

Breve Antropologia da Família

JOÃO MANUEL DUQUE

Entendo aqui por *antropologia* uma interpretação do humano que permite enquadrar as suas práticas numa orientação de sentido, não se limitando, portanto, à descrição de pragmáticas variadas, sem levar em consideração a sua adequação ao que se considera ser propriamente humano. Situo-me, pois, no nível filosófico de uma hermenêutica do sentido, aplicada neste caso ao que consideramos ser a humanidade.

Também reconheço, para que fiquem claros os pressupostos da hermenêutica em causa, que a antropologia proposta se baseia numa leitura bíblico-cristã da realidade, nomeadamente da realidade humana. E um primeiro elemento dessa leitura é a consideração do humano pessoal como relação de diferenças. Num horizonte tendencialmente unificante e uniformizador – assente em hermenêuticas do uno primordial indeterminado – o mundo bíblico contrapõe a diferença como constituinte originário da criação¹. Essa diferença assume características pessoais na constituição do humano, enquanto assente na unicidade e irrepetibilidade de cada humano concreto. Ao mesmo tempo, precisamente por se tratar de uma diferença irreduzível, só é possível pensá-la como relacional. Assim, cada pessoa humana assenta na constituição relacional da sua diferença, que é precisamente a base da identidade pessoal.

O propósito deste artigo é abordar o lugar da família, no leque das relações que constituem as identidades pessoais, como diferenças intransponíveis. Trata-se, pois, de analisar as relações familiares, como núcleo da constituição do humano, ou seja, como base de uma antropologia. Deixaremos de parte outros

¹ Cf.: P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation, Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris: Aubier Montaigne, Cerf, Delachaux et Niestlé, Desclée De Brouwer, 1969.

possíveis papéis da família: seja em perspetiva estritamente biológica, seja em perspetiva institucional ou social, quanto ao enquadramento da transmissão do património ou de outros fatores, mesmo que todos esses elementos possam ser muito importantes para a compreensão global desta instituição. Nesse sentido, ao mesmo tempo que se esboça uma antropologia *da família*, acabaremos por apresentar uma antropologia *geral* baseada no modelo relacional familiar.

1. Doação

Antes de entrar na antropologia concreta das relações familiares, é conveniente contextualizar, do ponto de vista geral e teórico, a base fenomenológica dessas relações. Considero que essa contextualização se pode condensar na exploração da categoria do *dom*, como determinante de certa compreensão da realidade. Não é minha intenção abordar, aqui, o significado da noção estritamente fenomenológica da *doação*, como base de uma espécie de ontologia fundamental. Limito-me a retirar algumas consequências da sua elaboração fenomenológica para o que poderemos considerar uma antropologia da relação. Nesse campo, é sobretudo importante a distinção entre as modalidades da relação segundo o *dom* e outras modalidades.

Paul Ricoeur², por exemplo, distingue a «economia do *dom*» da pura aplicação da «regra de ouro», nas relações inter-humanas. Esta «regra», constituindo embora o modo mais universal e óbvio de fundamentação da ética – *faz o que queres que te façam e não faças o que não queres que te façam* – assenta na reciprocidade como condição e, por isso, em certo interesse individual, que pode ser reconduzido à formulação «*faz para que te façam*» e «*não faças para que não te façam*» – o que retoma a fórmula clássica de toda a relação interesseira e rentabilista: *do ut des*. A economia do *dom* corresponde a um modo de ação – e de relação – que supera esse dinamismo rentabilista e assenta numa espécie de não-justificação do *dom*: dou por nada e para nada, simplesmente porque sim. A reciprocidade não constitui, por isso, condição.

Jacques Derrida³, por seu turno, ao falar da categoria do *dom*, contrapõe-na precisamente à economia como modo de relação segundo a reciprocidade, ou seja, sempre já determinada pelo interesse ou pela rentabilidade. Na radicalidade dessa contraposição, o *dom* define-se precisamente pela sua impossibilidade histórica, na medida em que qualquer realização sua – implicando um dador,

² Cf.: P. RICOEUR, *Amour et justice. Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990; Id., «Entre philosophie et théologie I: la Règle d'Or en question», in Id., *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994, 273-279.

