

FAMÍLIA

Para seguir de perto os exemplos e problemas que nos chegam das nações mais desenvolvidas, citemos uma associação americana, que editava recentemente um trabalho, *Family Diversity Projects*, no qual começava por fazer o elenco empírico, não-sistemático e possivelmente não “científico” de determinados tipos de relações humanas que podem, hoje, considerar-se “famílias”. Na ausência de um critério absolutamente coerente, do ponto de vista cultural, para definir família, os autores consideraram mais útil partir directamente da diversidade das experiências humanas a que se pode dar o nome de “família” e, em especial, das situações existenciais que podem estar na base de relações afectivas estáveis entre grupos de pessoas. Na diversidade de todas estas experiências, contudo, um mesmo sentimento se encontrava presente: o amor. Os resultados a que chegou esta associação levam a poder descrever doze tipos de relações do tipo “família”. Na lista que se segue não é mencionada aquela relação que habitualmente designamos por “família nuclear”, que resulta de uma associação de duas pessoas, relativamente duradoura no tempo, com a sua descendência biológica. Assim, empiricamente identificáveis como “famílias”, podemos reconhecer: 1) famílias adoptivas; 2) “foster families” (famílias de alimento / acolhimento); 3) “stepfamilies” (com padrasto / madrasta e enteados) e famílias em processo de divórcio; 4) famílias monoparentais; 5) famílias multiraciais; 6) famílias unidas pela doença ou pela morte; 7) famílias gays / lésbicas e “alternativas” (“families we choose” na terminologia de K. Weston); 8) famílias interconfessionais; 9) famílias multigeracionais; 10) famílias imigrantes; 11) famílias que enfrentam problemas físicos; 12) famílias que enfrentam problemas mentais. Outras investigações recentes de especialistas na “comunicação familiar” vieram sublinhar o facto de a comunicação familiar se desenvolver e articular, hoje, em torno de quatro factores mais importantes relativos a crenças de base sobre o “amor romântico”: *intimidade* (valores, sentimentos e crenças: confiança, respeito, amor, afectão mútua); *paixão* (valores, sentimentos e crenças: sexo e vitalidade relacional); *individualidade* (valores, sentimentos e crenças: independência e equidade); *factores externos* (valores, sentimentos e crenças: segurança pessoal e descendência).

Estes quatro factores podem entender-se como modalidades de um único código, que encerra sobre si mesmo o espaço familiar, código esse correntemente identificado com o tópico do “amor romântico” ou do “amor como paixão”, e que tende a servir como justificação do próprio casamento. Frente aos três primeiros

factores comunicativos, a educação das crianças aparece como um factor condicionante adicional.

As formas mais tradicionais de família, assentes na mistura entre vida pública e vida privada e entre família, condições do património e parentesco (como foi o caso com a família grega e romana, e também com a família aristocrática), desapareceram, devido à universalização do código da eleição do cônjuge pelo amor na base do casamento, embora a ideia de eleição amorosa não fosse desconhecida no mundo antigo e medieval.

Progressivamente, a ordem familiar foi-se concebendo como desprovida de importância política ou pública, para passar a designar a vida íntima, do lar, dotada de segredos e de uma capacidade de imunização dos seus membros em relação ao mundo concorrencial da indústria e do trabalho em geral, que os liberais caracterizaram como uma almofada entre o indivíduo e as suas aspirações à “vida boa e confortável” e o mundo frio e anónimo das relações de trabalho e de mercado. É assim que no século XIX vai estar madura a tríade *apolítica* da família conjugal, constituída pelas “formas do amor”, pelas “formas de autoridade” e pelos “modelos de desenvolvimento ontogenético”, que nos dão o esquema da complexidade emocional da família burguesa, estudada por Freud nos seus aspectos psicológicos, assente no diferencial ter / não-ter amor e no “atraso na gratificação”, geradores dos principais complexos familiares. Trata-se da mesma família burguesa despolitizada e subtraída à coisa pública que, nas primeiras décadas do século XIX, Hegel havia pensado como qualquer coisa de independente da “sociedade civil” e ligada, precisamente, ao amor como sua condição de possibilidade.

