (...) is the assertion of social control over activities once left to individuals or their families” (Id. 1977: XX). Este processo, que se teria iniciado na colectivização da produção doméstica, viria a culminar na imposição de concepções terapêuticas de bem-estar.

⁶²⁹ Sendo este o caso do seu uso aplicado aos dados médicos, bancários, e todo o tipo de informações que, exceptuando casos excepcionais, devem ser salvaguardadas do conhecimento público.

⁶³⁰ Com a contratualização de todos os laços sociais poderíamos ser levados a questionar se nas sociedades modernas não estará também a intimidade sujeita a determinações externamente impostas. Sem dúvida, devemos reconhecer a influência de normas gerais que delimitam as possibilidades do íntimo, no entanto, deve distinguir-se entre o tipo de exigências aí inscritas e o impacto de regulação provinda de sistemas extralegais. Para a sociedade contemporânea, alguns autores mostraram que o domínio do trabalho é incompatível com a intimidade, mas isso não invalida que uma relação profissional se possa desenvolver no âmbito da interacção íntima, cf. Kormann 2011 esp. 308 e ss.

⁶³¹ Em consonância, C. Nippert Eng (2010) distinguiu dois grandes eixos nos quais pode ter lugar a violação da privacidade, de um lado a dimensão exterior, perfeitamente demonstrável com base em critérios objectivos do que constitui atentado à propriedade; de outro, as ofensas à integridade pessoal na sua dimensão subjectiva, incluindo também aqui o investimento afectivo, cf. Ibid., 290-91.

aliança, nas sociedades ocidentais actuais a “vigilância” do íntimo só está justificada em casos excepcionais. No entanto, a regulação política e moral do espaço não se diluiu inteiramente.

Além da codificação em torno do amor, mas também de outras especificações de carácter empírico, aquilo que se conforma nos limites do íntimo são as relações entre indivíduos (unidos por laços consanguíneos ou de afinidade) caracterizadas pela permanência e continuidade temporal na interacção, por uma identidade comum e partilha de uma visão do mundo por parte dos membros de um espaço íntimo. Esta condição requer, antes de mais, o reconhecimento de que a relação é constitutiva do sujeito que nela participa e a constitui, de modo activo ou implícito. Desse modo, o indivíduo surge na actividade de autodeterminação de si na pertença com valor emocional e não como independente⁶³².

Por outro lado, a família emerge não somente como tema da nova sociedade civil, mas também como sua participante. Alguns autores, não necessariamente comunitaristas, remetem para esta exigência ética. Como “território emocional” em que se delegou a manutenção das necessidades biológicas básicas, e onde se situa o reduto último da auto-representação⁶³³, a intimidade deve ser objecto de garantias políticas básicas. É este o ponto de partida do filósofo sueco M. G. Hansson, que na sua concepção de integridade remete para a fronteira social e legalmente constituída, subjacente às “incursões” do privado na esfera pública⁶³⁴, mas também presente nas ocasiões onde é imperativa a ingerência dos poderes públicos na esfera privada (cf. Id. 2008). Hansson sublinhou que, antes mesmo de partir para o debate de questões éticas, relacionadas com o problema do direito de constituir família, de reforço de

⁶³² A este respeito, consultar a discussão de M. G. Hansson (2008) onde o conceito de integridade é desenvolvido como desejo de reserva e expansão: “emotional territory, which forms the individual’s own sphere of action and experience, [and which] has developed in the course of evolution in pace with the changes in the individual’s conditions of life, brought about by challenges in the natural and social environment” (Ibid., 3).

⁶³³ Este é o fruto de uma complexa evolução sócio-cultural na qual é possível reconhecer um paralelo evolutivo com ocorre os restantes animais sociais.

⁶³⁴ Como enfatizou T. Nagel no seu ensaio “Concealment and exposure”: “the boundary between what we reveal and what we do not, and some control over that boundary, are among the most important attributes of our humanity” (Id. 2002: 7). Mas, e apesar da sua oposição às doutrinas comunitaristas, Nagel defende que a manutenção da fronteira entre o domínio da intimidade e da esfera pública não é erigida exclusivamente para proteger o íntimo relativamente a ingerências e intrusão provinda do exterior. Certas realizações e elementos privados, inseridos no projecto demarcado da normatividade universal, são também alvo de limites éticos quanto à sua expressão pública, cf. Ibid., 15 e ss.

responsabilidades morais, ou estabelecer normas concernentes aos direitos reprodutivos e recurso a novas biotecnologias, seria aconselhável, integrar o “íntimo” sob o conceito maior de integridade. Este pretende designar a concretização da individualidade não restrita à esfera privada mas condicionada e promovendo a participação na comunidade alargada. Isto porque, apesar de estarem frequentemente sobrepostas, estas noções (de privado e íntimo) nem sempre são coincidentes. Ao mesmo tempo, no mundo ocidental reemergem, a par com diferentes versões da nostalgia da família tradicional, debates quanto à necessidade de buscar no íntimo as condições modernas de cidadania. Nestas condições, “home is [...] not about being rooted in a specific spot or to be attached to a certain neighborhood. Home is rather a stop on a life route which promises constant change” (Duyvendak 2011: 112-3)⁶³⁵.

Segundo Burhart (2005: 123), na intimidade “[d]ie inklusion der Vollperson ist nur eine Seite der Kopplung von psychischen und sozialen Systemen” pois a formação da personalidade é um requisito para a participação nos restantes sistemas. Actualmente, esta temática ganha um novo impulso, uma vez que a restrição da realização pessoal à família parece não só insuficiente para o indivíduo como nefasta para o laço social. É neste contexto que se verifica por parte das organizações económicas uma crescente propensão para mobilizar aspectos próprios do íntimo, tendência verificável não só na publicidade apostada na promoção do sentimento de harmonia do lar, mas também, e de um modo mais consistente na promoção da realização familiar por parte de empresas⁶³⁶.

⁶³⁵ J. Duyvendak procurou mostrar, que o tipo de exclusividade associado à casa, como esfera homogénea de pertença, está presente noutros níveis como: as relações comunitárias/associativas, laborais e político-culturais. A abertura e heterogeneidade que caracteriza estas últimas são promotoras do restabelecimento do sentimento de unidade nacional, mesmo em países com tradição multiculturalista (cf. Id. 2011: 106-26). Este aspecto foi alvo de intensos debates em toda a Europa, mas sobretudo na França e na Suíça, quanto à liberdade de manifestação de símbolos e práticas religiosas. Este tema esteve sob a consideração de Butler (2009: 101 e ss.), que, à imagem da sua abordagem a respeito dos casamentos heterossexuais, sublinhou como nos discursos dominantes, determinados valores e normas são apresentados como providos de necessidade inerente às condições de inteligibilidade cultural. No entanto, de acordo com Butler, estamos perante opções políticas que decorrem somente do apego a determinadas concepções quanto à identidade cultural de um povo particular, que, não obstante se pretendem axiologicamente neutras.

⁶³⁶ Žižek descreveu aqui o curioso reverso da relação burguesa entre a família e os diferentes sistemas exteriores: legal, profissional e económico. Por um lado, o meio íntimo, começando pelos dependentes, incrementa a subjectividade reflexiva crescentemente conhecedora dos seus direitos e posta como centro dos diferentes sistemas normativos, processo que abarca desde a constituição de relações amorosas crescentemente calculistas até à inclusão do interesse da criança como factor de consideração prioritária

Assim, funciona como extensão da família, suprindo além disso funções prestadas pelo sector público do Estado, sobretudo porque integra não só uma dimensão técnica mas também emocional associada ao lar. É este o caso em que a empresa passa a integrar no seu interior refeitórios, jardins-de-infância, lavandarias, além de uma variedade de actividades promotoras do bem-estar familiar⁶³⁷.

Ainda que o espaço íntimo não seja redutível a um sistema funcional, ele é certamente caracterizado pela existência de objectivos a partir dos quais se ordena a designação de tarefas e a distribuição de recursos. Estes objectivos remetem para formas de auto-compreensão dos sistemas psíquicos envolvidos, bem como da própria relação. Pese embora o acréscimo de reflexividade que caracteriza as relações íntimas modernas, libertas de modelos fixos de performance amorosa, tais objectivos permanecem implícitos, sendo confirmados nas operações quotidianas, de acordo com mecanismos tornados habituais e passíveis de reprodução recursiva⁶³⁸. No entanto, verifica-se que, além de variáveis segundo as especificidades de cada relação e com os fins a que os seus agentes se propuseram, tais objectivos são mutáveis ao longo das relações.

Contrariamente ao que ocorria com a organização do espaço doméstico, obediente a princípios culturalmente inquestionados, a diversificação dos modelos de vida íntima aceites vem a ter como contraponto a necessidade crescente de auto-observação e ajuste constante das condições de reprodução do sistema familiar. Esta não se deve somente à

em caso de divórcio. Por outro, no mundo económico, sobretudo no mundo profissional e na vertente do consumo, favorecem de acordo com Žižek uma “familiarização” das relações e representações públicas. Assim, a “reflexivization of family relations, in which the family loses its character of immediate-substantial entity whose members are not autonomous subjects” é acompanhada da “progressive 'familialization' of public professional life itself” (Id. 2000: 343).

⁶³⁷ Žižek dá atenção especial a este ponto específico da dissolução da tríade política de Hegel, em especial entre o domínio do particular (familiar) e a universalidade (sociedade civil), cuja relação se “concretizava” num reforço mútuo assegurado pela observação do Estado. No mundo contemporâneo, aquela relação entre família e sociedade civil, deixa de ser estar regida primeiramente pela objectividade da lei estatal ou mesmo da unificação de uma lei simbólica e encontra-se à mercê daquilo que Žižek descreveu como diversificação de instâncias super-egóicas compelindo ao gozo (cf. *e.g.* Id. 2000: 322-34). Diversas instituições económicas e políticas: “which were supposed to function as an antidote to the family start to function as surrogate families, allowing us somehow to prolong our family dependence and immaturity: schools - even universities - increasingly assume therapeutic functions; corporations provide a new family home, and so on. (...) all the institutions which follow the family function as ersatz families, providing caring surroundings for my Narcissistic endeavours” (Ibid., 343).

⁶³⁸ Alguns dos membros, em especial os dependentes, não estão em condições de tematizar esses fins e tampouco o modo como participam num projecto particular procedente de uma relação íntima.

diluição do suporte do parentesco à família nuclear neolocal, mas primeiramente ao facto de que é sob o primado da realização individual, a qual se estende ao cônjuge e aos descendentes (não sendo já exclusiva do “chefe de família”, representante legal e social e em simultâneo provedor económico), que têm lugar as construções normativas de família e as observações da sua actualização na interacção.

É difícil apurar a possível responsabilidade do feminismo no não reconhecimento da heterogeneidade de posições femininas, ela mesma anunciada por uma série de mudanças económico-sociais que conduziram à fragmentação da família burguesa “pura”, sustentada num diferencial profundo das posições do ganha-pão e da fada do lar. Só aquela gradual alteração dos modelos familiares, de que o próprio feminismo (enquanto movimento) é uma das partes integrantes, permite compreender em toda a extensão como a solidez da construção normativa de família está baseada nas atribuições da mulher, e como essa ordem normativa estava assente em concepções naturalizantes.

Grande parte das divergências relativamente ao modelo burguês baseado na coabitação em regime de contrato civil, que tenderia a partir da sua constituição para a acumulação de capital económico e formação de descendência, são a consequência do acréscimo de importância da reflexão individual e conjunta dos amantes relativamente a assuntos como a decisão em formalizar a relação, em dividir as tarefas domésticas, optar relativamente à complementaridade das carreiras e deliberar quanto à viabilidade e moldes de um projecto parental. Assim, à parte da “notação geral” da família, a investigação empírica descreveu um largo espectro de processos íntimos, onde cabe aos indivíduos agir a partir de pressupostos que não decorrem já do nível normativo (ainda que persistam pressões e valoração social), mas do próprio histórico da relação, e em especial do modo como esta perspectiva a realização futura.

Parece no entanto inequívoco que subsiste uma notação temporal dominante, a qual caracteriza a própria semântica que subjaz à observação da intimidade por parte de diferentes sistemas -constituição, reprodução, formação e dissolução. Essa semântica permite reconhecer e descrever fortes pontos de reactualização dos fins da intimidade, envolvendo eventualmente alterações, por vezes com consequências conflituais nas tarefas e representações de cada um dos seus agentes. No entanto, não é somente nesses pontos de cisão que acompanham a reprodução da comunicação, que os seus agentes são convocados a uma re-observação do funcionamento da relação. A literatura científica descreveu também determinados eventos abruptos com diferentes graus de incidência na comunicação, por exemplo, situações de morte súbita dos seus membros, doenças incapacitantes, casos de infidelidade e situações de desemprego. Em todos os

casos se verifica que é a função de suporte psíquico que a intimidade garante - envolvendo formas de projecção e devolução da imagem de si- que é reavaliada.

Os *Beziehungskonzepte* -variáveis de relação para relação e sujeitos a evolução ao longo da mesma- permitem atender à importância da dimensão normativa, a qual não pode ser inteiramente captada ao nível da interacção, pois mantém possibilidades comunicativas não actualizadas. Permitem compreender que não há nenhum acontecimento da relação que determine as sequências da intimidade, na medida em que esta está dependente de formas antecipativas, assumindo a forma de expectativas que condicionam eventos, como o nascimento de um descendente ou a mudança de emprego.

Simultaneamente, a comunicação familiar está dependente daquilo que foi descrito na investigação empírica como *obliviousness*. Neste conceito não está contida apenas a condição de toda a comunicação (o facto de que comunicar significa seleccionar), mas também determinados aspectos que poderíamos qualificar de traumáticos.

Conclusão.

Nesta investigação sobre a génese (e evolução) das formas e conceitos de família salientei como na transição para a sociedade moderna se verifica a manutenção de certos aspectos, já presentes nas sociedades de organização segmentária e estratificada, diferenciadores da família humana. A diferenciação funcional do sistema familiar manterá um conjunto de elementos -sobretudo relativos ao modo como a casa se reproduzia a partir de diferenças hierárquicas baseadas no sexo, na idade relativa e na posição na linhagem familiar- que a comunicação da intimidade preserva como relevantes para o fechamento operacional da família, mas agora à luz de novos pressupostos. Na sociedade moderna, a família assume uma posição peculiar entre os restantes sistemas da sociedade, uma vez que não é possível de antemão designar a sua função.