³ J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris: Galilée, 1991.

o donatário e algo dado – já reduziria o dom ao horizonte da economia, por isso da troca recíproca e rentabilista. O dom só o é, na medida em que absolutamente não pode ser dado e, nesse sentido, vive da não-vida do seu excesso sem incarnação.

Jean-Luc Marion, por sua vez, aproxima a categoria do dom também dessa impossibilidade, na medida em que a pensa como excesso, seja em relação ao eu, sejam em relação ao horizonte hermenêutico da sua própria interpretação. Mas pensa a impossibilidade da doação de modo algo diferente do de Derrida. Se é certo que também ele pretende superar toda a redução da doação à permuta económica, que faria do dom um não-dom⁴, aproximando-se assim de Derrida quando defende que o «dom exige uma certa não-aparição ou não-fenomenalidade»⁵, contudo não chega a esta afirmação de modo imediato, logo de início, a partir de uma desconstrução radical. O seu percurso é o da redução fenomenológica, que parte da realidade fenoménica do dom – ou da doação presente em todo o dom, no processo de permuta entre um doador e um donatário ou receptor, por referência a algo que é dado – para trabalhar a sua *doneidade* (*donnéité*, *Gegebenheit*), até atingir a doação *em si mesma*. Ora, é ao nível desta doação reduzida a si mesma que Marion constata ser uma doação independente de qualquer doador ou donatário, mesmo de qualquer dom objectivamente dado. Nesse sentido, a doação, para ser tal, não pode aparecer como um fenómeno entre os fenómenos, senão como resultado de uma redução fenomenológica que a percebe a partir de outros fenómenos.

Ora, os fenómenos que nos conduzem mais facilmente à doação, como não-fenómeno, são os «fenómenos saturados»⁶, porque albergam em si mesmos um excesso de doação, tornando-se numa *hiper-doação* ou *hiper-aparição*. Nesse sentido, não é a percepção imediata da impossibilidade da doação, pela dinâmica do desejo, mas sim a percepção mediatizada pela saturação fenoménica da realidade dada que nos permite aceder – acreditar – ao mistério da própria doação, como mistério primordial de tudo o que é, sendo para além do ser ou sem ser.

Em todas estas leituras encontramos um denominador comum – a dimensão excessiva da relação segundo o dom, que rompe com o dinamismo estrito da reciprocidade e da rentabilidade. Em todas essas leituras, contudo, há uma

⁴ Cf.: J.-L. MARION, «La raison du don». in *Philosophie* 78 (2003) 3-32 ; ID., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1987 ; ID., *Réduction et donation*, Paris 1989.

⁵ J. CAPUTO, «Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion». in: *Philosophie* 78 (2003) 33-51, 45 (orig.: «On the Gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion moderated by Richard Kearney». in: *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana Univ. Press 1999, 54-78).

⁶ Cf.: J.-L. MARION, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001.

tendência para assumir uma tal transcendência dessa categoria, que não permite a sua experiência realmente histórica, nas relações concretas entre os humanos reais, sempre já sujeitos ao dinamismo da economia e, por isso, quando muito praticantes da regra de ouro.

É certo que a generalidade das relações humanas está marcada por essa limitação, podendo considerar-se que a convivência social esteja sempre determinada por um compromisso relativo à melhor organização possível, mas que fica sempre aquém do idealismo do dom. A «política» seria, segundo Ricoeur, por exemplo, originada precisamente por esse processo de permanente compromisso possível, no melhor equilíbrio dos interesses individuais⁷. O dinamismo do dom estaria sempre para além dessa possibilidade real. E mesmo que Ricoeur – de modo mais evidente do que Derrida ou mesmo Marion, embora em parte no mesmo sentido de ambos – admita a necessidade de referência à dimensão do dom como «ideia reguladora» ou catalisador escatológico, o certo é que, relativamente às realizações históricas concretas, o excesso dessa categoria nunca lhe permite real concretização total.