Historiadores da “vida privada” (A. Prost) e da família (J. Goody) fazem depender a comunicação da família moderna no código do “amor romântico” do processo de transformação de formas mais tradicionais da vida familiar, que dependiam da unidade entre família-património-parentesco e das suas funções sociais (públicas). A elevação a código do casamento da livre eleição da(o)s amantes é um momento fundamental do lento desaparecimento das formas mais antigas da família das sociedades segmentárias e estratificatórias e da família aristocrática, para o qual, no Ocidente, contribuiu, inicialmente e mais tarde com o novo sentido dado à “livre escolha” com a Reforma, a própria codificação cristã do acto de matrimónio. O “amor romântico” ou “amor como paixão” é uma expressão ambígua, pois aponta para pelo menos três direcções, que não se sobrepõem com exactidão: para a ideia de livre eleição da(o) amante, que supõe toda a complexidade da experiência amorosa, para a noção dos laços afectivos que nascem ou podem nascer da união e que prolongam a experiência amorosa no chamado “amor conjugal”, e

para a família como universo institucional de direitos e deveres nascidos desses laços afectivos.

O aprofundamento da consciência do código romântico como ponto de partida da família teve, naturalmente, reflexos normativos na moral, nos costumes e no modo como as diferentes legislações nacionais se foram afastando da base comunicativa da família do “ancien régime”, na direcção da ideia de uma livre escolha na base do casamento que, do ponto de vista semântico, se veio a articular com a noção do *casamento como contrato*, presente de um modo claro, por exemplo, em Kant.

Sempre numa dependência feita de tensões em relação ao seu berço cristão e ao casamento religioso, a semântica da eleição livre e apaixonada da(o) companheira(o) não deixou de se aprofundar em cruzamento com o discurso dos “direitos do homem”, a que se referia com ironia F. Engels como o discurso dos “droits de l’homme e de la femme”, gerando novas exigências de igualdade e não discriminação.

É este cruzamento histórico que se pode ler na condenação das formas consideradas “desumanas” de organização familiar na *Resolução 843 (IX)*, de 17 de Dezembro de 1954, das Nações Unidas, retomada na “Convenção sobre o consentimento do casamento, idade mínima para o casamento e registo de casamentos”.

O desenvolvimento dos quatro factores comunicativos do código do “amor romântico” colocou a liberdade e o “amor-paixão” no centro da família, e o discurso da autenticidade, do reconhecimento mútuo e a crítica ao “sexismo”, só fará com que se intensifique mais ainda esta raiz da família e do casamento modernos, em contraste com as imposições do parentesco tradicional (endogâmico ou exogâmico), mas ameaçando já, também, qualquer fixação de uma forma canónica do que se deve entender por “família”.

No que se refere ao modo como compreendemos as condições de geração de famílias, hoje, o código do “amor romântico” sofre ao mesmo tempo uma expansão e uma restrição do seu alcance.

E isto espelha-se na realidade. De facto, já há mais de uma década, em 1991, o *New York Times* colocava em título de um artigo: “Só uma em cada quatro famílias americanas é ‘tradicional’”.

Para nos darmos conta das alterações históricas rápidas, por “família tradicional” entendia-se a “família nuclear” ou “família conjugal”, ou seja, um pai e uma mãe a viverem sob um mesmo tecto com os seus filhos biológicos.

A alteração desta predominância da “família nuclear” fica a dever-se a vários factores de ordem cultural, à alteração na composição real dos laços familiares e às reivindicações de novos candidatos a ocupar a posição legal de “família”.

A disparidade entre a moldura legal e o tipo de disponibilidade e mobilidade familiar das pessoas não é manifesto, apenas, no caso dos casais gays e lésbicos, em alguns países do mundo, mas afecta todo o tipo de relações afectivas estáveis entre pessoas, de natureza muito diferente dos laços com vista à gratificação sexual mútua, como é o caso quando, por exemplo, laços familiares muito estreitos se geram entre avós e netos numa base familiar que vai mais longe que o modelo da família nuclear.

Outras alterações muito importantes do conceito de “família tradicional” relacionam-se com o aumento nas três últimas décadas dos casos de divórcio e de segundos casamentos.

