

O PACTO E SEUS LIMITES

JOÃO CARLOS BRUM TORRES

1 Há sempre algo de constringedor nestas delimitações temáticas próprias dos eventos culturais, que precisam ser ao mesmo tempo sugestivas e indeterminadas, como estas figuras femininas às quais os franceses chamam de "*allumeuses*". O constringimento, me terão entendido, vem de que há sempre uma dúvida sobre se estamos a aceitar um convite ou a praticar um abuso.

No caso vertente, a indeterminação a dissipar tem duplo foco, porque a rigor não sabemos nem de que pacto se fala, nem em que sentido se haverá de entender a palavra *limite* quando predicada de pactos.

Para começar com o segundo ponto eu diria que, se tomarmos a noção de pacto em si mesma, absolutamente, desconsiderando os aspectos materiais necessariamente presentes em todo pacto real – os quais também serão, necessariamente, sempre diversos – o primeiro registro a consignar é que *pactos são operações* e que operações se dão no tempo, de sorte que se se quiser pensar os *limites do pacto* somos forçados a reconhecer que o que há de ser pensado é o que está, ou vem, antes dele, assim como o que necessariamente lhe há de suceder.

A derivação seguinte não parece poder ser outra do que a constatação de que, se pactos são operações temporais, seus resultados, ou efeitos práticos e mundanos serão *mudanças de estado*, de tal sorte que o mapeamento que nos cabe fazer deve desdobrar-se numa descrição do estado que antecede ao pacto e daquele que o sucede. Isto também implica que os pactos – aliás, como a vida, aliás, como tudo – por duráveis que possam ser, são, se introduzida a escala temporal adequada, transientes e transicionais, fugazes e endereçados.

Conviria, no entanto, que testássemos esta idéia geral, delimitando um domínio de aplicação, considerando, nesta comunicação, por um lado os chamados contratos sociais, por outro os pactos de amor e o casamento.

2 Pois bem, se, então, perguntarmos pelo que vem antes dos pactos e se, inicialmente, indagarmos pelo estado que os antecede – quero dizer, se perguntarmos assim genérica e indeterminadamente, pensando em encontrar uma

João Carlos Brum Torres. Professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

categoria católica e, se me permitem dizer, onívora, capaz, como se diz, de a tudo traçar – quero crer que encontraremos pelo menos o começo de uma boa resposta saqueando a Hegel, apelando para um par de conceitos do capítulo sobre a religião na Fenomenologia do Espírito a que a fina leitura de Derrida¹ soube dar justo valor.

Para ir direto ao ponto, o que quero dizer é que o que vem antes do pacto, dos pactos, de qualquer pacto, é, para tomar de empréstimo a expressão de Hegel, *a religião das flores*.

A expressão é estranha, mas encontra eco, evidentemente, no tema proustiano da ingenuidade vegetal, evidentemente, tão penetrantemente explorado na análise de Deleuze. Em Proust, em *Sodoma e Gomorra*, diz Deleuze,² o tema da inocência das flores encontra-se antagônica e indissolivelmente ligado ao tema culpabilidade das raças malditas, e destina-se a marcar o tempo da separação entre os sexos, o tempo da sexualidade auto-referida.

No presente contexto, contudo, o fundamental a notar é que a tonalidade do tema vegetal remete menos à problemática sempre tensa da separação, e mais, e essencialmente, ao regime das autarquias, da dispersão e do distanciamento, das vastas paisagens e dos grupos vagos, dos contatos efêmeros.

Este é o ponto que faz Samuel Pufendorf, quando, dedicado a pensar precisamente o que vem antes do pacto, argumenta, contra Hobbes que, quando procuramos representar-nos os homens segundo o estado de natureza, tomando-os tal como eram ao sair da terra, à maneira dos cogumelos gigantes, não os vemos entregues imediatamente às hostilidades, senão que devemos imaginá-los antes como amigos, já que – entre outras coisas – aqueles que uma grande distância separa não se podem imediatamente fazer mal.³

Também em Hegel o tema vegetal é ligado essencialmente à inocência, pois o texto da *Fenomenologia* diz:

"A inocência da *religião das flores*, que é somente representação do eu sem o eu, passa ao domínio sério da vida engajada em combates, passa à culpabilidade da *religião dos animais*; a tranquilidade e a impotência da individualidade contemplativa passa ao para-si destruidor."⁴

É fundamental notar que Hegel iguala a inocência a esta espécie de regime de quase inconsciência e de anonimato, conseqüente à ausência da afirmação do eu, em decorrência da distância e da indiferença para com os outros.

O ponto é, de resto, central na caracterização feita por Rousseau da situação dos homens no estado natureza, os quais, nos diz ele,

1 V. J. Derrida. *Glas*. Galilée, 1974, p. 8 e ss.

2 V. G. Deleuze/F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972, p. 5 e 80 a 83.

3 V. Samuel Pufendorf. *Le droit de la nature et de gens*, tradução de J. Barbeyrac, L. II, cap. II, VII e VIII, p. 162 e 163. (Ed. facsímile do Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen).