Ora, mesmo admitindo certa razão na leitura proposta pelos três filósofos franceses, parece-me que essa negatividade do dom pode ser questionada, na medida em que se reconheça a possibilidade da encarnação do seu excesso, sem que se perca o seu carácter excessivo. É o que se poderá dizer, genericamente, da categoria do amor, pensado como *agapê* ou misericórdia. Na sequência da questão pertinentemente colocada por John Milbank – «pode o dom ser dado?»⁸ – responderíamos positivamente, embora com a ressalva de que a doação desse dom implica a irrupção na história de uma dimensão excessiva em relação ao processo histórico e excessiva em relação aos próprios sujeitos da história. Mas trata-se de uma irrupção realmente dada e, por isso, possível. Ou seja, o seu excesso não pode identificar-se com uma impossibilidade – o que a manteria sempre nessa impossibilidade – mas com a ruptura crítica da modalidade de relação produzida exclusivamente pela imanência do humano.

Da minha parte, adianto a tese de que a possibilidade da realização histórica deste excesso se dá, embora não exclusivamente, sobretudo nas relações familiares. Aliás, as relações semelhantes, fora do âmbito estrito da família, são em grande parte análogas às relações familiares. No entanto, as relações tipicamente familiares – que constituem o humano como tal, embora precisamente através de uma modalidade relacional que o excede – não são relações indefinidas, apenas genericamente determinadas pela categoria do dom. São relações muito próprias, em que se articula, de modo sempre diferente, o

⁷ Cf.: P. RICOEUR, «Éthique et Politique», in Id., *Du texte à l'action*, Paris: Seuil, 1986, 393-406, esp. 403ss.

⁸ J. MILBANK, «Can a Gift be Given?». in *Modern Theology* (1995) 119-161.

dinamismo da doação gratuita. Trata-se pois de relações diferenciadas e de diferenças relacionadas, que estão na origem de uma antropologia geral muito característica, como veremos.

2. Relações

1. *Filiação* – Michel Henry, numa das mais divulgadas obras suas⁹, dá a um dos capítulos o sintomático título: «O esquecimento, pelo Homem, da sua condição de filho». Se esse esquecimento corresponde ao nascimento da «*ilusão transcendental do ego que consiste em tomar-se como fundamento do seu ser*»¹⁰, torna-se então claro o que significaria, ao inverso, a condição de filho. Se, por oposição, a recusa dessa condição significa que o «ego considera como feito seu este ser ele próprio, este Si, como se o eu fosse proveniência sua e só para si remetesse»¹¹, a condição de filho implica o reconhecimento de uma alteridade de origem.

Esta leitura de Henry pode inspirar uma entrada na consideração daquela relação humana primordial como constituinte fundamental da sua identidade como humano. Trata-se, pois, do primeiro dado fundamental de uma antropologia. É certo que Henry refere essa condição por relação à alteridade da Vida, a qual, em última instância, encontra a sua verdade na referência a Deus, considerando ser essa a posição do cristianismo. «O Homem só é Homem enquanto é um eu e só é um eu porque é um Filho, um Filho da Vida, isto é, de Deus»¹². Não discuto, aqui, o acerto desta afirmação, até porque assumo o pressuposto cristão da antropologia proposta. Apenas não me parece ajustada a conclusão dialética e radical que o fenomenólogo francês retira dessa afirmação fundamental, opondo natureza e sobrenatureza (mesmo que entendida fenomenologicamente). Segundo ele, de facto, «Cristo parece opor-se ao Homem enquanto ser natural. Do mesmo modo, a filiação natural que parece convir aos Homens, dispondo-os, segundo o tempo mundano, em genealogias... é brutalmente recusada e quebrada por Cristo...»¹³.

Como é sabido, a contraposição entre natureza e sobrenatureza – entre filiação natural e Arqui-Filiação, para assumir nomenclatura de Henry – não precisa de ser assumida desse modo. Aliás, a própria tradição cristã possibilita a interpretação da filiação natural como realização e revelação da Arqui-Filiação, o que a torna necessária, embora não absoluta.