Vimos como é na instituição de uma estrutura simbólica, baseada em obrigações e interditos –que incidem sobretudo na mediação do acesso a recursos alimentares e sexuais- que se organiza o sistema de trocas das sociedades segmentárias. A difundida hipótese de uma origem matriarcal das sociedades humanas, em que a mulher estaria ainda livre da subordinação, encontra suporte em vestígios simbólicos (como o domínio do avunculado e a distinção entre o gerador e o *pater*, *i.e.* o indivíduo ou grupo que assegura a função parental) cuja alteração, no sentido de desequilíbrios combinatórios, foi tomada pela Antropologia como geradora da dinâmica histórica.

A transição para o tipo de família onde prevalecem os traços agnáticos e virolocais, como é o caso na Grécia e Roma clássicas, mantinha traços de um arcaico centramento nos rituais de luto e reprodução a que a mulher permanecera associada. Como vimos na primeira parte, a ligação da mulher com o ameaçador carecente de purificação ritual -patente já na religião familiar e na tradição judaico-cristã presente nas Escrituras-, subsiste até ao período moderno.

Explorei o modo como a tragédia ática, que Hegel assumiu como ilustração da estrutura das sociedades antigas, está fundada no confronto entre dois princípios éticos que, devido a exigências conflituais não mediadas, permanecem inconciliáveis. Trata-se de uma configuração historicamente precisa que traduz para a acção humana as forças do feminino e do masculino, assumidas como estruturantes de todo o cosmo. Ainda que (face à purificação “eugénica” de Platão) Aristóteles levasse em linha de conta a importância da posse e exclusividade em que se estruturam os laços familiares, o seu

modelo, exposto nos livros iniciais da *Política*, constitui uma considerável depuração dos elementos religiosos – descritos com grande acutilância na *Cidade Grega* de Fustel de Coulanges -, que eram a herança grega de cultos tribais mais recuados. Estes elementos respeitam aos vínculos telúricos e de sangue em que se funda a religião familiar. Tais vínculos inserem a casa numa relação de assistência mútua com um número mais extenso de agregados, mas também a tornam o lugar do culto aos antepassados que cabe à mulher apaziguar nas suas demandas de justiça.

O surgimento da família moderna tem raízes profundas na fragmentação da casa senhorial e no modo como esta se assumiu como núcleo de produção e de poder político não circunscrito ao seu interior. O desenvolvimento da soberania religiosa e política conduz ao desmantelar desse modelo multifuncional em que, partindo da casa, era possível deduzir toda a estrutura social. Tributária da conceptualização do núcleo familiar presente Direito Natural, a obra de Locke indica claramente essa alteração, circunscrevendo as incumbências respectivas do poder parental e do poder soberano. Mas podemos rever nas concepções filosóficas presentes até C. Wolff a persistência do modelo aristotélico da estrutura doméstica e das funções de cada um dos seus membros. Contudo, essa teorização não resulta inteiramente de uma inércia dos conceitos filosóficos, ela era justificada na manutenção da ordem social, mesmo quando já se anunciavam as transformações económicas e políticas que conduzirão ao fim do modelo multifuncional da casa. Após o fim da antiga ordem, com o advento da revolução francesa, a casa continuará a deter as funções que o Estado se havia atribuído. Muitas das vezes essa função será supletiva, mas a importância assumida na educação, na produção económica e na administração da justiça, acompanhará ainda a crescente urbanização e a generalização da família nuclear burguesa.

O discurso filosófico do Direito Natural e do contratualismo, mesmo anunciando uma nova organização própria da sociedade funcionalmente diferenciada, permaneceu arreigado a antigas significações. Esse é um dos indícios, não apenas da dependência dos conceitos filosóficos relativamente à co-evolução da estrutura e semântica social, mas também, no caso da família, da lenta transformação dos seus pressupostos comunicativos. As formas de autoridade masculina, da devoção materna e da submissão dos descendentes, próprias da antiga ordem social, subsistem como termos recessivos, princípios latentes na sua reprodução e convocados na sua observação teórica.

A obra de Hegel pode ser interpretada como uma resposta ao modo como o Direito Natural, de Althusius a Kant, submeteu a família a um fim purificador, não reconhecendo inteiramente a sua potencialidade ética. Isso apesar de essa tradição conter alguns dos princípios que demarcam a família moderna: temporal, espacial e

comunicativamente. A descoberta na relação matrimonial de algo mais do que a simples conformidade às exigências de reprodução da espécie e à distribuição da propriedade é postulada por Hegel ao firmar o amor como sentimento que legitima a união. Mas essa concepção do amor, mesmo acompanhando o surgimento dos princípios românticos de eleição mútua dos amantes, não permite ainda a libertação das potências expressivas do masculino e do feminino que o filósofo mantém como regentes das possibilidades da individuação.

A verdade é que, mesmo actualmente, os modelos familiares que associamos imediatamente ao termo família, demarcado já da contiguidade com as exigências inerentes aos vínculos de sangue e comunitários, continuam a ser exclusivos do chamado “mundo ocidental”. Contudo, a subsistência de princípios tribais caracterizada pela obediência ao costume religioso, coincidente com a submissão da mulher e com o parentesco como estrutura investida de poderes legais e políticos, é permeável aos códigos comunicativos gerados na sociedade moderna. É seguro afirmar que aqueles princípios conformes ao modelo da dádiva e reciprocidade entre co-presentes subsistem, mas na maioria dos casos estão demarcados dos vínculos que propugnam, *i.e.*, são apenas compreensíveis como encenação da fundamentação do costume na terra e no sangue.

O definir da centralidade económica e política da casa senhorial, bem como o surgimento de novos modos de rendimento assalariado, conduzem à demarcação e valorização crescente do par conjugal no seio da estrutura mais extensa do parentesco. O desenvolvimento do companheirismo dos amantes só se torna possível quando a fundação desse núcleo deixa de estar dependente do controlo e distribuição de propriedade e títulos, funções a que, não obstante, se mantém apegado ainda na sociedade moderna.

Nas sociedades segmentárias e estratificadas é possível aceder a aspectos estruturais, organizacionais e imaginários, os quais apesar de haverem sofrido diversas mutações, sobrevivem nas concretizações comunicativas dos modernos espaços íntimos. Uma compreensão da origem de tais vectores participantes da temporalidade geral da família, se bem que incorra num certo nível de generalização, permite captar a orgânica mesma do conceito de intimidade. Essa temporalidade (ou notação) geral -que consiste nos momentos que geralmente caracterizam o ciclo familiar: aliança, reprodução, formação, continuidade- não deixa de estar presente na família moderna, mas será integrada numa nova semântica. É no romance moderno que essa semântica se desenvolve, colhendo tendências já presentes noutros sistemas e inaugurando um espaço provido de uma autonomia temporal, irredutível a aspectos predeterminados que não

decorram eles mesmos dos seus encadeamentos comunicativos e das observações psíquicas dos seus membros. Ao constituir-se como âmbito de expressão emocional, a comunicação íntima terá como meio não somente o sistema psíquico, que desenvolve uma maior sensibilidade aos estados emocionais de outrém, mas também o sistema social, que por sua vez, através de uma reconfiguração do parentesco, se demarca parcialmente da ordem da imposição. É nas diferentes formas de observação da intimidade que se constituem os temas e pressupostos semânticos pelos quais se regem esses sistemas (psíquico e social). Nesse sentido, a família moderna será caracterizada por um autoencerramento que, nunca perdendo a referência à normatividade socialmente partilhada e a permeabilidade a diversos códigos e discursos (legal, médico educativo...), se institui a partir de acoplamentos contingentes onde adquire estabilidade.

Será na redescrição da estrutura emocional da família burguesa que a Psicanálise freudiana irá explorar o tema da dramaturgia familiar. O traço irreflexivo delineado por Hegel na forma moderna de espaço familiar reside em grande medida na opacidade constitutiva da narrativa autobiográfica. A Psicanálise mostra como o inconsciente está dependente de uma individuação ocorrida num momento anterior à experiência auto-reflexiva. Os diferentes modos de narração de si abordam esse problema da “origem” sendo compelidos a suturar o seu núcleo constitutivo resistente à simbolização. Porque dependente da sua constituição enquanto sujeito de fala, o acesso a essa “negatividade” é sempre retrospectivo. A aquisição de uma identidade sexual e simbólica consiste numa fixação sempre provisória da relação com as formas físico-anatómicas e emocionais. O que foi rejeitado na inscrição simbólica do corpo nunca é inteiramente excluído, emergindo nas diferentes manifestações do inconsciente na vida quotidiana, com especial incidência nas situações de interacção. O assumir-se como masculino ou feminino poderá ser tomado como um processo natural e inquestionado ou dar lugar a manifestações disfóricas relativamente aquilo que é socialmente aceite.

Demarcada das incumbências que tradicionalmente recaíram sobre si, a família contraiu no mundo moderno a missão de assegurar a realização emocional dos seus membros. Diversas dessas antigas funções são nela somente residuais dado que estão garantidas em processos de sistemas dela diferenciados, mas que ainda assim lhe permanecem acoplados. Isso significou paradoxalmente que, ao constituir-se como espaço onde todos os aspectos relativos à personalidade dos seus membros são passíveis de constituir tema para a comunicação, a família tornou-se num espaço insuflado por processos comunicativos exteriores com os quais gera acoplamentos mais ou menos ténues. As frequentes crises, anunciadas nas mudanças demográficas traçadas pelas

ciências sociais, e hiperbolizadas por meios de comunicação “familiar” e políticos, são o resultado primeiro das enormes exigências que o íntimo se supõe realizar.

A hetero-diferenciação que caracteriza a família está dependente da manutenção de uma fronteira de sentido actuante em todas as suas observações, quer estas incidam sobre o mundo exterior, quer na relação a si ou aos seus. Vimos como esta marcação primeira do espaço está condicionada por uma configuração histórica particular, em que a ideia de eleição amorosa como momento de marcação da divisão entre pessoal/impessoal continua a concentrar os aspectos diferenciadores da comunicação íntima. Esse aspecto, evidente na marcação mais restrita da exclusividade e da marcação da pertença ou exclusão no seu seio, não revela somente novas exigências inerentes a uma densidade emocional. Muitos dos elementos antigos reproduzidos no tempo familiar continuam presentes, mas agora na dependência de uma observação recursiva da realização emocional dos seus membros. Essa co-evolução da tematização consciente e da forma comunicativa subjacente ao fechamento do espaço familiar, está dependente de um horizonte semântico sempre subjacente aos modos de observação familiar.

O sistema da intimidade contínua acoplado com outros processos comunicativos os quais assumem carácter recursivo. É esse o caso da educação ou da administração económica. No entanto, eles estão condicionados pelo enquadramento da vivência emocional de fundo cujos fundamentos se estabeleceram na formação do código do amor romântico e companheirista. Isso é mais notório relativamente às antigas incumbências do familiar, como seja a transmissão da propriedade e o cuidado dos dependentes, os quais se vêem reforçados os mecanismos legais reguladores.

O código do amor responde a exigências de realização temporal para as quais não estava inicialmente vocacionado. Na sua indeterminação formal, ele admite o mais variado tipo de concretizações que não estão já na dependência de constrangimentos prévios, como é o caso da divisão das tarefas domésticas a partir de atribuições de género ou da pressão de deveres reprodutivos. Se, por exemplo, as questões da fertilidade preservam um considerável valor na constituição e manutenção da relação íntima, elas perdem o carácter de finalidade exclusiva.

Isso não significa que a ideia de projecto deva ser rejeitada. Pelo contrário, em face das exigências crescentes que sobre si recaem, verifica-se paradoxalmente, que as formas da intimidade procuram maior resiliência, justamente em razão da instabilidade que lhes é inerente. O projecto mútuo dos agentes, mesmo se não tematizado, permanece como base da temporalidade da relação íntima. É a constante observação dos fins do sistema e o contraste com a sua produção, que vem a condicionar eventuais reajustes (pela via do diálogo ou da discussão) ou mesmo a dissolução da relação

íntima. Mas, na medida em que responde a anseios da realização dos seus membros, diferenciando-se face à temporalidade dos sistemas exteriores e mesmo dos sistemas psíquicos que nela se inserem, a intimidade resiste a modelos prévios de redução da contingência, sejam estes decorrentes de códigos morais, religiosos ou médicos. É certo que subsistem ideais reguladores, mas estes estão presentes como recursos a adaptar a um meio comunicativo autónomo.

O grande tema a que responde o romance, extravasando a qualidade de artefacto literário, é o do estabelecimento das condições que devem presidir à formação de uma esfera demarcada espacial e comunicativamente do exterior.

Um dos temas da semântica desenvolvida originalmente no código do amor-paixão foi o da co-orientação dos amantes, que constitui o momento inicial que parece, nas suas formas mais intensas, almejar uma fusão das vivências. Tornar essa impossibilidade verosímil requer a aplicação de formas comunicativas, que só um tipo peculiar de observação permite destacar como social e culturalmente construídas. Além de preservar alguns traços característicos da comunicação entre co-presentes, da alta densidade comunicativa e da ausência de fins pré-determinados, a inserção de exigências psíquicas em formas comunicativas estabilizadas e temporalmente abertas, permite o processamento de situações problemáticas.

Os acoplamentos que têm lugar no meio íntimo não englobam somente sistemas baseados no sentido, ainda que seja através da linguagem e dos símbolos que a realidade corpórea e a sexualidade são inscritas nos seus processos comunicativos. Essas formas comunicativas, de valência afectivo-emocional, procedem de uma conjugação entre a semântica da individualidade e da intimidade (cujo desenvolvimento histórico foi explorado nos capítulos precedentes), e permitem a evolução temporal por via da constante reentrada da forma/observação na observação.

O sentimento amoroso reforçou-se em diferentes discursos como o elemento a partir do qual se codifica a intimidade. O modelo do companheirismo como abertura e partilha emocional permanece dominante ainda que não exclusivo, ou pelo menos imune a outros factores.