4 V. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito*, cap. VII, A, b), na tradução francesa de J. Huppilite, publicada Aubier Montaigne, Paris, 1941, p. 216.

"não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não podiam ser bons nem maus, nem terem vícios ou virtudes..."⁵

de modo que cada qual,

"(...) no recôndito de sua alma, que nada agita, se encontra entregue exclusivamente ao sentimento de sua existência atual, sem idéia alguma de seu futuro."⁶

Sublinhe-se também que em Rousseau a perturbação e o fim do estado de natureza são interpretados como indissociáveis de uma alteração no regime da subjetividade, uma alteração que, tal como a passagem à religião dos animais na Fenomenologia do Espírito, é marcada pela explicitação e intensificação da auto-referência, pelo desenvolvimento do que Rousseau denomina o amor próprio,⁷ esta paixão eminentemente social que nos leva, obsessivamente, a nos compararmos uns aos outros e a, reciprocamente, nos querermos distinguir.

Insista-se em que é somente depois destas perturbações do estado de natureza, só depois de desencadeados os antagonismos típicos da época da religião dos animais, para valerem-nos novamente da expressão de Hegel, é que se pode vir a impor a necessidade do pacto, de sorte que sua pertinência e oportunidade não são senão consequência de uma situação tornada a todos já não mais suportável.

Certo, em Hegel, à diferença de Rousseau, de Pufendorf, de Locke, de Hobbes, dos contratualistas em geral, a instituição do Estado não pode ser pensada a partir do contrato, porque, como nos diz a Filosofia do Direito,

"A destinação racional do homem é de viver em um Estado e se este Estado não existe ainda, criá-lo é uma exigência da razão."⁸

Este ponto que coloca o Estado para além dos interesses, das manifestações de vontade, para além do arbítrio dos indivíduos e que o alça à condição de uma exigência da Razão, no sentido fortíssimo que esta palavra adquire em Hegel, nos remete precisamente à idéia daquilo que deve ser pensado como estando necessariamente além do pacto, à antevisão do território que se lhe constitui como que o segundo limite.

3 Antes de dizer uma palavra sobre esta outra questão, conviria prestarmos atenção um momento ao que se encontra antes do pacto em um outro terreno, indagando o que se há de pensar como anterior ao casamento.

5 V. J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In Rousseau, *Oeuvres complètes* (v. 3). Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, p. 152.

6 Id., p. 144.

7 V. Rousseau, o. c., nota XV p. 219.

8 V. Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, J 75, adição. Na tradução francesa de Derathé, publicada por Vrin, Paris, 1975, p. 126.

E a resposta evidente, pelo menos evidente no horizonte da experiência histórica pós-romântica, é que o que antecede o casamento é o amor, este sentimento cujo conceito Hegel expressa nas seguintes palavras:

"... o amor designa em geral a consciência de minha unidade com um outro, de sorte que não me encontro isolado em mim, mas alcanço minha autoconsciência somente pela renúncia a meu ser para mim, como unidade de mim com o outro e do outro comigo."⁹

O que é também dizer que o próprio do amor, tal como o estado de natureza, ou tal como a religião das flores, é esta espécie de enfraquecimento, de esmaecimento, de quase dissolução do eu e das pulsões auto-afirmativas, esta espécie de esquecimento de si, que o amor alcança quando realizado plenamente.

E no entanto, como Hegel diz e como Derrida sublinha fina e eloqüentemente, está já contida essencialmente no amor esta estrutura de reciprocidade que é típica dos pactos, o jogo da prestação e da contra-prestação, a regra, a dura regra, como tão bem tem lembrado o Deputado Roberto Cardoso Alves, o Robertão, de que é dando que se recebe.

Hegel diz:

"No amor o primeiro momento consiste em que eu não quero ser uma pessoa autônoma e independente e que, se eu o fosse, eu me sentiria incompleto e imperfeito. O segundo momento consiste em que eu me realizo em outra pessoa, que eu valho nela e que, reciprocamente, esta pessoa se realiza e vale em mim. Razão pela qual o amor é a contradição mais prodigiosa, que o entendimento não alcança resolver."¹⁰

A glosa de Derrida é precisa e diz o seguinte:

"Contradição: eu não quero ser independente, não quero ser o que sou, sinto a atarquia como falta; mas o que eu valho no amor, o preço de que me desapoiso é fixado pelo que o outro encontra em mim. Eu não sou senão o quanto valho. Eu valho para um outro, fórmula sobre a qual é necessário que nos entendamos antes de concluir qualquer negócio, bom ou mau."¹¹

E no entanto quem poderá negar que haja no amor verdadeiro a inocência das flores?

Como recusar que há nele uma estrutura de reciprocidade com relação à qual esta linguagem do valor e do contra-valor parece inadequada e sacrilega?