Por outro lado, estatísticas dos idos anos 1980 e da última década, revelam para os E. U. A. um aumento do número de crianças a viver em famílias monoparentais, na ordem de mais de metade de todas as crianças brancas nascidas nos anos 1970 e 1980 e na ordem dos três quartos de crianças negras, nascidas no mesmo período. As “stepfamilies” constituíam o meio-ambiente normal para cerca de metade dos jovens no ano 2000. Esta situação implica uma diferença assinalável entre as disposições legais sobre obrigações e direitos dos membros das famílias e o que na realidade se vai gerando de obrigações reais nascidas de laços reais entre as pessoas.

Também a adopção coloca alguns problemas afectivos, axiológicos e legais, nomeadamente quando nos referimos às experiências da “adopção aberta”, ou seja, quando a criança adoptada mantém laços com os seus pais biológicos e com os pais adoptivos ao mesmo tempo, ou quando nos referimos, por exemplo, aos casos de adopção inter-étnica.

A transformação da família nas últimas décadas levou alguns especialistas a colocar de diferentes prismas o problema de saber até que ponto não é necessário reformular em novos termos, os dispositivos legais relativos às obrigações parentais relativamente às crianças, não só devido ao aumento da pobreza infantil relacionada com situações de divórcio ou de afastamento de um dos parentes próximos, mas ainda pelos novos laços que se criam com a expansão das “stepfamilies” e das novas famílias extensas. O cuidado com os parentes idosos é outra dificuldade que importa enfrentar.

As Nações Unidas deram expressão à necessidade de rever o conceito tradicional de família de que partem os principais dispositivos legais destinados a proteger as crianças, idosos e outros carentes de cuidados especiais, ao considerar que era necessário partir de um *conceito lato* de família para enquadrar o “direito de habitação adequada” no ponto 6 do “comentário geral” n. 4 de 13/12/91 ao *Convénio Internacional sobre Direitos Económicos, Sociais e Culturais*, no seu artigo 11. Em 1994 (ano da família), as Nações Unidas entendiam por família: *duas ou mais pessoas que partilham recursos e responsabilidades por decisões, compartilham valores e finalidades e têm um compromisso umas com as outras de um tipo duradouro... independentemente de laços legais, de sangue, adopção ou casamento*. Por outro lado, e levantando o véu multicultural da família, os segundos casamentos interreligiosos e interculturais podem colocar problemas delicados de obrigações educativas e religiosas relativamente às crianças, que não se poriam em situações de total uniformidade cultural e religiosa, como por exemplo o de saber se os padrastos de uma determinada confissão religiosa têm o direito de impôr aos seus enteados, educados primeiramente em outras sensibilidades religiosas, as suas próprias visões dos deveres religiosos.

Este panorama pode orientar também uma visão do que pode ser o futuro próximo da organização familiar nos países desenvolvidos e relativamente aos modelos que, destes últimos, se exportam para todo o planeta.

É também relativamente fácil fazer o elenco, mais ou menos exaustivo, dos diferentes tópicos que circundarão o tema da família, pelo menos na próxima década: aborto, cuidado com crianças e idosos em famílias atípicas, clonagem humana e manipulação genética para efeitos de adopção, legalização de famílias gays / lésbicas e regime da adopção nestas famílias, pobreza juvenil, delinquência e famílias monoparentais, violência doméstica e diferenças de estatuto segundo o “género”, justificação legal da eutanásia e justificação do casamento de padres católicos.

Para um filósofo, estes problemas não são interessantes do ponto de vista da capacidade de intervenção directa na realidade dos acontecimentos. Eles importam, antes, por duas razões, para ele mais decisivas: como indícios de questões e escolhas ético-políticas, que se vão colocar às pessoas; como fonte de diversos tipos de argumentação relacionados com essas questões.

De qualquer modo, o filósofo partirá da constatação comum a todos os especialistas e ao homem comum, segundo a qual a família como estrutura social mais ou menos estável representa hoje um dos domínios da vida social, que

difícilmente se entende sem a compreensão exaustiva da individualidade moderna e do seu poder de penetração e modelização de todos os aspectos da vida.