A distinção da semântica do amor relativamente aos antigos códigos da *philia*, da *caritas* cristã, ou do *amour lointain*, une de modo inédito o casamento e as manifestações emocionais intensas, sendo decisiva a integração do mecanismo simbiótico da sexualidade. Esses aspectos da paixão não são inicialmente associáveis ao casamento, mas vêm a assumir-se no mundo contemporâneo como componentes essenciais da realização pessoal no âmbito da intimidade. Sendo certo que nesta o jogo e o papel dos sexos na sedução amorosa tem o principal destaque, a eleição amorosa e os

seus entraves são apenas um dos seus momentos. À medida que se autonomiza, constituindo-se como fonte “ilimitada” ou livre, da auto-observação da sociedade, o romance passa, já nos finais do século XIX, a encenar também a temporalidade da relação íntima e o modo como esta se dispõe face a comunicações que lhe são exteriores.

A profunda transformação da realidade familiar, que na maioria dos países ocidentais se agravou nas últimas décadas, não tem paralelo na história humana (cf. Roussel 1988). A diversificação das formas familiares, em termos da sua estrutura e base comunicativa, é regra geral conforme às exigências inerentes à semântica da individualidade. Muitos confundiram esta rápida transformação com um declínio da família. Certamente que a fixidez e homogeneidade dos modelos antigos foi seriamente afectada com a demarcação relativamente às condições subjacentes à constituição do casamento e a pluralização da sua finalidade. O mesmo se pode dizer relativamente à alteração da significação do género na conjugalidade e na formação da descendência.

Diversos dados demográficos apontam para uma crescente volatilidade e incerteza nas relações íntimas, sendo que surgiram diversas tendências nostálgicas ansiando pelo retorno a um mundo onde o espaço familiar seria um apoio firme da identidade pessoal. Como procurei mostrar ao longo deste trabalho, essa associação do familiar a uma confirmação da identidade é o resultado de uma complexa transformação ocorrida no seio da sociedade sendo de certo modo um mecanismo compensatório relativamente ao acréscimo de relações impessoais nas quais o sujeito se devia inserir.

O desvanecer das determinações de género como condicionantes da inserção ou exclusão nos diferentes sistemas (com destaque para o económico e político) e, *a fortiori*, como produtoras de injustiça e subordinação de identidades particulares, não impede que essas determinações subsistam como recursos comunicativos passíveis de actualização sobretudo ao nível da interacção. Vimos como a família está a este respeito numa posição muitas vezes ambígua. Ela é o sistema social em que a divisão sexual do trabalho tem a sua matriz primeira (cindindo entre a providência emocional e o provimento económico), sendo o espaço em que todas as expectativas associadas ao nome vêm a formar o sujeito. Mas verifica-se também uma permeabilidade da família relativamente a configurações ideológicas e políticas, em particular aquelas que promovem a paridade dos amantes.

Se a interacção familiar decorre em grande medida na independência face as prescrições precisas, diversos estudos empíricos revelam como há fortes tendências para uma conformidade à divisão de papéis tradicional. Contudo, esse pendor não confere qualquer fatalidade, já que em cada agregado familiar se verifica a adopção de padrões

adaptativos da normatividade vigente. Por outro lado, verifica-se que a dependência face aos processos comunicativos exteriores, também naqueles em que os membros tomam parte, tem contribuído para uma alteração das expectativas e atribuições de carácter genérico.

Aquilo que alguns tomam como dissolução da instituição fundamental da cultura humana não manifesta senão maiores índices de exigência relativamente à realização pessoal e ao modo como a intimidade se constituiu como um dos seus componentes de maior importância. É certo que a família moderna está frequentemente ancorada em vínculos de sangue, de localização geográfica e de normatividade cultural. Estes aspectos continuam a assumir importância nos seus processos comunicativos, mas não determinam o curso do tempo familiar. Pelo contrário, estão sempre dependentes da observação e acção por parte dos agentes em interacção.

Referências.

- Aboim, S. (2010) *Plural Masculinities. The Remaking of the Self in Private Life*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Abraham, M. (2006) *Berufliche Selbständigkeit. Die Folgen für Partnerschaft und Haushalt*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Agamben, G. (2011 [2007]) *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*. Stanford: Stanford University Press.
- Almond, B. (2006) *The Fragmenting Family*. Oxford: Clarendon Press.
- Alcoff, L. M. (2006) "The Identity Crisis in Feminist Theory" in Id. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press, pp. 133-150.
- Alcoforado, S. M. (1669) *Lettres portugaises Traduites en François*. Paris: Claude Barbin (ed).
- Althusius, J. (1995 [1603]) *Politica. An Abridged Translation of Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples, ed. and Trans. Frederick S. Carney* (Foreword by Daniel J. Elazar), Indianapolis: Liberty Fund.
- Althusser, L. (1999 [1964]) "Freud and Lacan" in *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*. New York: Columbia University Press, pp. 7-32.
- Althusser, L. (2003 [1966]) "On Levi-Strauss" in *The humanist controversy and other writings (1966-67)*. London / New York: Verso, pp. 19-32.
- Amato, P. R. (2004) "Tension between Institutional and Individual Views of Marriage" *Journal of Marriage and Family*, 66 (4), pp. 959-965.
- Amussen, S. D. (1988) *An Ordered Society. Gender and Class in Early Modern England*. New York: Columbia University Press.
- Anderson, M. (1984 [1980]) *Elementos para a história da Família Ocidental 1500-1914*. Lisboa: Editorial Quercus.
- André, S. (1986) *Que veut une femme?* Paris: Seuil-Navarin.
- Andresen, K. (2007) (ed.) "Sehnsucht nach Familie - Die Neuerfindung der Tradition" in *Spiegel Special*. 4.
- Angelis, M. (1998) "Sinn, Methode und philosophischer Hauptinhalt der Aktualisierung von Hegels System der Philosophie" in URL: <http://www.hegel-institut.de/Diskussion/Aktualitat/aktualitat.html>.
- Àries, P. (1960) *L'Enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Paris: Plon.
- Aristóteles (1986) *Poética*. Lisboa: INCM.
- Aristóteles (1998) *Política*. Lisboa: Vega.
- Aristóteles (2004) *Os Económicos*. Lisboa: INCM.
- Assoun, P.-L. (2011) "La parole et l'étreinte. L'inconscient en couple" *Dialogue - Revue de Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 193, pp. 25-40.
- Austin, M. W. (2007) *Conceptions of Parenthood: Ethics and the Family*. Hampshire: Ashgate.

- Bachofen, J. J. (1861) *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Kraus & Hoffmann.
- Balsemão Pires, E. (2003) “Diferenciação funcional e unidade política da sociedade. A partir da obra de N. Luhmann” *Revista Filosófica de Coimbra*, 23, pp. 69-155.
- Balsemão Pires, E. (2004) *A Sociedade sem Centro*. Azeitão: Autonomia.
- Balsemão Pires, E. (2005) “O Pensamento de N. Luhmann como Teoria Crítica da Moral” in Santos, J. M. (Org.) *O Pensamento de Niklas Luhmann*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, pp. 253-280.
- Balsemão Pires, E. (2006) “Alomorfia e Identidade no Género” *Revista Filosófica de Coimbra*, 30, pp. 219-269.
- Balsemão Pires, E. (2009) “Família e intimidade – aspectos da semântica moderna da intimidade e a individuação do sujeito” *Revista Filosófica de Coimbra*, 35, pp. 71-134.
- Balsemão Pires, E. (2011) “‘J'ai éprouvé que vous m'étiez moins cher que ma passion’ - Paixão e Identificação Projectiva nas *Lettres Portugaises*” comunicação no Colóquio “Observações da Paixão – As ‘Cartas Portuguesas’”. Discursos Normativos sobre a Família e o Género II” (14-07-2011).
- Balzac, H. (1846 [1829]) “La physiologie du mariage” in *Œuvres complètes - Études Philosophiques et Études Analytiques*. Paris: Plon.
- Bandeira, M. L. (1996), *Demografia e Modernidade. Família e Transição Demográfica em Portugal*. Lisboa: INCM.
- Barthes, R. (1954) *Michelet par lui-même*. Paris : Seuil.
- Barthes, R. (1977) *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Seuil.
- Bataille, G. (1957) *L'Érotisme*. Paris : Editions de Minuit.
- Bataille, G. (1979) “Le Pouvoir” in Hollier, D. (ed.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*. Paris: Gallimard, pp. 176-198.
- Bataille, G. (1991 [1978]) *Accursed Share. An Essay on General Economy*. Vol. 2, New York: Urzone.
- Bataille, G. (1993 [1973]) *Teoria de Religião*. São Paulo: Ática.
- Bateson, G. (1972) *Steps to an ecology of mind. Collected essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. London: Jason Aronson.
- Bauman, Z. (2003) *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2007) *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press.
- Beauvoir, S. de (1949) *Le deuxième Sexe*. Paris: Gallimard.
- Beck, U. / Beck-Gernsheim (1990) *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck-Gernsheim, E. (1998) *Was kommt nach der Familie? Einblicke in neue Lebensformen*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Becker, O. A. (2008) *Was hält Partnerschaften zusammen? Psychologische und soziologische Erklärungsansätze zum Erfolg von Paarbeziehungen*. Wiesbaden, VS Verlag.
- Beiser, F. (1992) *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of German Political Thought 1790-1800*. Cambridge: Harvard University Press.
- Beistegui, M. de (2000) “Hegel: or the tragedy of thinking” in Id. / Sparks, S. (eds.), *Philosophy and Tragedy*. London / New York: Routledge, pp. 10-36.

- Beitz, C. R. (2009) *The Idea of Human Rights*, New York: Oxford University Press.
- Bellah, R. (1965) "Father and Son in Christianity and Confucianism" in *The Psychoanalytical Review*, 52, pp. 236-258.
- Bem, S. L. (1993). *The lenses of Gender: Transforming the debate on Sexual Inequality*. New Haven: Yale University Press.
- Bénabou, M (1990) "Pratique matrimoniale et Représentation philosophique. Le crépuscule des stratégies?" in Andreau, J. / Bruhns, H (textes réunis et présentés) *Parenté et Stratégies Familiales dans l'Antiquité Romaine. Actes de la Table Ronde des 2-4 octobre 1986*. Paris / Rome: École française de Rome.
- Bengtsson, T / Campbell, C. / Lee, J. Z. et al. (2004) *Life under Pressure: Mortality and Living Standards in Europe and Asia, 1700–1900*. London: The MIT Press.
- Benjamin, W. (1998) *The Origin of German Tragic Drama*. London: Verso.
- Berger, P. / Kellner, H. (1994 [1964]) "Marriage and the Construction of Reality: An Exercise in the Microsociology of Knowledge" in Handel, G. / Whitchurch, G. (eds.), *The Psychosocial interior of the Family*. 4th ed., New York: de Gruyter, pp. 19-36.
- Bernardes, J. (1997) *Family Studies. An Introduction*. London/New York: Routledge.
- Bernstein, J. M., (1984) *The Philosophy of the Novel. Lukács, Marxism & the Dialectics of Form*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bettelheim, B. (1971 [1954]) *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. New York: Collier Books.
- Blasche, S. (2004) "Natural Ethical life and Civil Society: Hegel's Construction of the Family" in Pippin, R. B. / Hoffe, O. (eds.), *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 183-207.
- Bloch, M. (1966 [1941]) "The Rise of Dependent Cultivation and Seignorial Institutions" in Postan, M. M. (ed.), *The Cambridge Economic History of Europe: Agrarian Life in the Middle Ages*, Vol. 1, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 235-290.
- Bloch, M. (1982 [1939/40]) *La société féodale*. Paris: Albin Michel.
- Blom, T. / Van Dijk, L. (1999) "A theoretical frame of reference for family systems therapy? An introduction to Luhmann's theory of social systems" *Journal of Family Therapy*, 21, pp. 195–216.
- Blumenbach, J. F. (1792) *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgechäfte*. Göttingen: Dieterich.
- Boas, F. (1922) *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.
- Bobbio, N. (1997 [1984]) *The Future of Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Böllert, K. / Oelkers, N. (Hrsg.), (2010) *Frauenpolitik in Familienhand? Neue Verhältnisse in Konkurrenz. Autonomie oder Kooperation*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Böllinger, L. (2010) "Strafrechtliche Normierung von Sexualität im Kontext der Debatte über ‚sexuelle Verwahrlosung‘" in Schetsche, M. / Schmidt, R.-B. (Hrsg.), *Sexuelle Verwahrlosung. Empirische Befunde – Gesellschaftliche Diskurse – Sozialethische Reflexionen*. Wiesbaden: VS Verlag, pp. 51-66.
- Bonito-Oliva, R. (2002) "La traduction spirituelle du *Trieb* dans la philosophie hégélienne de l'esprit" *Revue germanique internationale*, 18, pp. 187-189. In URL: <http://rgi.revues.org/922>.

- Bonnechère, P. (2002) "The Place of the Sacred Grove (Alsos) in the Mantic Rituals of Greece: The Example of the Alsos of Trophonios at Levadeia (Boeotia)" in Conan, M. (ed.), *Sacred Gardens and Landscapes: Ritual and Agency*. Washington: Dumbarton Oaks, pp. 17-41.
- Boothby, R. (2001) *Freud as Philosopher. Metapsychology after Lacan*. London: Routledge.
- Borutta, M. / Giesler, C. (2006) *Karriereverläufe von Frauen und Männern in der Altenpflege. Eine sozialpsychologische und systemtheoretische Analyse*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts.
- Bowes, K. (2008) *Private worship, public values, and religious change in late antiquity*. New York: Cambridge University Press.
- Brook, H. (2007) *Conjugal Rites. Marriage and Marriage-like Relationships before the Law*. New York: Palgrave Macmillan.
- Brooks, T. (2007) *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bruit, Z. L. (1992) 'Pandora's daughters and rituals in Grecian cities', in Schmitt Pantel, P. (ed.), *A History of Women. From Ancient Goddesses to Christian Saints*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brynin, M. / Ermisch, J. (2009) "Introduction. The Social Significance of Relationships" in Id. (eds.), *Changing Relationships*, Oxon: Routledge, pp. 3-28.
- Burkart, G. (2005) "Die Familie in der Systemtheorie" in Burkart, G. / Runkel, G. (Hrsg.): *Funktionssysteme der Gesellschaft. Beiträge zur Systemtheorie von Niklas Luhmann*. Wiesbaden: VS verlag, pp. 101-128.
- Burkart, G. (2006) "Positionen und Perspektiven. Zum Stand der Theoriebildung in der Familiensoziologie" *Zeitschrift für Familienforschung*, 18 Jahrg, Heft 2, pp. 175-205.
- Butler, J. (1992) "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'" in Butler, J. / Joan Scott (eds.) *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, pp. 3-21.
- Butler, J. (1993) *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex."* New York and London: Routledge.
- Butler, J. (1993b) "Gender as performance: An interview with Judith Butler" in Osborne P. / Segal, L., *Radical Philosophy*, 67, pp. 32-9.
- Butler, J. (1997) *The psychic life of power: Theories of subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. (1999a [1987]) *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (1999b [1990]) *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York / London: Routledge.
- Butler, J. (2000) *Antigone's claim: kinship between life and death*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2000b) "Competing Universalities" in Butler, J. / Laclau, E. / Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London / New York: Verso, pp. 136-181.
- Butler, J. (2004) *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.