⁹ M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris: Seuil, 1996.

¹⁰ *Ibidem*, 144.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, 139.

¹³ *Ibidem*, 133.

Sendo assim, parece-me possível aplicar a intuição da fenomenologia de Henry àquela relação que define primordialmente a nossa condição humana, independentemente do nível a que se aplique essa relação. Ser filho é reconhecer não ser princípio absoluto de si mesmo, mas dádiva de outro. E se é certo que esse reconhecimento se realiza de inúmeros modos, enquanto modo de ser e estado de espírito, também é certo que a filiação realizada especificamente na família – aquela que resulta da relação a pais concretos e, por estes, a gerações anteriores – não deixa de ser, até pelo seu enraizamento biológico, básica na construção de identidades. Em princípio, é na família que se aprende – ou não – a ser filho, em todos os sentidos. Há, pois, uma relação estreita entre a relação familiar e esta condição originária do humano, cuja consciência e cuja experiência surge dessa condição, tal como vivida realmente.

Sendo a relação concreta aos pais – e, por extensão, aos avós – constituída sempre por uma base corporal – na referência àqueles pais e àqueles avós concretos – então ela é também local de constituição da relação do humano ao corpo e, nele, ao espaço e ao tempo. As condições – e os limites – espaciais da existência humana experimentam-se na limitação da relação entre corpo próprio e corpo do outro. Neste caso, na limitação da relação ao corpo dos progenitores, da origem. Limitação essa que se dá, em família, pela relação à casa, como lugar das outras relações. A casa-lugar, na articulação com os outros-lugar e devido ao seu estatuto de habitação de pessoas concretas, com relações familiares concretas, é assim a primeira experiência da espacialidade corpórea do humano.

Do mesmo modo, não apenas pela relação às transformações do corpo próprio, mas sobretudo pela relação às transformações do corpo dos outros – especialmente dos avós, pelo envelhecimento – desenvolve-se a experiência do tempo e da temporalidade do humano, também da sua fugacidade, a caminho do morte. A experiência da condição mortal do humano é, aí, uma experiência fundamental, que progressivamente vai sendo assumida como «normal». Aprender o espaço, o tempo e, com isso, a morte – na tradição da *ars moriendi* – é uma das funções importantes do dinamismo antropológico familiar.

2. *Fraternidade* – O tópico da fraternidade tem sido, sem dúvida, um daqueles que mais tem animado a história do ocidente – veja-se a centralidade que ocupa na «teoria» da revolução francesa. Mas é, sem dúvida, um dos que mais dificuldades encontra na realização social de qualquer ideal antropológico. A relação fraterna implica, antes de tudo, uma relação de iguais, mas que não se pauta por acordos, regulamentos ou contratos. Trata-se de uma relação «naturalmente» gratuita, isto é, sem condições e sem interesses. Ama-se o irmão simplesmente porque é irmão.

A gratuidade desta relação entre iguais – e que por isso não é relação de origem (originante ou originada) – tem uma condição fundamental e uma consequência inevitável, para ser verdadeira relação de fraternidade. A condição

refere-se à origem comum. Irmãos são filhos dos mesmos pais, mesmo que essa parentalidade seja metafórica – filhos do mesmo povo, da mesma situação, etc. Ou seja, a condição da relação de fraternidade é a partilha da relação de filiação. Por isso é que os humanos só podem considerar-se irmãos na medida em que se assumem filhos.

A consequência refere-se ao modo de ser da responsabilidade que acompanha a fraternidade. Esta, de facto, implica um modo de responsabilidade diferente da mera responsabilidade por si (pelos seus atos, por exemplo). A fraternidade implica sempre responsabilidade pelo outro, precisamente pelo irmão. Uma narrativa originária desta relação é a do episódio bíblico entre Caim e Abel. E a fundamental questão antropológica aí colocada é sempre «Onde está o teu irmão?», não propriamente «O que fizeste?». A fraternidade aí sentida é aquela em que o irmão «se sente» (mais do que se sabe, e mais do que acha que deve) responsável pelo seu irmão. Essa responsabilidade é independente da responsabilidade por si mesmo e independente de condições ou de méritos. Independentemente da minha ação, eu assumo a «culpa» do meu irmão; independentemente da sua ação, eu assumo o perdão que lhe é devido. Este grau profundo – e mesmo paradoxal – da responsabilidade vai até à substituição, em que eu assumo o lugar do meu irmão, para assumir as consequências da sua própria ação¹⁴.