Se falamos em liberdade de escolha e livre consentimento, em reconhecimento recíproco da liberdade dos membros do casal, em respeito mútuo, em proibição de estruturas familiares “desumanas”, etc., encontramos-nos num conjunto de exigências civilizacionais que não coincide com um tipo particular de família já descoberto ou a descobrir, com uma modalidade qualquer de ordenação sistemática de “relações de sangue” ou parentesco. Como a família burguesa do século XIX já havia ultrapassado em flexibilidade os arranjos estruturais do parentesco e da família aristocrática, o aprofundamento da liberdade do indivíduo moderno e da sua busca de autenticidade salta por cima do parentesco das sociedades tradicionais, assim como salta por cima de qualquer forma de estrutura familiar definida, e é certo, por isso, dizer que o indivíduo moderno não tem a sua “essência” adequada a uma “essência” da família.

O indivíduo livre e “autêntico” da modernidade surge como uma categoria dotada de uma capacidade de expansão indefinida. Ele não é a variável dependente da família, do espaço público e da sociedade mas, ao contrário, ele conta como a forma universal a que a família e, nesta última, a geração de direitos e deveres entre os membros, se tem de sujeitar.

O indivíduo livre e “autêntico”, como fórmula geral da autocompreensão da modernidade ética e política, pode representar-se na diferença entre possibilidade e actualidade, entre aquilo que a sua liberdade de sujeito pode eleger e aquilo que a realidade lhe oferece como produto do seu próprio passado e das suas escolhas. A experiência de mundo do indivíduo livre moderno não é feita predominantemente com base em crenças, em adesões a totalidades pré-estabelecidas, na obediência a concepções sobre o que é “natural” ou a autoridades legitimadas pela história, mas baseia-se na diferença entre o que ele pode assumir na realidade como seu passado e aquilo que ele novamente recria. Esta diferença não tem ela mesma qualquer realidade e dá-se a ler tanto política como socialmente no conceito de Direito. Quando constatamos que, de certo modo, a chamada “modernidade” foi toda ela disposta em torno de um privilégio dos direitos em relação aos deveres, referimo-nos a esta diferença entre a possibilidade da liberdade e a sua actualidade, que está no âmago da experiência de mundo do indivíduo moderno.

O acontecimento civilizacional (em parte possibilitado pelo cristianismo e em parte por ele travado) da ultrapassagem das estruturas de parentesco pela família livremente eleita (cf. J. Goody), é algo que supõe a primazia do direito em relação ao dever prático. Mas, hoje, no caso da família, esta primazia põe em causa

a própria estrutura familiar como tal, como família conjugal baseada em afinidades electivas entre duas pessoas de dois sexos diferentes, que vivem em conjunto com a sua descendência biológica, e é aqui que melhor se entende o destino complexo do código do “amor romântico” entre expansão e restrição do seu alcance.

Assim, depois de haver deslocado a família da sua relação estreita com o parentesco, *o direito da livre individualidade* prepara-se para deslocar a família da “natureza” dos sexos e de qualquer natureza em geral, pois também a procriação é cada vez mais um domínio do artifício e da técnica, que se aventuram na criação de um grande “Zoo” humano, para um tempo já pouco distante do nosso (cf. P. Sloterdijk).

O aparecimento do indivíduo moderno, que procura a sua “autenticidade” e que nela quer ser reconhecido, é o fenómeno civilizacional mais importante para se compreender o modo como a família moderna se estabelece no cruzamento e permanente transgressão de binómios fundamentais como o *natural / cultural*, *sexo / género* e *íntimo / público*, pois só partindo do tipo de abertura do indivíduo livre em relação à sua experiência de mundo e de si próprio como subjectividade livre se pode entender a formação destes pares de opostos e a sua permanente deslocação interna.

É em virtude desta abertura do indivíduo que desafia a rigidez tradicional das oposições binárias e a localização da família em membros determinados nessas oposições que, recentemente, M. Nussbaum considerou que a estratégia de abordagem da família deveria passar pela análise dos códigos da *sexualidade e do erotismo*, da *preferência e orientação sexual* e da *intimidade*.