- Butler, J. (2004 b) *Undoing Gender*. London: Routledge.
- Butler, J. (2005) *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2009) *Frames of War. When is Life Grievable?* New York: Verso.
- Cahn, N. / Carbone, J. (eds.), (2010) *Red families vs. blue families: legal polarization and the creation of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Caillois, R. (1979) "L'ambiguïté du sacré" in Hollier D. (ed.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris: Gallimard, pp. 365-402.
- Caillois, R. (1979b) "La Fête" in Hollier D. (ed.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris: Gallimard, pp. 645-693.
- Cassirer, E. (1944) *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Anchor Books.
- Castoriadis, C. (1987 [1975]) *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Carvalho, C. A. (2011) "Significance and Framing of the Gender factor in the Reproduction of Intimate partner violence" *Dedica. Revista de Educação e Humanidades*, 1, pp. 383-403. In URL: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3625462>.
- Chapais, B. (2008) *Primeval Kinship. How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Charlton, N. (2008) *Understanding Gregory Bateson: mind, beauty, and the sacred earth*. New York: SUNY Press.
- Chaumon, F. (2004) *Lacan. La loi, le sujet et la jouissance*. Paris : Éditions Michalon.
- Chiesa, L. (2007) *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan*. Cambridge / London: The MIT Press.
- Ciavatta, D. (2009). *Spirit, the Family, and the Unconscious in Hegel's Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- Cícero (2000) *Dos Deveres*. Lisboa: Edições 70.
- Cigoli, V. / Scabini, E. (2006) *Family Identity: Ties, Symbols, and Transitions*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Clarke, E. O. (2000) *Virtuous Vice. Homoeroticism and the Public Sphere*. Durham / London: Duke University Press.
- Cohen, E. (2002) "An unprofitable masculinity" in Cartledge, P. et al. (eds.), *Money, labour and land: Approaches to the economies of Ancient Greece*. New York: Routledge, pp. 100-112.
- Connell, R. W. (1987) *Gender & Power, Society, the Person and Sexual Politics*. Oxford: Polity Press.
- Coontz S. (2005) *Marriage, A History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*. New York: Viking Press.
- Copjec, J. (2002) *Imagine there's no Woman: Ethics and Sublimation*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Corvino, J. (2008) "Homosexuality, Harm, and Moral Principles" in Thomas, L. (ed.) *Contemporary debates in social philosophy*, Malden: Blackwell, pp. 78-93.

- Dattilio, F. M. (2010) *Therapy with Couples and Families. A Comprehensive Guide for Clinicians*. New York: Guilford Press.
- Darwin, Ch. (1981 [1871]) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. New Jersey: Princeton University Press.
- Davies R. R. (2009) *Lords and Lordship in the British Isles in the Late Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Dean, C. J. (1992) *The Self and Its pleasures. Bataille, Lacan and the History of the Decentered Subject*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Debay, A. (1859 [1848]) *Hygiène et physiologie du mariage; histoire naturelle et médicale de l'homme et de la femme mariés*. Paris: E. Dentu.
- Deleuze, G. / Guattari, F. (1972-3) *L'Anti-Oedipe, Capitalisme et Schizophrénie* (Nouvelle Édition Augmentée), Paris: Editions de Minuit.
- Deleuze, G. (2003) *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretiens 1975-1995*. Paris: Editions de Minuit.
- Descartes, R. (1649) *Les Passions de l'âme*. Paris: H. Legras.
- Desjardins, L. (2001) *Le corps parlant savoirs et représentation des passions au XVIIe siècle*. Laval: PU Laval.
- Dewald, J. (1993) *Aristocratic Experience and the Origins of Modern Culture France, 1570-1715*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Diatkine, D. (1992) "David Hume et James Steuart" in Béraud, A. / Faccarello, G. (eds.), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, Paris: La Découverte.
- Dieckmann, J. (2004) *Luhmann-Lehrbuch*. München: Paderborn.
- Dixon, S. (1988) *The Roman Mother*. Norman: Oklahoma University Press.
- Dixon S. (1992) *The Roman Family*. Baltimore / London: The Johns Hopkins University Press.
- Dixon, S. (2001). *Reading Roman Women*. London: Duckworth.
- Dixon, S. (2001 b) "The 'other' Romans and their family values" in Id. (ed.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World*. London: Routledge, pp. 1-17.
- Dodds, E. R. (1977 [1951]) *Les Grecs et l'Irrationnel*. Paris: Flammarion.
- Donahue Jr, Ch. (2007) *Law, Marriage, and Society in the Later Middle Ages Arguments About Marriage in Five Courts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donzelot, J. (1977) *La Police des familles*. Paris: Editions de Minuit.
- Dor, J. (2001) *Structure and Perversions*. New York: Other Press.
- Douzinas, C. (2000) *The End of Human Rights. Critical legal thought at the turn of the Century*. Oxford, Hart Publishing.
- Duchesne, R. (2011) *The Uniqueness of Western Civilization*. Leiden: Brill.
- Dumézil, G. (1968) *Mythe et Épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Vol. 1, Paris: Gallimard.
- Dunbar, J. (1780) *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages*. London.

- Durkheim, E. (1888) "Introduction à la sociologie de la famille" in URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_3/textes_3_1/socio_de_la_famille.html (Extrait des *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 10, 1888, pp. 257 à 281).
- Durkheim, E. (1892) "La famille conjugale" in URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_3/textes_3_2/famille_conjugale.html (Publication posthume d'un cours professé en 1892. Texte extrait de la *Revue philosophique*, 90, 1921, pp. 2 à 14).
- Durkheim, E. (1893) *De la Division du Travail Social*. Paris: Germer Baillière.
- Durkheim, E. (1895) *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Germer Baillière.
- Durkheim, E. (1898) "La prohibition de l'inceste et ses origines" *Année sociologique* (1896-1897). Vol. 1, Paris: Germer Baillière,.
- Durkheim, E. (1912) *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Düring, B. S. (2011) *The Prehistory of Asia Minor: from complex hunter-gatherers to early urban societies*. New York: Cambridge University Press.
- Duyvendak, J. W. (2011) *The Politics of Home. Belonging and Nostalgia in Western Europe and the United States*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Dziebel, G. V. (2007) *The Genius of Kinship: The Phenomenon of Human Kinship and the Global Diversity of Kinship Terminologies*. New York: Cambria Press.
- Eco, U. (1991) *Semiótica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Ática.
- Eidelsztein, A. (2009) *The Graph of Desire. Using the Work of Jacques Lacan*. London: Karnac.
- Eisenstadt, S. N. / Roniger, L. (1984) *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade, M. (1992 [1957]) *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Livraria Martins Fontes.
- Ellis, H. (1927 [1903]) *Studies in the Psychology of Sex. Analysis of the Sexual Impulse Love and Pain. The Sexual Impulse in Women*. Vol. 3, Philadelphia: F.A. Davis and Co.
- Erickson, A. L. (1993) *Women and Property in Early Modern England*. London / New York: Routledge.
- Estlund, D. M. / Nussbaum M. C. (eds.) (1997) *Sex, Preference and Family: Essays On Law and Nature*. New York: Oxford University Press.
- Engels, F. (1969 [1844]) *The Condition of the Working Class in England*. Stanford: Stanford University Press.
- Engels, F. (1978 [1884]) *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, (ed. E. B. Leacock), New York: International Publishers.
- Fausto-Sterling, A. (2002) "Sich mit Dualismen duellieren" in Pasero, U. / Gottburgsen, A. (Hrsg.), *Wie natürlich ist Geschlecht?* Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, pp. 17-54.
- Finkenauer, C. / Hazam, H. (2000). "Disclosure and secrecy in marriage: Do both contribute to marital satisfaction?" *Journal of Social and Personal Relationships*, 17, pp. 245-263.
- Fainsilber, L. (1999) *La Place des Femmes dans la Psychanalyse*. Paris: Harmattan.

- Fatela, J. (1989) *O Sangue e a Rua. Elementos para uma Antropologia da Violência em Portugal (1926-1946)*. Lisboa: D. Quixote.
- Ferguson, A. (1792) *Principles of Moral and Political Science*. Vol. 1, London.
- Ferguson, A. (1819 [1767]) *An Essay on the History of Civil Society*. 8th ed. Philadelphia: A. Finley.
- Ferro, A. (2005) *Seeds of Illness, Seeds of Recovery: The Genesis of Suffering and the Role of Psychoanalysis*. Sussex: Brunner-Routledge.
- Fichte, J. G. (2000 [1796-97]) *Foundations of Natural Right. According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Filonowicz, J. D. (2008) *Fellow-Feeling and the Moral Life*. New York: Cambridge University Press.
- Fink, B. (1995). *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Firestone, S. (1970) *The Dialectics of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: William Morrow.
- Flandrin, J-L. (1976) *Familles – parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*. Paris: Seuil.
- Flandrin, J-L. (1983) “Histoire de la famille et histoire des mentalités” *Communications historiques*, 18: 1, pp. 135-149. In URL: <http://id.erudit.org/iderudit/030903>.
- Fleming, P. (2009) *Exemplarity and Mediocrity. The Art of the Average from Bourgeois Tragedy to Realism*. Stanford: Stanford University Press.
- Fletcher, G. J. O. / Geoff, T. (1996) “Close relationship Lay Theories: Their structure and function” in Fletcher G. J. O. / Fitness, J. (Eds.), *Knowledge structures in Close Relationships. A social psychological approach* New Jersey: Erlbaum Associates.
- Fletcher, G. J. O. (2002) *The New Science of Intimate Relationships*. Oxford: Blackwell.
- Folbre, N. (2009) *Greed, Lust & Gender. A history of Economic Ideas*. New York: Oxford University Press.
- Foley, H. P. (2001) *Female Acts in Tragedy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Foley, S. (2004) *Women in France since 1789. The Meanings of Difference*. New York: Macmillan.
- Forman-Barzilai, F. (2006) “Smith on ‘connexion’, culture and judgment” in Montes, L. / Schliesser, E. (eds.) *New Voices on Adam Smith*, Oxon: Routledge, pp. 91-114.
- Forman-Barzilai, F. (2010) *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortenbauch, W. W. (2006) *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Boston: Brill.
- Foucault, M. (1972) *Histoire de la folie à l'âge Classique*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976) *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1990) *The History of Sexuality 2. The Use of Pleasure*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2003) *Abnormal: lectures at the College de France 1974-1975*. London: Verso.
- Fraad, H. / Resnick, S. / Wolff, R. (2009) “For Every Knight in Shining Armor, There’s a Castle Waiting to be Cleaned: A Marxist–Feminist Analysis of the Household” in Cassano, G. (ed), *Class*

Struggle on the Home Front: Work, Conflict and Exploitation in the Household. New York: Palgrave, pp. 19-70.

Frazer, J. G. (1922) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. In URL: <http://www.sacred-texts.com/pag/frazer/index.htm>.

Frazer, M. L. (2010) *The Enlightenment of Sympathy. Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. New York: Oxford University Press.

Freitag, W. (2005) "Die Kirsche im Dorf" in Burkhardt, J. / Werkstetter, C. (Hrsg.), *Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit*. München: Oldenbourg, pp. 147-157.

Freud, A. (2006 [1955]) "About Losing and being lost" in Chan, P. (reader), *My own private Alexandria*. In URL: <http://nationalphilistine.com/alexandria/index.html>.

Freud, S. (1893-1939) *Gesammelte Werke. Schriften, Vorträge und Aufsätze zur Psychoanalyse*. In URL: <http://www.textlog.de/sigmund-freud-gesammelte-werke-1893-1939.html>.

Freud, S. (1953-74) *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols. (Trans. and edited by Strachey J). London: Hogarth Press.

Friedman, M. (2003) *Autonomy, Gender, Politics*. New York: Oxford University Press.

Fromm, E. (1995 [1957]) *The Art of Loving*. London: Thorsons.

Fuchs, P. (1999) *Liebe, Sex und solche Sachen. Zur Konstruktion moderner Intimsysteme*. Konstanz: UVK.

Fuchs, P. (2003) "Die unheilbare Last der Familie" in URL: <http://www.elternbriefe.de/familie-von-a-bis-z/familie/familienalltag/die-unheilbare-last-der-familie.html>.

Fuchs, P. (2005) *Die Psyche. Studien zur Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Fuchs, S. (2001) *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society*. Cambridge Mass. / London: Harvard University Press.

Furetière, A. (1702). *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts*. (2e édition revue, corrigée et augmentée), La Haye / Rotterdam.

Fustel de Coulanges, N. D. (1927 [1867]) *La cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Paris: Hachette.

Fukuyama, F. (2011) *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New York: Farrar.

Gagnier, R. (1991) *Subjectivities. A History of Self-Representation in Britain, 1832-1920*. New York: Oxford University Press.

Gellner, E. (1988) *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*. London: Collins Harvill.

Geissler, B. (2002) "Die Dienstleistungslücke im Haushalt. Der neue Bedarf nach Dienstleistungen und die Handlungslogik der privaten Arbeit" in Gather, C. / Geissler, B. / Rerrich, M. S. (Hrsg.): *Weltmarkt Privathaushalt. Bezahlte Haushaltsarbeit im globalen Wandel*. Münster: Westfälisches Dampfboot, pp. 30-49.