Ora, sendo embora a relação de fraternidade sentida como «natural» – um irmão não pergunta porquê – o certo é que ela é das mais difíceis e paradoxais na existência humana. Por isso, a sua «naturalidade» não dispensa a necessidade de aprendizagem prática. E essa encontra o seu primeiro contexto precisamente na relação entre irmãos de sangue, que partilham a mesma origem familiar. É nisso que a relação fraterna, como relação em família, é antropologicamente fundamental, como base da fraternidade social e universal.

3. *Conjugalidade* – Partindo da relação de fraternidade que anima todos os humanos, homens e mulheres, independentemente de outras determinações da sua identidade relacional, há um modo de relação que, não abandonando o nível da fraternidade, se aprofunda noutros níveis. Trata-se da relação entre homem e mulher, como realização da respetiva sexualidade. Essa relação está na base do que denominamos conjugalidade e que, de certo modo, é a origem da família, pois é a partir da realização prática dessa conjugalidade que um homem e uma mulher dão origem a uma nova família. No âmbito desta modalidade específica de relação, há que considerar, antes de tudo, a tão discutida

¹⁴ Para um aprofundamento filosófico desta noção de responsabilidade, até à substituição, ver: E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, esp. 179ss.

relação entre natureza e cultura. Mesmo que possa hoje ser muito discutido, parto de um pressuposto básico: as culturas e os sujeitos não podem dispor e transformar arbitrariamente e subjetivamente dados fundamentais da compreensão de ser humano. Só assim se salvaguarda que o que define o humano, na sua dignidade fundamental, não seja produto de si mesmo, nem como sujeito nem como sociedade, mas originado transcendentemente (independentemente da interpretação que se fizer dessa transcendência). Por isso, relativamente aos elementos mais fundamentais, nenhum sujeito nem nenhuma cultura podem alterar os «imperativos» éticos de base.

Esse determinante ético da «natureza» humana é o mais fundamental, e não o será, por exemplo, a interpretação racionalista do ser humano, como a dos estoicos, ou a sua interpretação sociologista, como preponderantemente foi a moderna. Assim, esse determinante «natural» implica e interpela o ser humano na sua integridade, não colocando certas «partes» de si mesmo contra outras partes, pretensamente destrutoras ou «anti-naturais».

Partindo dessa noção de ser humano integral, como critério que se articula na definição da sua «natureza» como ser pessoal enquanto corpo único com dimensão espiritual – e enquanto espírito único, com dimensão corporal – podemos dizer que certa antropologia da sexualidade assenta numa visão da «natureza» humana, que lhe é dada e que não é inventada ou construída por cada sujeito ou por cada cultura – mesmo que, na sua realização concreta, a história do sujeito e a marca da cultura sejam centrais na descoberta da identidade.

Não se trata, é certo, de uma «natureza» compreendida simplesmente de modo biológico, pois, ao ser pessoa, o ser humano é, por natureza, cultural. Mas também se assume que a dimensão biológica da «natureza» humana não é um elemento secundário, simplesmente manipulável subjetiva ou culturalmente. Levar a sério o corpo – mesmo na sua dimensão de «carne» – implica levar a sério a sua constituição biológica e o contributo dessa constituição para a identidade pessoal, para as relações interpessoais e para as culturas daí resultantes. Por outro lado, assumir a noção de «natureza», neste sentido mais vasto, implica aceitar a pessoa humana como ser «sagrado», isto é, intocável na sua dignidade, não disponível, nem aos outros, nem a si próprio, nem aos sistemas mais diversificados.