No plano moral, o indivíduo livre traz consigo a exigência de uma liberdade adequada ao seu sujeito, o que coloca o problema de saber como descreve o sujeito moral aquilo que ele considera “autêntico”. Ora, a exigência de autenticidade alargou-se à experiência erótica, *levando à formulação do problema de saber não já o que é o erotismo consentido por norma, mas de que modo estruturar normas adequadas a formas de um erotismo livremente consentido*. Na medida em que a família está, hoje, profundamente permeável às mudanças naquilo que se entende por erotismo livremente consentido, é natural que ela sofra alterações correspondentes, pois estamos muito longe de poder continuar a descrever, quer o erotismo, quer a própria família, como realidades “naturais” intocáveis dotadas de uma norma “objectiva”, que o legislador saberia entender e reproduzir na linguagem da norma imperativa positiva. Obviamente, esta posição do problema envolve riscos de avaliação moral.

As políticas públicas e a legislação em matéria de família têm de ser sensíveis à explosão do erotismo nas sociedades contemporâneas e às consequências que isso tem na complexificação das escolhas da(o) parceira(o) ideal, daquilo que se considera a expressão adequada do desejo sexual, do que deve ser considerado objecto de desejo na(o) parceira(o) e sobre a chamada “orientação sexual” em geral. A necessidade de sensibilidade para estes aspectos não implica a defesa de um “*anything goes!*” em matéria de erotismo na sua relação com a família, pois o erotismo na sua face profundamente silenciosa, “a solidão perfeita, inevitavelmente muda”, a “noite do erotismo”, que em diferentes posições G. Bataille e E. Lévinas descreveram, permanecerá sempre além da família.

A ideia segundo a qual nenhuma “natureza” nos protege já contra o poder da liberdade do indivíduo que a si mesmo se quer descobrir, não permite esquecer, contudo, que nenhuma liberdade seria suficientemente livre se não pudesse gerar o seu próprio mundo. E é na geração de um mundo determinado, como mundo de famílias organizadas e do erotismo organizado na forma de família, que nos colocamos frente-a-frente com as obrigações morais e a argumentação moral. A liberdade proclamada pelos adeptos da “revolução sexual” dos anos 1960 pode evoluir com facilidade para a soberania ilimitada do sexo e do erotismo na vida do indivíduo, o que implica que as posições favoráveis à mais ampla liberdade na escolha da(o)s parceira(o)s e da orientação sexual não deva ter as características de um *liberalismo axiologicamente neutro*. O mais difícil é saber de que modo combinar uma posição liberal com uma posição avaliativa forte em matéria moral. Recentemente, St. Macedo enunciava uma fórmula justa a este respeito: *being inclusive is not necessarily a virtue / we should be as inclusive as we have good reasons to be*.

A via a seguir não deve ser, portanto, a de um autodestruidor *laissez faire*, que assentaria as suas bases na aceitação da diferença pela diferença ou no princípio (impossível de defender) de uma inclusão universal. Nem todas as minorias são toleráveis.

Por outro lado, numa sociedade profundamente “terapeutizada” e em que a família é já, em vários países, objecto de vários discursos e práticas de feição “terapêutica”, a moral é impotente e não é a ela que vai caber o papel central nos programas de reorientação do espaço familiar por nós herdado. A moral é impotente e, para além disso, ela participa da mesma fonte em que se situa a sexualidade e a família, sendo parte dos problemas que se propõe resolver.

É, portanto, com toda a seriedade e óbvia cautela, que é necessário enunciar com clareza aquele que é, talvez, o mais importante problema filosófico,

sociológico e também jurídico, num sentido geral, da família contemporânea na sua relação com o erotismo e a sexualidade: *de quanta moral precisamos para saber o que é uma família “boa”?*

A pergunta é provocadora e paradoxal, porque assumidamente nos dirige a atenção na direcção da “vida boa” mas acautela contra a moral, dando a entender que a moral pode não ajudar na descoberta do que é bom e mau. Precisamos, por assim dizer, de um *sentido moral superior à própria moral*, para não ficarmos presos nas ilusões desta última.