- Giddens, A (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Gilgenmann, K. (1993) "Romantische Liebe und Liebe zum Kind. Zur Differenzierung von Partnerschaft und Elternschaft" in Herlth, A. u.a. (Hrsg.): *Abschied von der Normalfamilie? Partnerschaft kontra Elternschaft*. Berlin, pp. 64-82.
- Glendon, M. A. (2006) "Foreword" in Wilson, R. F. (ed.), *Reconceiving the Family Critique on the American Law Institute's "Principles of the Law of Family Dissolution"*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. VIII-XV.
- Glottz, G. (1970 [1927]) *La Cité Grecque. Le Développement des Institutions*. Paris: Albin Michel.
- Goff, B. (2004) *Citizen Bacchae: women's ritual practice in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Gonçalves de Abreu, M. Z. (2007) *O Sagrado Feminino: da Pré-História à Idade Média*. Lisboa: Colibri.
- Goode, W. (1959) "The Theoretical Importance of Love" *American Sociological Review*, 24, pp. 38-47.
- Goody, J. (1972) "The Evolution of the Family" in Laslett (1972), pp. 103-124.
- Goody, J. (1986) *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. (1995) *Família e Casamento na Europa*. Oeiras: Celta.
- Gradel, I. (2002) *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Green, A. (1983 [1966]) "The Logic of Lacan's *objet (a)** and Freudian Theory: Convergences and Questions" in Smith, J. H. / Kerrigan, W. (eds.) *Interpreting Lacan*, New Haven / London: Yale University Press, pp. 161-191.
- Green, A. (1983b) "Atome de parenté et relations oedipiennes" in Lévi-Strauss, C. (ed.), *L'Identité*, Paris: PUF, pp. 81-107.
- Greiff, C. (1977) *Die Ordnung der Ehe: Eine Rechtsphilosophische Studie*, Berlin: Duncker.
- Grigg, R. (2008) *Lacan, Language, and Philosophy*. Albany: State University of New York.
- Habermas, J. (1973 [1963]) "Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind" in Id. *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press, pp. 142-169.
- Habermas, J. (1979 [1976]) *Communication and Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1979b [1981]) *Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1991) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, J. (2003) *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.
- Halicarnassus, D. (1937) *The Roman Antiquities*. Vol. 1 (7 vols. Loeb Classical Library), London / Cambridge Mass.: William Heinemann Ltd. / Harvard University Press.
- Haliczer, S. (1996) *Sexuality in the Confessional. A Sacrament Profaned*. New York: Oxford University Press.
- Hall, E. (2010) *Greek Tragedy. Suffering under the Sun*. New York: Oxford University Press.

- Hamerow, H. (2002) *Early medieval settlements: the archaeology of rural communities in Northwest Europe, 400–900*. Sabon: Oxford University Press.
- Hanson, V. D. (1999) *The other Greeks: the Family farm and the agrarian roots of Western civilization*. Berkeley: California Press.
- Hansson, M. G. (2008) *The private sphere: An Emotional Territory And Its Agent*. New York: Springer.
- Haraway, D. J. (1991) *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Hartland, E. S. (1907) *The Myth of Supernatural Birth in relation to the History of Family*. London: Publications of the Folklore Society, London.
- Hajnal, J. (1965) “European Marriage Patterns in Perspective” in Glass V. D. / Eversley, D. E. C. (eds.), *Population in History*, London, 101–146.
- Hajnal, J. (1982) “Two Kinds of Pre-Industrial Household Formation System” *Population and Development Review*, 8.
- Hallpike, C. R. (2011 [1992]) “Is there a primitive society?” in Id., *On Primitive Society. And other forbidden topics*. Bloomington: AuthorHouse, pp. 44-58.
- Hardwick, J. (2009) *Family Business Litigation and the Political Economies of Daily Life in Early Modern France*. New York: Oxford University Press.
- Harris, E. M. (2006) *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society and Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Harris, H. S. (1972) *Hegel's Development: Toward the Sunlight*. Oxford: Clarendon Press.
- Hausen, K. (1976) “Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere‘ - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben” in Conze, W. (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, pp. 363–393.
- Hawkes, T. (2003 [1977]) *Structuralism and Semiotics*. London: Routledge.
- Hayes, J. C. (1999) *Reading the French Enlightenment: System and Subversion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (1837) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Hegel, G.W.F. (1948 [1797-8]) “Love” in Id. *Early Theological Writings*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 302-308.
- Hegel, G.W.F. (1972) “The Tübingen essay of 1793: ‘Religion ist Eine’” in Harris, H. S., *Hegel's Development: Toward the Sunlight*. Oxford: Clarendon Press, pp. 481-507.
- Hegel, G. W. F. (1975) *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. 2 vols., Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1975b) *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (1979) “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften” in Id. *Werke in zwanzig Bänden*. “Theorie Werkausgabe.” 20 vols. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970 [W2].

- Hegel, G.W.F. (1979b) "System of Ethical Life" in Harris, H. S. / Knox, T. M. (ed.) *System of Ethical Life* (1802/3) and *First Philosophy of Spirit* (part III of *System of Speculative Philosophy* 1803/4). Albany: SUNY Press, pp. 97–186.
- Hegel, G.W.F. (1979) *Phänomenologie des Geistes*. In *Werke*. Band 3, Frankfurt a.M. [W3].
- Hegel, G.W.F. (1979) *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen)*. In *Werke*. Band 7, Frankfurt a.M. 1979 [W7].
- Hegel, G. W. F. (1979) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In *Werke*. Band 9, Frankfurt a.M. 1979 [W9].
- Hegel, G. W. F. (1986) *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*. Düsing, K. / Kimmeler, H. (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1987) *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Horstmann, R.-P. (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2007) *Lectures on the philosophy of spirit 1827-8*. New York: Oxford University Press.
- Heintz, B. / Nadai, E. (1998) "Geschlecht und Kontext. De-Institutionalisierungsprozesse und geschlechtliche Differenzierung" *Zeitschrift für Soziologie*, 27. Jg., Heft 2, pp. 75-93.
- Heintz, B. (2001) "Geschlecht als (Un-)Ordnungsprinzip. Entwicklungen und Perspektiven der Geschlechtersoziologie", in Id. (Hrsg.), *Geschlechtersoziologie*, Wiesbaden, pp. 9-29.
- Herbrand, S. / Khaled S. (1994) *Geschlechterdifferenz. Zur Feminisierung des philosophischen Diskurses*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Hersch, K. K. (2010) *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*. New York: Cambridge University Press.
- Herlihy, D. [1985], *Medieval Households*. Cambridge: Harvard University Press.
- Herma, H. (2009) *Liebe und Authentizität. Generationswandel in Paarbeziehungen*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Herman, E. (2008) *Kinship by Design. A History of Adoption in the Modern United States*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Herman, G. (2002) *Ritualized friendship and the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hertz, R. (1970 [1928]) "La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse" in Id. *Sociologie religieuse et folklore*, Paris: PUF, pp. 80-101.
- Hirschauer, S. (2001) "Das Vergessen des Geschlechts. Zur Praxeologie einer Kategorie sozialer Ordnung" in B. Heintz (Hrsg.), *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (Sonderheft) "Geschlechtersoziologie", 41, pp. 208-235.
- Hirschman, A. O. (1997 [1977]) *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- Hill J. (2006) *Immaterial architecture*. Routledge: New York.
- Hobbes, T. (1985 [1651]) *Leviathan*. (Ed. with an Introduction by C. B. Macpherson), London: Penguin Books.

- Hochschild, A. (2003 [1983]) *The second shift: Working parents and the revolution at home* (rev. ed.). New York: Viking/Penguin Press.
- Hölscher, T. (2009) “Niklas Luhmanns Systemtheorie” in Schönwälder-Kuntze, T. / Wille, K. / Hölscher, T. *George Spencer Brown. Eine Einführung in die “Laws of Form”* (2., überarbeitete Auflage). Wiesbaden: VS Verlag, pp. 157-272.
- Honneth, A. (1996 [1992]) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, The MIT Press.
- Honneth, A. (2004) “Organized self-realization: Some paradoxes of individualization” *European Journal of Social Theory* 7 (4), pp. 463-478.
- Horkheimer M. (1983 [1936]) *Autoridade e Família*, Lisboa: Materiais Críticos.
- Hoy J. B. (2009) “Hegel, Antigone, and Feminist Critique: The Spirit of Ancient Greece” in Westphal, K. R. (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Oxford: Blackwell, pp. 172-189.
- Hubert, H. / Mauss, M. (1899) “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” in URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/melanges_hist_religions/t2_sacrifice/sacrifice.html (Un article originalement publié dans la revue *Année sociologique*, tome II, 29 à 138.)
- Huet, P.-D. (1799 [1670]) *Traité de l’origine des romans. (Suivi d’observations et de jugemens sur les Romans Français; avec l’indication des meilleurs Romans qui ont paru, sur-tout pendant le dix-huitieme siecle, jusqu’à ce jour)*. Paris: Desessarts.
- Hughes, C. (2003) “Making and Breaking Relationships: Children and their Families” in Bainhaim et al. (eds.), *Children and their Families: Contact, Rights and Welfare*. Oxford/Portland: Hart Publishing, pp. 33-46.
- Hull, C. (2006) *The Ontology of Sex. A critical inquiry into the deconstruction and reconstruction of categories*. New York: Routledge.
- Hull, I. V. (1996) *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700-1815*. Ithaca, Cornell University Press.
- Hume, D. (1817 [1739–40]) *A Treatise of Human Nature. An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. 2nd vol., London: Allman.
- Hunt, M. M. (1960) *The Natural History of Love*. London.
- Huston, T. L. / Melz, H. (2004) “The Case for (Promoting) Marriage: The Devil Is in the Details” *Journal of Marriage and Family*, 66 (4), pp. 943–958.
- Hyppolite, J. (1974 [1946]) *Genesis and Structure of Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press.
- Irigaray, L. (1985 [1974]) *Speculum of the Other*. Ithaca: Cornell University Press.
- Israel, J. I. (2006) *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*. New York: Oxford University Press.

- Jakoby, N. (2008) *(Wahl-)Verwandtschaft – Zur Erklärung verwandtschaftlichen Handelns*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Jamin, J. (1988) “Préface (La gauche, nécessaire)” in Hertz, R. [1922], *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*. Paris: Éditions Jean-Michel Place. In URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/hertz_robert/peche_expiation/peche_expiation.htm.
- Janssens, D. (2008) “Locus Tragicus: The Problem of Place in Greek Tragedy” in Cools, A. *et al.*, *The locus of tragedy*. Boston: Brill, pp. 9-27.
- Jones R. A. (2005) *The secret of the Totem: religion and society from McLennan to Freud*. New York: Columbia University Press.
- Jung, A. (2002) *Eine Annäherung an Familienunternehmen aus systemtheoretischer Perspektive*. Norderstedt: GRIN.
- Jung, C. G. (1952 [1911-12]) *Collected Works. Psychology of the unconscious. A study of the transformation and symbolism of the libido. A contribution to the history of the evolution of the thought*. Vol. 5, London: Routledge & Kegan Paul.
- Jung, C. G. (1953 [1928]) “The relations between the ego and the unconscious”. In Id., *Collected Works: Two Essays on Analytical Psychology*, Vol. 7, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 119–239.
- Jung, C. G. (1976 [1950]) “Die Syzygie: Anima und Animus” in Id., *GW 9/II. Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst* (Jungs Beitrag zu 1951). Düsseldorf: Patmos-Walter.
- Jürgens, K. (2006) *Arbeits- und Lebenskraft. Reproduktion als eigensinnige Grenzziehung*. Wiesbaden: VS. Verlag.
- Kant, I. (1991) *The Metaphysics of Moral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2002) *Critique of the power of judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kauffman, L. S. (1986) *Discourses of Desire: Gender, Genre, and Epistolary Fictions*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kaufmann, F.-X. (1994) “Lässt sich Familie als gesellschaftliches Teilsystem begreifen?” in A. Herlth (ed.), *Abschied von der Normalfamilie? Partnerschaft kontra Elternschaft: Kolloquium im Herbst 1991 an der Universität Bielefeld*. Berlin: Springer, pp. 42-63.
- Keen, S. (2007) *Empathy and the novel*, New York: Oxford University Press.
- Keim, S. (2011) *Social Networks and Family Formation Processes, Young Adults' Decision Making About Parenthood*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Kerr, R. (1865) *The Gentleman's House. Or How to Plan English Residences. From the Parsonage to the Palace; with tables of Accommodation and Cost, and a Series of Selected Plans*. London: John Murray.
- King, H. (1998) *Hippocrates' Woman: reading the female body in ancient Greece*. London: Routledge.
- Klein, M. (1975) *Envy and Gratitude and Other Works 1946–1963* (Khan, R. ed.). London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Klein, M. (1975b [1932]) “The Psychological foundations of child analysis” in Id. *The psycho-analysis of children*. New York: Delta.

Klein, M. (1986 [1935]) "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States" in Mitchell, J. (ed.), *The Selected Melanie Klein*. London: Penguin Books, pp. 115-146.

Klobucka, A. (2000) *The Portuguese Nun: Formation of a National Myth*. Lewisburg: Bucknell University Press.

Knapp, G.-A. (1992) "Macht und Geschlecht. Neuere Entwicklungen in der feministischen Macht und Herrschaftsdiskussion" in Knapp, G. / Wetterer, A. (Hrsg.), *TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie*. Freiburg: Kore, pp. 287-325.

Knapp, G.-A. (2003) "Aporie als Grundlage: Zum Produktionscharakter der feministischen Diskurskonstellation" in Knapp, G.-A./Wetterer, A. (Hrsg.), *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*. Münster, pp. 240-265.

Koerner, A. F. / Fitzpatrick, M. A. (2002) "Toward a theory of family communication" *Communication Theory*, 12, pp. 70-91.

Koerner, A. F. / Fitzpatrick, M. A. (2006) "Family communication patterns theory: A social-cognitive approach" in D. O. Braithwaite / L. A. Baxter (Eds.), *Engaging theories in family communication: Multiple perspectives*. Thousand Oaks: Sage, pp. 50-65.