Ora a relacionalidade, fonte de sociedade, é o modo como se realiza a plenitude da «natureza» humana, enquanto «natureza» pessoal. E o cerne da relacionalidade é a diferença. Como tal, a diferença é o pressuposto fundamental para que a antropologia possa conceber a pessoa humana como ser essencialmente relacional. Entre todas as diferenças possíveis – que são imensas – sobressai, como básica, a diferença entre homem e mulher. Nesse sentido, a hermenêutica do género humano pressupõe sempre a humanidade como homem ou como mulher, o que significa sempre, e não pode ser esquecido, como relação entre homem e mulher. Relação que, por um lado, implica as duas modalidades do

ser-humano e, por outro, é implicada por elas. Ninguém é humano sem o ser, em alternativa absoluta, como homem ou como mulher, na relação aí implicada – o que atribui a plenitude do humano a cada modo de ser mas, ao mesmo tempo, impede a absolutização de cada um desses modos. Ou seja, ninguém é plenamente humano sendo «só» homem ou «só» mulher. Não que cada um seja uma parte ou metade do humano – como pretende certa concepção platónica do amor como resultado da divisão do humano em duas partes. Mas porque cada um é plenamente – e igualmente – humano, sendo-o na sua diferença e, por isso, sendo-o na relação ao outro diferente: o homem, na relação à mulher, a mulher na relação ao homem. Prescindir desta relação fundamental constituiria um modo de perverter por completo a noção de pessoa humana e a sua realização concreta. «Mesmo que aquilo que se considera como masculino ou feminino seja condicionado pela respetiva cultura e sociedade, permanece a diferença biológica entre homem e mulher e a divisão de ‘tarefas’ que daí resulta; e essa diferença aponta, por seu turno, para uma polaridade na dimensão pessoal... É essa polaridade que precede e está na base de todas as possíveis variações e que marca fundamentalmente o ser humano»¹⁵.

Desta relacionalidade radical, que pressupõe a relação e a diferença na própria origem de cada pessoa concreta – e das sociedades que assim se organizam – compreende-se uma leitura da existência humana em termos do que ambigualmente denominamos *amor*. Se a identidade pessoal resulta de uma relação primordial ao diferente, o sentido dessa identidade não pode ser outro, senão o dom de si mesmo ao diferente, como plenitude da relação inter-humana. O amor passa a definir o cerne da humanidade, por isso da respetiva antropologia. E trata-se do amor entendido na sua complexa multidimensionalidade. À fraternidade universal, enquanto *filia* ou amizade sem fronteiras – mesmo em relação aos «inimigos», isto é, aos mais diferentes dos diferentes, que nada parecem ter em comum – junta-se a relação que valoriza o *eros* ou desejo que atrai pessoas determinadas, sobretudo o específico desejo sexual que atrai homem e mulher.

No entanto, o desejo não é um absoluto em si mesmo e, por isso, permanece ambíguo na sua orientação. Assim, o critério do desejo antropologicamente correto passa a ser uma outra dimensão do amor, a *agapê*, que significa, basicamente, a capacidade de dar a vida por outro, de compreender o sentido da existência como doação gratuita da vida, segundo a modalidade do dom, portanto. Sendo assim, o desejo primordial da pessoa humana deve ser o «bem» do outro – por isso *lhe* quer bem, querendo-o só nessa medida – e não uma

¹⁵ J. & S. SPLETT, *Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie*, Hamburg: Dr. Kovac, 1996, 43.

função egoísta do si-mesmo. O amor é, desse modo, a correta congregação da amizade com o erotismo e com a doação de si, todos num mesmo movimento que exclui oposições entre essas dimensões. A sexualidade encontra aí o seu lugar privilegiado, assumindo assim a sua dimensão «sagrada» e religiosa – até à sua sacramentalidade, na concepção cristã do matrimónio – mas permanecendo perfeitamente profana e humana.