Como recusar que, pelo menos em um primeiro e fundamental sentido, se deva ter o amor como conceito antinômico ao de contrato, como inteiramente alheio ao regime das avaliações e das barganhas?

9 V. Hegel, o. c., J. 158, adição. Na tradução citada, p. 199. 10 Id., ib.

10 Id., ib.

11 V. o. c., p. 24.

No presente momento não me interessa desdobrar a interpretação especulativa desta contradição, nem seguir a Hegel nos meandros da análise da vida ética.

Importa-me simplesmente sublinhar, mostrar que há uma fragilidade no amor que deve ser posta em paralelo com a fugacidade do estado de natureza e que torna ambos domínios limitados, inelutavelmente repressores para territórios que se colocam além deles mesmos.

Hegel, de resto, é plenamente consciente deste fato e por isso, embora recuse pensar a união matrimonial a partir da categoria de contrato e se horrorize com a definição kantiana do casamento como "a união de duas pessoas de sexo diferente que querem para toda a vida a posse das faculdades sexuais recíprocas", como diz Kant¹², de modo nenhum despreza as cerimônias públicas, civis e religiosas de consagração destas uniões.

Seu ponto é que querer negar a validade e a importância de tais solenidades e os compromissos formais que elas implicam, a pretexto de resguardar a liberdade plena, a intimidade e, assim, a perfeição do amor, é uma posição que desconhece o imperativo de que renunciemos ao elemento natural, aos azares do sentimento e da subjetividade, de que nos arranquemos à contingência e ao arbitrário das inclinações sensíveis.

Certo, novamente aqui o fundamento deste imperativo não é para Hegel o cálculo de interesses dos pactos nupciais históricos - burgueses ou outros - mas o reconhecimento do caráter eminentemente moral e ético destas uniões graças às quais se forma e determina o espírito.

Aqui também é o próprio Hegel quem nos remete certamente ao outro limite dos pactos, a este território que se coloca além de nossos acordos e que deve transcender o espaço de determinação de nossas transações discricionárias, sempre demasiado contingentes.

4 Se voltarmos, pois, agora aos pactos de sociedade e nos perguntarmos pelo que está além deles também poderemos dar uma resposta simples e desta vez também seguindo uma lição de Hegel.

O que quero dizer é se o limite inferior do pacto político é a religião das flores, seu limite superior, pelo menos no domínio político, é o *patriotismo*, entendido como diz a Filosofia do Direito como

"(...) a disposição de espírito que consiste na confiança..., na consciência de que meu interesse substancial e particular encontra-se conservado e contido nos fins de um outro, este outro sendo aqui o Estado, em razão da relação que ele se encontra comigo enquanto indivíduo singular. Daí resulta que ele não é um outro para mim e que, tendo consciência disto, eu sou livre."¹³

O que é dizer que na vida política, para além dos interesses que nos fazem querer a vida de relação - seja porque nos deva ela facultar a segurança, a satisfação mais expedita e plena de nossas carências, ou os divertimentos do convívio interativo - nos há de animar um compromisso transcendente a todo o cálculo, inteiramente alheio a esta avaliação inteligente de que a melhor maneira de alcançarmos nossos objetivos pessoais e privados é instituímos um poder público, a que nos convidam todos os contratualistas.

Ou, por outra: a lição de Hegel é de que, para além do pacto político, há esta disposição de espírito que nos faz, que pelo menos nos deve fazer, dispostos tanto aos sacrifícios extraordinários, quanto, ordinariamente, a tomar a vida em comum como um fim e um fundamento substancial, disposição que, pelo menos em princípio, deveria colocar a vida ética, a eticidade como diz Hegel, em uma dimensão superior, transcendente a todo o cálculo de interesses e definidora de uma relação dos particulares ao público decididamente alheia aos compromissos e interesses utilitaristas.

Vê-se assim que, a seguirmos a lição de Hegel, *os pactos são sempre estações intermediárias*, suspensos por assim dizer entre a inocência inaugural e a sabedoria refletida da grande maturidade. E isto assim no domínio das relações pessoais, como no terreno mais complexo e denso das relações políticas.

5 Por fim, eu quereria ainda pedir licença para simplesmente introduzir uma pergunta, para interrogar em que ponto desta estranha topologia que me interessou esboçar, pelo menos no que diz respeito às relações políticas, nos encontramos nós hoje, os brasileiros.

E a resposta que me parece não poder deixar de ser dada é simplesmente que, por estarmos a perder as condições de compromisso moral com o público, por nos vermos radicalmente entregues a uma luta sem limite, sem quartel, sem horizontes temporais dignos de nota, estamos a nos colocar também aquém do pacto social, desesperadamente entregues à *religião dos animais*.

12 V. E. Kant, *Metafísica dos costumes*, J 30, na tradução francesa de Philonenko, editada por Vrin, Paris, 1979, p. 162.

13 V. o. c., J 268, p. 269.