Köhler, T. W. (2008) *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*. Bd. I, Boston: Brill.

Kojève, A. (1947) *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études* (réunies et publiées par Raymond Queneau). Paris: Gallimard.

Kormann, H. (2011) *Zusammenhalt der Unternehmerfamilie. Verträge, Vermögensmanagement, Kommunikation*. Berlin Heidelberg: Springer.

Koselleck, R. (2006) "Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit. Anmerkungen zum Rechtswandel von Haus, Familie und Gesinde in Preußen zwischen der Französischen Revolution und 1848" in Id. *Begreiffgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 465-485.

Krafft-Ebing, R. von (1903 [1889]) *Psychopathia Sexualis: With Especial reference to the Antipathic Sexual Instinct. A Medico-Forensic Study*. New York: Rebman Company.

Krell, D. F. (1998) *Contagion. Sexuality, Disease, and Death in German Idealism and Romanticism*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.

Krell, D. F. (2000) "A small number of houses in a universe of tragedy: notes on Aristotle's *Peri-Poetikhs* and Hölderlin's 'Anmerkungen'" in Beistegi, M. de / Sparks, S., *Philosophy and Tragedy*. London/New York: Routledge, pp. 86-114.

Kristeva, J. (1974) *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé*. Paris: Seuil.

Kristeva, J. (1982) *Powers of horror. An essay on abjection*. New York: Columbia University Press.

Krüger, H. (2001) „Gesellschaftsanalyse: der Institutionenansatz in der Geschlechterforschung“ in Knapp, G.-A. / Wetterer, A. (Hrsg.), *Soziale Verortung der Geschlechter: Gesellschaftstheorie und feministische Kritik*. Münster: Dampfboot, pp. 63-90.

- Kruse, U. (2010) "Die fleißige und nützliche Biene. Natur als Gegenstand und Metapher in der Hausväterliteratur" in Ermisch, M. / Kruse, U. / Stobbe, U. (Hrsg.), *Ökologische Transformationen und literarische Repräsentationen*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 59-95.
- Kundert, U. (2004) *Konfliktverläufe Normen der Geschlechterbeziehungen in Texten des 17. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kunstmann, A-C. (2010) *Familiale Verbundenheit und Gerechtigkeit Fehlende Perspektiven auf die Pflege von Angehörigen – Eine Diskursanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Kuper, A. (2009) *Incest & Influence. The private life of Bourgeois England*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Kuster, F. (2005) *Rousseau - die Konstitution des Privaten: zur Genese der bürgerlichen Familie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Lacan, J. (1956) *Séminaire III. Les structures freudiennes des psychoses* (Publication interne de l'Association freudienne internationale).
- Lacan, J. (1957) *Séminaire IV. La Relation d'Objet et les Structures Freudiennes*. (Publication interne de l'Association freudienne internationale).
- Lacan, J. (1959) *Séminaire VI. Le désir et son interprétation*. (Publication interne de l'Association freudienne internationale).
- Lacan, J. 1967 [1966-67], *Séminaire XIV. La logique du fantasme* (Publication École Lacanienne de Psychanalyse).
- Lacan, J. (1966) *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1973) [1963-4] *Le Séminaire. Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- Lacan, J. (1975 [1953-4]) *Le Séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1978 [1954-5]) *Le Séminaire. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1986 [1959–60]) *Le Séminaire. Livre VII. L'Étique de la Psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1991) [1969-70], *Le Séminaire. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*. Paris, Seuil.
- Lacan, J. (1997) "Les Noms du Père. Séance du 20 novembre 1963" Edição Bilingue, in URL: <http://www.traco-freudiano.org/tra-lacan/os-nomes-do-pai/Os-Nomes-do-Pai.pdf>.
- Lacan, J. (1998 [1956-7]) *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2001 [1938]) "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie" in Id. *Autres Écrits*. Paris: Seuil, pp. 23-84.
- Lacan, J. (2001b [1969]) "Note sur l'enfant" in Id. *Autres Écrits*. Paris: Seuil, pp. 73-4.
- Lacan, J. (2001c [1972]) "L'etourdit" in Id. *Autres Écrits*. Paris: Seuil, pp. 449-95.
- Lacan, J. (2001d [1970]) "Radiophonie" (Réponses à sept questions posées par m. Robert Georjgin pour la radiodiffusion belge) in Id. *Autres Écrits*. Paris: Seuil, pp. 403-47.
- Lacan, J. (2004 [1962-3]) *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2008 [1960-61]): *Séminaire VIII. Le transfert, dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques* (ELP).
- Lacan, J. (2008b) *My Teaching*. London: Verso.

- Lacan, J. (2009) "1960-03-09 Conférence de Bruxelles sur l'éthique de la Psychanalyse" in "Tout Pas-tout Lacan", École Lacanienne de Psychanalyse. In URL: <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/recherches.doc>.
- Lacan, J. (2011) *Le Séminaire IX : L'identification*. In URL: <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>.
- La Rochefoucauld (2007) *Collected Maxims and Other Reflections* (new translations with parallel French text). Oxford / New York: Oxford University Press.
- Laing, R. D. (1970 [1965]) *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. London: Penguin Books.
- Laing, R. D. (1971) *The Politics of the Family and Other Essays*. London / New York: Routledge.
- Lander, R. (2006) *Subjective Experience and the Logic of the Other*. New York: Other Press.
- Landgraf, E. (2004) "Romantic Love and the Enlightenment: From Gallantry and Seduction to Authenticity and Self-Validation" *The German Quarterly*, 77 (1), pp. 29-46.
- Laqueur, T. W. (1992) *Making sex: body and gender from Greeks to Freud*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Laplanche, J. / Pontalis J.-B. (1973 [1967]) *The Language of Psycho-Analysis*. New York: W. W. Norton.
- Lasch, C. (1977) *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*. New York: W. W. Norton.
- Laslett, B. (1973) "The Family as a Public and Private Institution: An Historical Perspective" *Journal of Marriage and the Family*, 35, pp. 480-492.
- Laslett, P. (ed.) (1972) *Household and Family in Past Time*. London/ New York/ Melbourne: Cambridge University Press.
- Laslett, P. (1977) *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations. Essays in historical sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laslett, P. (1983 [1965]) *The World we have lost: Further explored*. 3rd ed., London: Melhuem.
- Lauer, C. (2010) *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*. London: Continuum.
- Laurent, E. (2009) "A new love for the father" in Kalinich, L. J. / Taylor, S. W. (eds.) *The Dead Father: A psychoanalytic inquiry*. (Proceedings of a conference held in Apr. 2006.), East Sussex: Routledge, pp. 75-90.
- Laurentiis A. de (2009) "Spirit without the Form of Self: On Hegel's Reading of Greek Antiquity" in Dudley W., *Hegel and History*. Albany: SUNY, pp. 135-54.
- Leacock, E. B. (2008 [1983]) "Interpreting the Origins of Gender Inequality: Conceptual and Historical Problems" in McGee, R / Warms, R. (eds), *Antropological Theory. An introductory history*. New York: Mc-Graw Hill, pp. 444-58.
- Leader, D. (2003) "Lacan's Myths" in Rabaté, J.-M. Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 35-49.
- Leupold, A (2003 [1983]) "Liebe und Partnerschaft: Formen der Codierung von Ehen" in Weinbach C. / Pasero, U. (Hrsg.) *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 217-74.
- Le Play, F. (1884) *L'Organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*. Paris: Dentu.

- Lee, J. S. (1991) *Jacques Lacan*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Lévi-Strauss, C. (1968 [1950]) "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss" in Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, in URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_texte.html.
- Lévi-Strauss, C. (1955) "L'étude structurale du mythe" *Journal of American Folklore*, 68, pp. 428-555.
- Lévi-Strauss, C. (1967 [1947]) *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Lévi-Strauss, C. (1974 [1945]) "L'analyse structural en linguistique et en anthropologie" in Id., *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon, pp. 37-62.
- Lévi-Strauss, C. (1974b [1949]) "L'Efficacité Symbolique" in Id. *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon, pp. 205-226.
- Lévi-Strauss (1986 [1983]) *O Olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70.
- Leydesdorff, L. (2008) "The Communication of Meaning in Anticipatory Systems: A Simulation Study of the Dynamics of Intentionality in Social Interactions" *American Institute of Physics Conference Proceedings*, Vol. 1051, pp. 33-49.
- Lindemann, G. (1993) *Das Paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*. Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch.
- Litwak, E. / Szelenyi, I. (1969) "Primary Group Structures and their Functions: Kin, Neighbors, and Friends" *American Sociological Review*, 34 (4), pp. 465-481.
- Locke, J. (1970) *Two treatises of government*. (ed. P. Laslett), 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1824) *Some Thoughts Concerning Education* in *The Works of John Locke in Nine Volumes*, Vol. 8., 12th ed., London: Rivington. In URL: http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1444&layout=html.
- Lois, D. (2009) *Lebensstile und Entwicklungspfade nichtehelicher Lebensgemeinschaften. Eine empirische Analyse mit dem Sozioökonomischen Panel*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Longino, H. E. (2001) "Feminist Epistemology as local epistemology" in Krüger M. & Wallisch-Prinz B. (Hrsg.) *Erkenntnisprojekt Feminismus*. Bremen: Donat, pp. 135-149.
- Look, B. C. (2006) "Blumenbach and Kant on Mechanism and Teleology in Nature. The Case of the Formative Drive." in Smith, J. E. H., *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, New York: Cambridge University Press, pp. 355-372.
- Lorber, J. (1995) *Paradoxes of Gender*. New Haven: Yale U. P.
- Löw, M. (ed.) (2009) *Geschlecht und Macht: Analysen zum Spannungsfeld von Arbeit, Bildung und Familie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Luhmann, N. (1974 [1965]) *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Luhmann, N. (1982): *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

- Luhmann, N. (1982b) *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1985) "Zum Begriff der sozialen Klasse" in Id. (Hrsg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 119-162.
- Luhmann, N. (1987) "The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction" in Alexander J. C. et al. (eds.), *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press, pp. 112-134.
- Luhmann, N. (1988) "Was ist Kommunikation?" in Simon, F. B. (Hrsg.), *Lebende Systeme: Wirklichkeitskonstruktionen in der Systemischen Therapie*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, pp. 10-18.
- Luhmann, N. (1988b) "Selbstreferentielle Systeme" in Simon, F. B. (Hrsg.) *Lebende Systeme: Wirklichkeitskonstruktionen in der Systemischen Therapie*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, pp. 47-53.
- Luhmann, N. (1988c) "Therapeutische Systeme - Fragen an Niklas Luhmann" in Simon, F. B. (Hrsg.) *Lebende Systeme: Wirklichkeitskonstruktionen in der Systemischen Therapie*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, pp. 125-138.
- Luhmann, N. (1989) "Individuum, Individualität, Individualismus" in Id. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 149-258.
- Luhmann, N. (1990) "Sozialsystem Familie" in Id., *Soziologische Aufklärung 5*. Wiesbaden: VS Verlag, pp. 196-217.
- Luhmann, N. (1991 [1984]), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1993) "Deconstruction as Second-Order Observing" *New Literary History*, Vol. 24, No. 4 (Papers from the Commonwealth Center for Literary and Cultural Change), pp. 763-782.
- Luhmann, N. (1995) *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1996) *Die Realität der Massenmedien*. (2., erweiterte Aufl.) Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1997b [1988]) "Frauen, Männer und George Spencer Brown" in Id. / Hellmann, K-W. (Hrsg.) *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 107-155.
- Luhmann, N. (1998) *Complejidad y Modernidad*. Madrid: Trotta.
- Luhmann, N. (1998b) "Contingency as Modern Society's Defining Attribute" in Id. *Observations on modernity*. Stanford: Stanford University Press, pp. 44-62.
- Luhmann, N. (2000) *Organisation und Entscheidung*. Göttingen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (2000b) *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2002) *Das Erziehungssystem der Gesellschaft* (Lenzen, D. Hrsg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2008) *Liebe – eine Übung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lukács, G. (1971 [1920]) *The Theory of The Novel. A historico-philosophical essay on the forms of great epic literature*. London: Merlin Press.

- Lukács, G. (1975 [1947-8]) *The Young Hegel. Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. London: Merlin Press.
- Luther, T. C. (2009) *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*. Plymouth: Lexington Books.
- Lyons, A. / Lyons, H. (2004) *Irregular Connections. A History of Anthropology and Sexuality*. Lincoln and London: University of Nebraska.
- Marini, M. (1986) *Jacques Lacan*. Paris: Belfond.
- McCabe, M. M. (2005) "Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism" in Salles, R. (ed.) *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 413-443.
- MacCarthy, B. G. (1994) *The Female Pen: 1621–1818*. New York: New York University Press.
- Malabou, C. (2005 [1996], *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic*. Abingdon: Routledge.
- Marx, K. H. (1977 [1859]) *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K. H. (1988) *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 and The Communist Manifesto*. Buffalo: Prometheus Books.
- Mauss, M. (1967 [1926]) *Manuel d'ethnographie*. Paris: Éditions sociales.
- Marcuse, H. (1972 [1936]) "A Study on Authority" in Id. *Studies in Critical philosophy*. Boston: Beacon Press, pp. 49-155.
- Marcuse, H. (1975 [1956]) *Eros e Civilização, Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Zahar.
- Matthes, M. M. (2000) *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics. Readings in Livy, Machiavelli, and Rousseau*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Maturana, H. R. / Varela, F. J. (1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel.
- Maturana, H. R. / Pörksen, B. (2004 [2002]) *Del Ser al Hacer: Los Orígenes de la Biología del Conocer*. Santiago: J. C. Sáez.
- McCoskey D. E. / Zakin, E. (2009) *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*. Albany: State University of New York.
- McInerney, J. (2006) "On the Border: Sacred Land and the Margins of the Community" in Rosen, R. M. / Sluiter, I. (eds.), *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*. Boston: Brill, pp. 33-59.
- Mckee, M. (2005) *The secret history of domesticity. Public, Private, and the Division of Knowledge*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Mckie, L. (2005) *Families, Violence and Social Change*. Berkshire: Open University Press.
- Meeker, N. (2006) *Voluptuous philosophy: literary materialism in the French Enlightenment*. New York: Fordham University Press.
- Melotti, U. (1986) *Ego e i suoi cugini. Una Critica sociobiologica dell'antropologia della parentella*. Milano: Centro Studi Terzo Mondo.