4. *Maternidade/Paternidade* – Que os humanos sejam seres a partir de outros (filiação) e seres com outros (fraternidade e conjugalidade), isso não completa ainda o seu modo de ser. Nesse sentido, uma antropologia da origem e uma antropologia da aliança não seria ainda completa. Porque a fertilidade é um elemento essencial do humano. Para algumas culturas é mesmo a sua dimensão distintiva. Nesse sentido, o ser-a-partir-de-outro e o ser-com-o-outro encaminha-se, naturalmente, para o ser-para-o-outro. E esta dimensão plena, sinal de maturidade humana, encontra na pragmática do ser-para-que-o-outro-seja a sua realização primordial. Assim, a fertilidade, seja em sentido diretamente biológico, seja em sentidos derivados, é a manifestação da finalidade do humano.

Sem entrar em pormenores exagerados, que poderiam conduzir-nos a certos artificialismos, parece-me ser evidente que esta dimensão da fertilidade do humano assume na maternidade e na paternidade a sua realização própria. De um modo muito simples e mesmo superficial, poderíamos considerar que a maternidade implica uma forte continuidade entre o ser que gera e o que é gerado, salientando a co-pertença de ambos e mesmo a semelhança, e salientando um espécie de natural relação simbiótica entre o dar e o receber (o ser). A paternidade, por seu turno, desenvolve mais explicitamente a diferença entre quem dá e quem recebe, constituindo a relação de dádiva do ser do outro como instituição de uma diferença irreduzível.

Esta afirmação da diferença permite, ao mesmo tempo, pensar quer a maternidade quer a paternidade como relações pessoais, mais do que como relações estritamente biológicas. Estas, é claro, não podem ser ignoradas nem completamente contornadas. Mas o modo de relação instituído pela fertilidade é mais profundo e só é especificamente humano quando atinge a profundidade da relação livre.

É nesse sentido que Paul Ricoeur¹⁶ fala da paternidade como nomeação, que permite a passagem à dimensão simbólica da mesma, para além da sua dimensão fantasmagórica. Se, de facto, certo fantasma da paternidade pode levar à castração do filho, anulando a sua liberdade, por imposição da autoridade,

¹⁶ Cf.: P. RICOEUR, *La paternité: du fantasme au symbole*. in: ID., *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 458-486; cf.: J. DUQUE, *O excesso do dom*, Lisboa: Alcalá, 2004, esp. 222 ss.

outro fantasma poderá conduzir ao mesmo, por exagerado paternalismo ou maternalismo. Assim sendo, os fantasmas da paternidade – e da maternidade – metaforicamente condensados no complexo de Édipo, só se tornam dignamente humanos quando são superados no símbolo de ambos. E essa superação dá-se pela linguagem do reconhecimento livre. Assim, ser filho – e ser pai ou mãe – não é puro acontecimento da natureza. Sem deixar de o ser, é sempre já um acontecimento de relação interpessoal, que implica a livre aceitação de se ser originado e de se ser origem.

Ora, se é certo que também este modo de relação – como origem do outro diferente – pode marcar vários âmbitos da relação humana, é evidente que o seu modo originário se realiza em família e é, também pedagogicamente, em família que se aprende a ser mãe e pai, para poder compreender a própria existência como existência para que outros sejam, em permanente fertilidade do ser.

3. Abertura

Se uma reflexão sobre o humano, enquanto ser de relações familiares, nos conduziu a uma antropologia da família, esta permitir-nos-á, por fim, lançar alguns tópicos de uma antropologia (filosófica) geral. Ou seja, as características do humano, tal como se desenvolvem nas relações familiares, podem ser pensadas e aplicadas a todas as modalidades de relação, ainda que de modo derivado ou quase metafórico, contribuindo assim para uma antropologia geral de matriz familiar. Nessa antropologia, as relações familiares servirão, portanto, de modelo, não apenas teórico mas também pragmático, para todo o tipo de relação, constituindo assim o modelo da própria sociedade, enquanto rede de relações pessoais, mais ou menos organizadas em estruturas complexas. Aqui, limito-me à apresentação sumária de dois tópicos.

1. Uma antropologia de matriz familiar assenta em três categorias, elas mesmas relacionadas necessariamente, devendo a sua própria existência à mútua interpenetração: as categorias da diferença, da relação e da doação.