Como podemos, então, gerar argumentos razoáveis para distinguir o “bom” do “mau”?

Para um moralista, a distinção está dada com a própria moral, bastando seguir os costumes dos ancestrais ou dos notáveis. Para aqueles que descobriram que a moral é uma parte do problema, a distinção entre o “bom” e o “mau” não está dada, mas tem de ser estabelecida.

Para estes últimos, o *sentido moral superior à moral* coincide com a liberdade e com a sua capacidade de pôr a própria diferença do bem e do mal ou de a deslocar. O *escândalo moral* por excelência estaria na privação da liberdade. A argumentação a seguir a respeito de uma instituição social como a família consiste em saber se os modelos familiares, tal como nos foram legados, se podem adaptar a novas formas de vida, de orientação sexual, de mobilidade das pessoas, e a novos laços afectivos mais diversificados que a família conjugal, sem quebrar a estabilidade, a coloração afectiva própria e segurança da própria família como instituição duradoura.

É a este propósito que importa passar do plano dos direitos e da liberdade para a determinação do bem concreto e dos deveres que ele comporta. A família é considerada, neste aspecto, como um *bem* para um sujeito livre em geral, na medida em que nela se promovem relações interpessoais insubstituíveis, do ponto de vista da afectividade e do amor. Mas a família deixou de poder corresponder, há muito, a uma função reprodutiva da espécie, à finalidade da educação das crianças ou apenas, ainda, à garantia de uma relação duradoura entre sexos diferentes. A família contemporânea é multidimensional, plurilocal, multigeracional, transgressora das imposições do *género*, extremamente exigente do ponto de vista afectivo, e os laços que gera ou pode gerar estão longe de se poderem reduzir a uma determinação fixa ou conjunto de determinações.

Se seguirmos esta linha de argumentação, parece ser claro que o principal problema que uma concepção contemporânea da família tem de enfrentar é o

problema da determinação dos *novos deveres familiares*, e isto tanto do ponto de vista privado como público.

Uma concepção e intervenção públicas sobre deveres familiares pode depender mais fortemente daquelas outras “políticas públicas” não directamente “financeiras”, que vão desde uma determinação mais flexível do tempo de trabalho, no caso em que isso seja possível, e de uma concepção dos “tempos livres”, que liberte a educação extra-escolar das crianças e o tempo que passam com os pais da pressão do consumo imediato, à adopção de práticas de não-discriminação pelo “género” em papéis sociais, económicos e de autoridade, à implementação de políticas de planeamento urbanístico coordenadas por um pensamento adequado dos tempos livres e do lazer, ao estudo e aplicação de medidas mais eficazes no combate ao trabalho infantil, à adopção de políticas de adopção mais alargadas, embora com exigência de responsabilidades, passando naturalmente por medidas especiais para controlar o fenómeno da violência endógena e exógena às famílias.

Mas o problema mais decisivo a respeito da família, tanto no que respeita às políticas públicas como no que se refere à capacidade avaliativa do homem comum, consistirá sempre em saber como conjugar a individualidade, a autenticidade e o reconhecimento com a criação de instituições que possamos todos considerar valiosas. Afinal, este não é outro senão o problema filosófico clássico da relação entre a Liberdade e o Bem.

Edmundo Balsemão

→ Aborto; Bem; Indivíduo; Público / Privado.

Bibliografia

- Bauhardt, C./von Wahl, A. (Hrsg.), *Gender and Politics. “Geschlecht” in der feministischen Politikwissenschaft*, Leske und Budrich, Opladen, (1999);
- Estlund, D.M.; Nussbaum, M.C. (eds.), *Sex, Preference and Family*, Oxford University Press, New York / Oxford, (1997).
- Finnis, J.M., “Law, Morality, and Sexual Orientation”, *Notre Dame University Law Review*, 69 (1994), pp.1-29;
- Goody, J., *Família e Casamento na Europa*, Celta Editora, Oeiras, (1995).
- Nussbaum, M.C., *Sex and Social Justice*, New York / Oxford, (1999);
- Winkler, J.J., *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Greece*, Routledge, New York, (1990);