- Meltzer, D. (1988) *The Apprehension of Beauty*. Strath Tay: Clunie Press.
- Meltzer, D. (2008 [1967]) *The Psycho-Analytical Process*. London: Karnac Books.
- Michelet, J. (1861) *Le Prêtre, la femme et la famille*. Paris: Chamerot.
- Millar, J. (1806 [1779]) *The Origin of the Distinction of Ranks: or an Inquiry into the Circumstances which gave rise to Influence and Authority in the Different Members of Society*. London: Longman.
- Miller, E. P. (2009) "Tragedy, Natural Law, and Sexual Difference in Hegel" in McCoskey D. E. / Zakin, E. (2009) *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*. Albany: State University of New York, pp. 149-176.
- Miller, J. A. (2006) "A Critical Reading of Jacques Lacan's 'Les complexes familiaux'" (trad. Thomas Svolos) *Lacanian International review*, Spring, in URL: <http://www.lacan.com/jamfam.htm>.
- Mills, J. (2002) *The unconscious abyss: Hegel's anticipation of psychoanalysis*. New York: SUNY Press.
- Minow, M. (1997) "All in the Family and in All Families: Membership, Loving and Owing" in Estlund, D. M. / Nussbaum, M. (eds.) *Sex, Preference and Family*. New York: Oxford University Press, pp. 249-276.
- Minuchin, S. (1974) *Families and Family Therapy*. London: Tavistock.
- Minuchin, S. (1991) "The seductions of constructivism" *Family Therapy Networker*, 15.
- Mitchell, J. (2000 [1974]) *Psychoanalysis and Feminism. A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis* (Rep. with a new Introduction). New York: Penguin Books.
- Mitchell, R. (2006) "Beautiful and orderly systems. Adam Smith on the aesthetics of political improvement" in Montes, L. / Schliesser, E. (eds.) *New Voices on Adam Smith*. Oxon: Routledge, pp. 61-86.
- Moati, R. (2008) "The Performative: From Ordinary Conventions to the Real" *The Symptom* 9, in URL: <http://www.lacan.com/symptom/?p=59>.
- Moncayo, R. (2008) *Evolving Lacanian Perspectives for Clinical Psychoanalysis. On Narcissism, Sexuation, and the Phases of Analysis in Contemporary Culture*. London: Karnac.
- Moody-Adams, M. M. (1997) "The Social Construction and Reconstruction of Care" in Estlund, D. M. / Nussbaum M. C. (eds.), *Sex, Preference and Family*. New York: Oxford University Press, pp. 3-16.
- Moore, L. J. (2007) *Sperm Counts. Overcome by Man's Most Precious Fluid*. New York/London: New York University Press.
- Morgan, L. H. (1870) *Ancient Society*. London.
- Moriarty, M. (2006) *Fallen Nature, Fallen Selves. Early Modern French Thought II*. New York: Oxford University Press.
- Moser, A. (2010) *Kampfzone Geschlechterwissen Kritische Analyse populärwissenschaftlicher Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Mullan, J. (1997) "Feelings and Novels" in Porter, R. (ed.), *Rewriting the self Histories from the Renaissance to the Present*. London: Routledge, pp. 119-131.

Müller, L. (1991) "Herzblut und Maskenspiel. Über die empfindsame Seele den Briefroman und das Papier" in Jüttemann, G. et. al., *Die Seele: Ihre Geschichte Im Abendland* Weinheim: Psychologie Verlags Union, pp. 267-290.

Munck, V. C. de, (1998) "Lust, Love, and Arranged Marriages in Sri Lanka" in Id. *Romantic Love and Sexual Behavior Perspectives from the Social Sciences*. London: Paeger, pp. 285-300.

Nagel, T. (2002 [1998]) *Concealment and exposure and Other Essays*. New York: Oxford University Press.

Nassehi, A. (2003) "Geschlecht im System. Die Ontologisierung des Körpers und die Asymmetrie der Geschlechter", in Pasero U. / Weinbach C. (eds.), *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 80-104.

Nave-Herz, R. (2004) *Ehe- und Familiensoziologie: Eine Einführung in Geschichte, theoretische Ansätze und empirische Befunde*. Weinheim: Juventa.

Nave-Herz, R. (2007) *Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*. 3. Ed. Darmstadt: Primus.

Neyrand, G. (2002) "Idéalisation du conjugal et fragilisation du couple, ou le paradoxe de l'individualisme relationnel" *Dialogue - Revue de Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 155.

Neumann, E. (1972 [1963]) *The Great Mother. Analysis of the Archetype*. New York: Princeton University Press.

Neves, S. / Nogueira, C. (2010) "Deconstructing Gendered Discourses of Love, Power, and Violence in Intimate Relationships: Portuguese Women's Experiences" in Jack, D. C. / Ali, A. (org.), *Silencing the self across cultures: depression and gender in the social world*. New York: Oxford University Press, pp. 241-261.

Neveit, L. C. (1999) *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nicolacopoulos, T. (1999) *Hegel and the Logical Structure of Love: An Essay on sexualities and the Law*. Aldershot: Ashgate.

Nippert-Eng, C. (2010) *Islands of Privacy*. Chicago / London: The University of Chicago Press.

Nollmann, G. (2007) "Geschlecht als sozialpsychologische, sozialstrukturelle und differenzierungstheoretische Kategorie. Zur Erforschung von Geschlechtszurechnungen und ihren Konkurrenten - mit Ergebnissen aus einer Umfrage" in Weinbach, C. (Hrsg.), *Geschlechtliche Ungleichheit in Systemtheoretischer Perspektive*. Wiesbaden: VS Verlag, pp. 109-137.

Nussbaum, M. C. (1997) "Constructing Love, Desire, and Care" in Estlund D.M. / Nussbaum, M. C. (eds.), *Sex, Preference and Family*. New York: Oxford University Press, pp. 17-43.

Nussbaum, M. C. (2000) *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2001 [1986]) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Rev. ed., New York: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2004) *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Nussbaum, M. (2006) *Frontiers of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- O'Brian, K. (2009) *Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain*. New York: Cambridge University Press.
- Ogden, T. H. (1989) *The Primitive Edge of experience*. New Jersey / London: Jason Aronson.
- Olyan, S. M. (2000) *Rites and Rank hierarchy in biblical representations*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pabst, E. S. (2007) *Die Erfindung der weiblichen Tugend. Kulturelle Sinngebung und Selbstreflexion im französischen Briefroman des 18. Jahrhunderts*. Göttingen: Wallstein.
- Paige, K. E. / Paige, J. M. (1981) *The Politics of Reproductive Ritual*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Parsons, T (1982) *On Institutions and Social Evolution. Selected Writings* (ed. L. H. Mayhew). Chicago: University of Chicago.
- Patterson, C. B. (1998) *The Family in Greek History*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Parker, I. (2007) "The Phallus is a Signifier" *The Symptom*, 8, in URL: http://www.lacan.com/symptom8_articles/parker8.html.
- Parker, I. (2011) *Lacanian Psychoanalysis. Revolutions in subjectivity*. London & New York: Routledge.
- Parkinson, P. (2011) *Family Law and the Indissolubility of Parenthood*. New York: Cambridge University Press.
- Pascal, B. (1913 [1652]) "Discours sur les passions de l'amour" in *Oeuvres complètes de Blaise Pascal*. T. II. Paris: Hachette et Cie.
- Pasero, U. / Gottburgsen, A. (2002) *Wie natürlich ist Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Pasero, U. (1995) "Dethematisierung von Geschlecht" in Pasero et al. (Hrsg.) *Konstruktion von Geschlecht*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Pasero, U. (2003): "Gender, Individualität, Diversity" in Id. / Weinbach, C. (Hrsg.), *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 50-66.
- Paulhan, Fr. (1920) *Les transformations sociales des sentiments*. Paris: Flammarion.
- Penney, J. (2006) *The world of perversion: Psychoanalysis and the impossible absolute of desire*. Albany: SUNY Press.
- Peuckert, R. (2008) *Familienformen im sozialen Wandel*. 7. Aufl., VS Verlag: Wiesbaden.
- Phillips, A. (2007) *Multiculturalism without Culture*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pippin, R. (1989) *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinkard, T. (2002) *German Philosophy. 1760-1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platão (2001) *A República*. 9ª ed, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão (2008) *The Symposium* (Howatson, M. C.; Sheffield, F. C. C., eds.) Cambridge: Cambridge University.

- Pomeroy, S. B. (1994) *Xenophon: Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*. New York: Oxford University Press.
- Pomeroy, S. B. (1995 [1975]) *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books.
- Pomeroy, S. B. (2010 [1989]) "Slavery in the Greek Domestic Economy in the Light of Xenophon's Oeconomicus" in Gray, V. J. (ed.), *Xenophon*, New York: Oxford University Press, pp. 31-40.
- Poullain de la Barre, F. (1673) *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et morale où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*. Paris: Jean Du Puis.
- Preyer, G. (2009) *Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft: Mitgliedschaft und Evolution*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Primoratz, I. (1999) *Ethics and Sex*. New York: Routledge.
- Prokhovnik, R. (2002). *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*. Manchester: Manchester University Press.
- Pufendorf, S. v. (1964 [1673]) *The Two Books On The Duty Of Man And Citizen According To The Natural Law* By Frank Gardner Moore Professor of Latin in Columbia University Reprinted, in URL: <http://www.constitution.org/puf/puf-dut.htm>.
- Purkiss, D. (2005) *Literature, Gender and Politics during the English Civil War*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Quinlan, S. M. (2007) *The great nation in decline: sex, modernity and health crises in revolutionary France c.1750–1850*. Hampshire: Ashgate.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952) *Structure and function in primitive society. Essays and Addresses*. Glencoe: The Free Press.
- Ragland-Sullivan, E. (1986) *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Urbana: University of Illinois Press.
- Ravven, H. M. (1988) "Has Hegel Anything to Say to Feminists?" *Owl of Minerva*, 19/2, Spring.
- Recalcati, M. (2010) *L'Uomo Senza Inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Milano: Raffaello Cortina.
- Ricoeur, P. (1970 [1965]) *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, New Haven & London: Yale University Press.
- Ricoeur, P. (2008) *Écrits et Conférences I. Autour de la Psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Richards, R. J. (2002) *The Romantic Conception of Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ridgeway, C. L. (2011) *Framed by Gender: How Gender Inequality Persists in the Modern World*. New York: Oxford University Press.
- Rinken, B. (2010) *Spielräume in der Konstruktion von Geschlecht und Familie? Alleinerziehende Mütter und Väter mit ost- und westdeutscher Herkunft*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Ritter, M. (2008) *Die Dynamik von Privatheit und Öffentlichkeit in modernen Gesellschaften*. Wiesbaden, Fachverlage.
- Robert, M. (1979 [1972]) *Romance das Origens e Origens do Romance*. Lisboa: Via Editoria.

- Rondeau, J. F. (2000) "Homosociality and civic (dis)order in late medieval Italian confraternities" in Terpstra, N. (ed.) *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 30-47.
- Rorty, R. (1993) "Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View" in *Hypatia*, vol. 8, no. 2, Feminism and Pragmatism, pp. 96-103.
- Rose, G. (1995) *Hegel contra sociology*. London: Athlone.
- Rosenblatt, P. C. (2009) *Shared obliviousness in family systems*. Albany: SUNY Press.
- Rosner, V. (2005) *Modernism and the architecture of private life*. New York: Columbia University Press.
- Ross, S. G. (2009) *The birth of Feminism: Woman as intellect in Renaissance Italy and England*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ross, N. (2008) *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*. New York / London: Routledge.
- Rössler, B. (2001) *Der Wert des Privaten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rothschild, E. (2002) *Economic sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge Mass. / London: Harvard University Press.
- Roudi-Fahimi, F. (2010) "Child Marriage in the Middle East and North Africa" *Population Reference Bureau*. In URL: <http://www.prb.org/Articles/2010/menachildmarriage>.
- Roudinesco, E. (1990 [1986]) *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France 1925-1985*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Roudinesco, E. (1993) *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris, Fayard.
- Roudinesco, E. (2003) "The mirror stage: an obliterated archive" in Rabaté, J.-M. (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan*, New York: Cambridge University Press, pp. 21-34.
- Rougemont, D. de (1956) *L'Amour et L'Occident*. Paris: Plon.
- Rousseau J.-J. (1762) *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Amsterdam.
- Rousseau J.-J. (1914) *Émile ou de L'Éducation*. Paris: Larousse.
- Rousseau J.-J. (2002) *The social contract and The first and second discourses*. (ed. Susan Dunn), New Haven and London: Yale University Press.
- Roussel, L. (1988) "Démographie: deux décennies de mutations dans les pays industrialisés" in Meulders, M. T. / Eekelaar, J. (eds.), *Famille, État et sécurité économique d'existence. - Famille*. Vol. I. Brussels: Édition Story-Scientia, pp. 27-41.
- Ruiner, C. (2010) *Paare im Wandel Eine qualitative Panel untersuchung zur Dynamik des Verlaufs von Paarbeziehungen*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Rutgers, M. R. (2010) "Christian von Wolff (1679-1754) as Cameralistic Philosopher" in URL: http://www.irspm2010.com/workshops/papers/16_chistiaanvon.pdf.