Quanto à primeira, convém recordar que uma antropologia assente na diferença (pessoal) é irreduzível a qualquer antropologia que anule a individualidade de cada ser pessoal numa genérica e abstracta ideia geral, energia total ou princípio primordial indeterminado. Cada ser pessoal não é apenas um exemplar do único humano – ou cósmico – nem apenas a aparência do mesmo, que se diversifica na sua manifestação. Cada ser pessoal é único e irrepetível, como núcleo de liberdade.

Ora, essa diferença real e incontornável só é possível por relação. Porque nada é diferente de nada senão na relação ao diferente. Por isso, a diferença, considerada como um absoluto em si mesmo, anula o seu próprio conceito,

transformando-se no uno sem diferença. Que esse uno não (in) diferente seja o próprio cosmos, ou o logos da ideia, ou cada mónada individual que é o sujeito humano – tudo isso são formas de anulação da diferença verdadeira, por anulação da relação. Assim sendo, a diferença que constitui os sujeitos, segundo uma antropologia de matriz familiar, é sempre já uma diferença relacional, como vimos acima.

Por outro lado, a relação de que falamos não é o mero fluxo indeterminado de qualquer coisa global – como a energia – que apenas percorre terminais ou nós de rede aparentemente diferentes. A relação assim pensada, como fluxo ou movimento anónimo, torna-se pura repetição do mesmo e não diferença verdadeira. As relações familiares, pelo contrário, são modelo de relação de diferentes, cuja base relacional e identitária é precisamente essa diferença. O humano, compreendido nessa base, é pois permanente relação de diferenças – ou melhor, de diferentes¹⁷.

Se, para além disso, quisermos qualificar mais precisamente o modo primordial desta relação de diferentes, segundo o modelo familiar, então chegaríamos à sua qualificação como doação (e correspondente recepção). Como tal, o modelo antropológico proposto por esta concepção de família – e que poderá orientar toda a existência humana – é o da concepção do humano como relação de diferentes, segundo a modalidade da dádiva gratuita. Que as sociedades, em geral, tenham dificuldade real e pragmática em aplicar esta antropologia, limitando-se muitas vezes a uma política do compromisso, isso não invalida que a mais profunda orientação do humano possa – e deva – encaminhar-se neste sentido. Como dizia ainda Ricoeur, quando falava precisamente da gratuidade do amor como doação, «a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e de generosidade nos nossos códigos – código penal e código de justiça social – constitui uma tarefa perfeitamente razoável, se bem que difícil e interminável»¹⁸.

2. Falar em «incorporação» conduz-nos a um outro tópico da antropologia de matriz familiar: trata-se do lugar do corpo. De modo excessivamente sintético, poderíamos dizer que todo o ocidente tem vivido na tensão entre uma matriz antropológica espiritualista (genericamente considerada gnóstica) e uma matriz antropológica incarnacional. As aplicações derivadas do conceito de família – como quando se fala da família humana, ou de certa comunidade como uma família – podem sofrer de gnosticismo, na medida em que o fundamento dessa qualificação seja apenas uma ideia unificante, um certo «espírito» que todos

¹⁷ Cf.: J. & O. DUQUE, *Educar para a diferença*, Braga: Alcalá/UCP, 2005.

¹⁸ P. RICOEUR, *Amour et justice. Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 66.

partilham (como um totem tribal). Mas uma antropologia baseada nas reais relações familiares, não pode prescindir da incarnação corpórea dessas relações. De facto, todas as relações acima analisadas, não podendo ser reduzidas à sua componente biológica, assentam inevitavelmente nessa componente. Assim, a antropologia de matriz familiar é uma antropologia incarnada, em que a carne de cada sujeito, como lugar da relação dos diferentes, nunca pode ser gnosticamente desfeita numa ideia ou espírito genéricos, independente da sua articulação enquanto corpo pessoal, como corpo de relação. É como corpo que somos filhos, irmãos, esposas e maridos, mães e pais. E quando transferimos essas relações para outros âmbitos, é no corpo que as vivemos. Porque assim é a condição humana.