- Sade, D. A. F. (1881) *Les Crimes de l'amour: nouvelles héroïques et tragiques; précédé d'un avant-propos, suivi des idées sur les romans, de l'auteur des crimes de l'amour à Villeterque...* Bruxelles: Gay et Doucé.
- Safouan, M. (1993) *La Parole ou la mort. Comment une société humaine est-elle possible?* Paris: Seuil.
- Saller, R. P. (1994) *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sanday, P. R. (1981) *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandler, J. (1987) *Projection, identification, projective identification*. Madison, CT: International Universities Press.
- Saramago, A. (1994) *Convento de Soror Mariana Alcoforado, Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição*. Sintra: Colares Editora.
- Saraceno, C. (1997 [1987]) *Sociologia da Família*. Lisboa: Estampa.
- Sarti, R. (2001) *Casa e Família. Habitar, Comer e Vestir na Europa Moderna*. Lisboa: Estampa.
- Sarti, R. (2006), "Who are Servants? Defining Domestic Service in Western Europe (16th - 21st Centuries)" in Pasleau, S / Sarti, R. / Schopp, I. (eds.), *Proceedings of the 'Servant Project'*. 5 vols., vol. 2, Liege; Éditions de l'Université de Liège, pp. 3-59. In URL: <http://www.uniurb.it/sarti/3.RaffaellaSarti-Whoareservants-ProceedingsoftheServantProject-FinalVersion.pdf>.
- Saastamoinen, K. (2006), "Liberty and Natural Rights in Pufendorf's Natural Law Theory" in Mäkinen, V.; Korkman, P., *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. Dordrecht: Springer, pp. 225-256.
- Schabas, M. (2005) *The Natural Origins of Economic*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Schelling, F. W. J. v. (2004 [1799]) *First outline of a system of the philosophy of nature*. Albany: State University of New York Press.
- Scherger, S. (2007) *Destandardisierung, Differenzierung, Individualisierung Westdeutsche Lebensläufe im Wandel*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Schetsche M. / Lautmann R. (1995), „Sexualität“ in Ritter, J. / Gründer, K. / Gabriel, G. (Hrsgs), (1971–2007) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 Bd., Bd. 9. Basel: Schwabe AG.
- Schneiders, W. (1971). *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim: Olms Verlag.
- Schroeder, J. L. (1998) *The Vestal and the Fasces: Hegel, Lacan, Property, and the Feminine*. Stanford: University of California Press.
- Schroeder, J. L. (2004) *The Triumph of Venus. The Erotics of the Market*. Berkeley: University of California Press.
- Schröder, V. (2002) "Les méditations de Marianne: la matrice mystique des *Lettres Portugaises*" in Hodgson, R. (ed.) *La Femme au XVII^e siècle*, Tübingen: Narr, pp. 283-299.

- Schwab, D. (1994) "Familie" in: Brunner, O. / Conze, W. / Koselleck, R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 2, Stuttgart: E.-G. Ernst Klett Verlag, pp. 253-301.
- Schwarz, G. (2007 [1985]) *Die "Heilige Ordnung" der Männer. Hierarchie, Gruppendynamik und die neue Rolle der Frauen*. 5., überarbeitete Auflage, Wiesbaden: VS Verlag.
- Schulz, F. (2010) *Verbundene Lebensläufe Partnerwahl und Arbeitsteilung zwischen neuen Ressourcenverhältnissen und traditionellen Geschlechterrollen*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Sempé, J.-C. (1975 [1969]) *A Psicanálise. História da Teoria e da Práxis*. Lisboa: Edições 70.
- Sen, A. (2000) *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- Sen, A. (2009) *The Idea of Justice*. Cambridge Mass: The Belknap Press.
- Shahar, S. (2004 [1983]) *The Fourth Estate. A history of women in the Middle Ages*. London/New York: Routledge.
- Schmidt, D. J. (2001) *On Germans and other Greeks: tragedy and ethical life*. Bloomington: Indiana University Press.
- Shapiro, M. J. (2001) *For Moral Ambiguity. National culture and the politics of the family*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Shepherdson, C. (2009) "Epic, tragedy, and philosophy" in McCoskey D. E. / Zakin, E. (eds.), *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*. Albany: State University of New York, pp. 47-80.
- Shlapentokh, D. (2008) *Societal Breakdown and the Rise of the Early Modern State in Europe. Memory of the Future*. New York: Palgrave.
- Siep, L. (2006) "The contemporary relevance of Hegel's practical philosophy" in Deligiorgi, K. (ed.), *Hegel: New Directions*. Chesham: Acumen, pp. 143-158.
- Sillars, A. L. (1995) "Communication and family culture" in Fitzpatrick M. A. / Vangelisti, A. L. (eds.), *Explaining family Interactions*. Thousand Oaks: Sage, pp. 375-399.
- Sigrist, C. (2004) "Segmentary Societies: The Evolution and Actual Relevance of an Interdisciplinary Conception" in Streck, B. (Hrsg.), *Segmentation und Komplementarität. Organisatorische, ökonomische und kulturelle Aspekte der Interaktion von Nomaden und Sesshaften*. Beiträge der Kolloquia am 25.10.2002 und 27.06.2003. Halle (Orientwissenschaftliche Hefte 14; Mitteilungen des SFB "Differenz und Integration" 6), pp. 3-31 (in URL: <http://www.uni-leipzig.de/~diffint/index.php/diffint/article/viewFile/78/49>).
- Sigusch, V. (2011) *Auf der Suche nach der sexuellen Freiheit. Über Sexualforschung und Politik*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Simon, F. B. (1988) "Einleitung: Wirklichkeitskonstruktionen in der Systemischen Therapie" in Id. (Hrsg.), *Lebende Systeme: Wirklichkeitskonstruktionen in der Systemischen Therapie*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, pp. 1-9.
- Singly, F. de (2003) "Intimité conjugale et intimité personnelle. À la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées" *Sociologie et Sociétés*. vol. 35, No 2.
- Sjöholm, C. (2004) *The Antigone complex: Ethics and the invention of feminine desire*. Stanford: Stanford University Press.

- Sloterdijk, P. (1987 [1983]) *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Smith, A. (2002 [1759]) *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. (1778) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: Strahan & Cadell.
- Sófocles (1992) *Antígona*. 5^a ed., Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Spencer Brown, G. (1972 [1969]) *Laws of Form*. New York: The Julian Press.
- Spencer, H. (1897) *A System of Synthetic Philosophy. The Principles of Sociology*. Vol. 1, New York: Appleton and Company.
- Sperber, J. (2005) *Property and Civil Society in South-Western Germany 1820–1914*. Oxford University Press.
- Starobinski, J. (1998) “La réaction et la machine animale (Hobbes, Glisson, Buffon)” in *Amicitia Scriptor: Littérature, Histoire des Idées, Philosophie. Mélanges offerts à Robert Mauzi*, textes réunis par Annie Becq-Charles Porset-Alain Mothu. In URL: http://www.buffon.cnrs.fr/etudes/pdf/reaction_machine_animale/reaction-machine.pdf.
- Steiner, G. (1984) *Antigones. How the Antigone Legend has Endured in Western Literature, Art, and Thought*. New Haven and London: Yale University Press.
- Stendhal, H.-M (1906 [1822]) *De l'Amour*. (Édition Revue et corrigée et précédée d'une Étude sur les Ouvres de Stendhal), Paris: Garnier Frères.
- Stern, R. (2002) *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, New York: Routledge.
- Sternberg, R. H. (2006) *Tragedy Offstage Suffering and Sympathy in Ancient Athens*, Austin: University of Texas Press.
- Stichweh, R. (2008) “Funktionen des Bewusstseins in sozialen Systemen” in Ganten, D. / Gerhardt, V. / Nida-Rümelin J. (Hrsg.), *Funktionen des Bewusstseins*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 199-212.
- Stoller, R. J. (1968) *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. Vol. 1, New York: Science House.
- Stone, L. (1977) *The Family, Sex and Marriage in England 1500–1800*. London: Harper & Row.
- Tierney, B. (2006) “Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After” in Mäkinen, V. / Korkman, P., *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. Dordrecht: Springer, pp. 173-203.
- Tadmor, N. (1989) “‘Family’ and ‘Friend’ in Richardson’s Pamela: A Case Study in the History of the Family in Eighteenth-Century England”, *Social History*, 13, pp. 289–306.
- Tadmor, N. (2001) *Family and Friends in Eighteenth-Century England: Household, Kinship and Patronage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tjarks, A. (2011) *Familienbilder gleich Weltbilder. Wie familiäre Metaphern unser politisches Denken und Handeln bestimmen*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Todd, E. (1985) *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems*. Oxford: Blackwell.
- Tönnies, F. (2001 [1887]) *Community and Civil Society*. (Ed. J. Harris), Cambridge: Cambridge University Press.

- Torres, A. (2001) *Sociologia do Casamento. A Família e a questão feminina*. Oeiras: Celta.
- Träger, J. (2009) *Familie im Umbruch. Quantitative und qualitative Befunde zur Wahl von Familienmodellen*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Trusch-Dieter (2001) *Die Heilige Hochzeit: Studien zur Totenbraut*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Turner, D. M. (2002) *Fashioning Adultery: Gender, Sex and Civility in England, 1660–1740*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tyrell, H. (1985) “Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität” in Luhmann, N. (Hrsg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 181-250.
- Ubl, K. (2008) *Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300-1100)*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Verhaeghe, P. (2000) “The Collapse of the Function of the Father and Its Effect on Gender Roles” in Salecl, R. (ed.) *Sexuation*. Durham / London: Duke University Press, pp. 131-154.
- Ver Eecke, W. (1983) “Hegel as Lacan’s Source for Necessity in Psychoanalytic Theory” in Smith, J. H. / Kerrigan W. *Interpreting Lacan*. New Haven: Yale University Press, pp. 113-138.
- Vernant, J.-P. (2006 [1965]) *Myth and Thought among the Greeks*. New York: Zone Books.
- Veyne, P. (1978) “La famille et l’amour sous l’haut-empire romain” *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, vol. 33, pp. 35-63.
- Vlassopoulos, K. (2007) *Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek history beyond Eurocentrism*. New York, Cambridge University Press.
- von Braun, C. (2001) *Versuch über den schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*, Pendo Verlag: Zürich-München.
- Walker, G. (2003) *Crime, Gender and Social Order in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waters, B. (2007) *The Family in Christian Social and Political Thought*. New York: Oxford University Press.
- Watzlawick, P. (1976) *Wie wirklich ist die Wirklichkeit. Wahn – Täuschung – Verstehen*. München Piper Verlag.
- Weber, M. (1978 [1922]) *Economy and Society. An outline of interpretative sociology*, 2 vols. (Eds. G. Roth / C. Wittich), Berkley: University of California.
- Weber, S. (1991 [1978]) *Return to Freud: Jacques Lacan's dislocation of Psychoanalysis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weinbach, C. (2003) “Die systemtheoretische Alternative zum Sex-und-Gender-Konzept: Gender als geschlechtsstereotypisierte Form »Person«” in Pasero, U. and Weinbach C. (Hrsg.), *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 144-170.
- Weinbach, C. (2004) *Systemtheorie und Gender. Das Geschlecht im Netz der Systeme*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Weinbach, C. (2007) “Überlegungen zu Relevanz und Bedeutung der Geschlechterdifferenz in funktional gerahmten Interaktion” in Id. (Hrsg.), *Geschlechtliche Ungleichheit in Systemtheoretischer Perspektive*. Wiesbaden: VS Verlag, pp. 141-164.

- Weger, H. (2005) "Disconfirming Communication and Self-verification in Marriage: Associations among the Demand/Withdraw Interaction Pattern, Feeling Understood, and Marital Satisfaction" *Journal of Social and Personal Relationships*, 22 (1), pp. 19-31.
- Weithman, P. J. (1997) "Natural Law, Morality, and Sexual Complementarity" in Estlund, D. M. / Nussbaum M. C. (eds.) (1997), *Sex, Preference and Family*. New York: Oxford University Press, pp. 227-246.
- Wennmann, O. (2001) *Sozialsystem "Familie"*. Norderstedt: GRIN.
- Werner, L. (2007) *The Restless Love of Thinking: The concept Liebe in G.W.F. Hegel's philosophy*. Helsinki: University Press Helsinki.
- Weston, K. (1991) *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.
- Williams, B. (1993) *Shame and Necessity*. Oxford: University of California Press.
- Wobbe, T. / Biermann, I. (2009) *Von Rom nach Amsterdam. Die Metamorphosen des Geschlechts in der Europäischen Union*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Wohl, V (2009) "Sexual Difference and the Aporia of Justice in Sophocles' Antigone" in McCoskey D. E. / Zakin, E., *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*. Albany: State University of New York, pp. 119-148.
- Wolff, C. (2004 [1740]) *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*. München: C.H. Beck.
- Wood, A.W. (1990) *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, S. (2006) *The Proprietary Church in the Medieval West*. New York: Oxford University Press.
- Wright, E. (1999) *Speaking Desires can be Dangerous. The Poetics of the Unconscious*. Cambridge: Polity Press.
- Wrigley, E. A. (2004) *Poverty, Progress, and Population*. New York: Cambridge University Press.
- Woshinsky, B. R. (2010) *Imagining Women's Conventual Spaces in France, 1600–1800. The Cloister Disclosed*, London: Ashgate.
- Zafiroopoulos, M. (2001) *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)*. Paris: PUF.
- Zafiroopoulos, M. (2010 [2003]) *Lacan and Levi-Strauss or The Return to Freud (1951-1957)*. London: Karnac.
- Zantwijk T. van (2010) "Weg des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel" in Stolzenberg, J. / Ulrichs, L-T., *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*. Berlin: De Gruyter, pp. 69-86.
- Zimmermann, C. (2010) *Familie als Konfliktfeld im amerikanischen Kulturkampf. Eine Diskursanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Žižek, S. (1990) "The Limits of the Semiotic Approach to Psychoanalysis" in Feldstein, R. / Sussman, H. (ed.) *Psychoanalysis and . . .* New York: Routledge, pp. 89-110.
- Žižek, S. (1993) *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.
- Žižek, S. (1994) *The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Woman and Causality*. London / New York: Verso.

- Žižek, S. (2000) *The Ticklish Subject. The absent center of political ontology*. London: Verso.
- Žižek, S., (2000b) "Da Capo senza Fine" in Butler, J. / Laclau, E. / Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London / New York: Verso, pp. 213-263.
- Žižek, S. (2000c) *Das Fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*. Berlin: Verlag Volk / Welt.
- Žižek, S. (2006) *How to Read Lacan*. New York / London: W. W. Norton & Company.
- Žižek, S. (2007 [1996]) *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*. London / New York: Verso.
- Žižek, S. (2008 [1989]) *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Žižek, S. (2010) *Living in the End of Times*. London: Verso.
- Žižek, S. / Daly, G. (2004) *Conversations with Žižek*. Cambridge / Oxford / Malden, MA: Cambridge University Press.