

CULTURAS FAMILIARES
E DIFERENÇAS ÉTICAS

Silvestre Ourives Marques

VIII

A abordagem do tema «Culturas Familiares e Diferenças Éticas» pode ser feita de vários pontos de vista e a partir de várias áreas do saber. Entendemos que neste texto vale a pena privilegiar a reflexão filosófica e tentar compreender as relações da ética com a cultura e em especial com a família e as respectivas culturas familiares. Procurando, ao mesmo tempo, avaliar em que medida as mudanças – que as diferentes culturas vão sucessivamente operando na sociedade – são realmente determinantes para que tais alterações do comportamento individual ou da vida em família aconteçam, e, ainda, em que medida as culturas familiares podem operar diferenças éticas significativas, em relação àquelas que procedem de outras culturas.

Servindo-se também de alguns elementos e dados da análise sociológica, este estudo não utilizará a metodologia desta área do saber, mas manter-se-á no puro domínio da reflexão filosófica, pois, outros estudos desta obra já o terão feito no âmbito das Ciências Sociais, facto este que, eventualmente, complementarará e se articulará com o conteúdo da presente reflexão. Por esta razão, os dois estudos de carácter sociológico, que seleccionámos para fazer parte da nossa reflexão, vão nesta mesma linha.

Estamos, aliás, convictos, seja por razões históricas seja pelo contributo de estudos sociológicos mais recentes, que a evolução do pensamento ético e da respectiva prática ao longo da história da Humanidade, que se apresenta, afinal, num quadro de grande estabilidade e durabilidade, constitui uma das melhores demonstrações daquilo que se pode concluir acerca do contributo que, efectivamente, as culturas deram para a evolução e desenvolvimento da ética, quer naquilo que a constitui como uma realidade estável, por um lado, quer, por outro, no que diz respeito às mudanças que ao longo da história se foram, necessariamente, consolidando.

Se uma constatação pode, no entanto, ter lugar é a de que tais mudanças, quero dizer, aquelas que realmente se afirmaram como tal, nunca foram súbitas nem significaram uma alteração profunda, de cento e oitenta graus, relativamente ao que se encontrava consolidado e ao que continuou realmente a vigorar depois que as diferenças éticas se confrontaram. Devendo, no entanto, admitir-se que o que faz mudar as culturas, para além do seu dinamismo interior, é sobretudo o contacto com as diferenças éticas de outras culturas. Está longe de ser consensual que as mudanças culturais sejam, por esse facto, significativas e sobretudo rápidas. E daí a importância de um

estudo sobre a interculturalidade, sobretudo quando ele se situa ao nível da vida e da história de um País, como é o nosso, com uma longa história. E a interculturalidade é, inegavelmente, uma das características da história e da cultura portuguesas.

Sociedade, cultura e culturas familiares

A vida em sociedade pressupõe sempre uma certa ordem, seja ela jurídica, ética ou de outra natureza, mesmo que os seus membros não tivessem dela senão uma percepção difusa ou um conhecimento indirecto.

As formas de organização societária que resultam dessas ordens são, afinal, consequência do facto de a vida em sociedade colocar uma multiplicidade de pessoas, possuidoras de carências e características próprias, umas perante as outras e em relação umas com as outras, cada uma delas actuando no sentido de serem satisfeitos as respectivas necessidades e interesses. Todavia, se cada indivíduo agir apenas em função dos seus gostos, motivações e interesses, muitas vezes impulsivos e egoístas, é natural que assistamos à sucessão de conflitos em virtude de as suas condutas, por vezes antagónicas e conflituosas, dificultarem bastante a vida em grupo e o entendimento nas relações intersubjectivas de qualquer tipo.

Assim sendo, é natural que a sociedade, mediante as suas instituições ou através dos poderes nela constituídos, exija de cada um dos seus membros o reconhecimento de que as condutas individuais devem obedecer a um conjunto de regras que defendem e garantem a ordem social, em todas as suas múltiplas dimensões, preservando a sobrevivência da comunidade e das próprias instituições, com particular destaque para a família. Nesse sentido, as atitudes individuais deverão obedecer a determinados padrões sociais, jurídicos ou axiológicos e passar a reger-se por um mínimo ético e por formas de organização a partir de um ordenamento jurídico fundamental e originário.

A vida nas sociedades organizadas tem-se manifestado, pois, na elaboração de regras, de normas jurídicas, exteriores ao indivíduo, isto é, independentes da sua vontade, mas que se lhe impõem, pela força da autoridade legitimamente constituída, dando-lhe a conhecer a maneira como deverá comportar-se, de forma a ser reconhecido como membro daquela comunidade con-

creta. Cada indivíduo é, assim, persuadido a pautar o seu comportamento pelas normas sociais vigentes, que concretizam e reflectem os valores aceites pelos respectivos grupos. Estes valores mantêm a coesão social, na medida em que são partilhados por todos. São esses valores que legitimam as regras que condicionam as actividades específicas; e assim, as regras são aceites e cumpridas porque exprimem os valores que todos aceitam, ou, ao menos, não contrariam.

Deste modo, podemos concluir que as normas, que resultam dos valores aceites pela comunidade, traduzem modelos a seguir por cada um dos seus membros, materializando verdadeiros figurinos de comportamento individual ou social. Tais modelos, que os sujeitos vão aceitando e interiorizando desde o nascimento no seio de uma família, funcionam como padrões de comportamento que se concretizam em simples normas de conduta, tornando psicologicamente difícil cometer quaisquer tipo de infracções, isto é, impedindo ou pelo menos desaconselhando o desenvolvimento de atitudes e de comportamentos que se afastam, quer dos respectivos padrões ou quadros de referência ética quer mesmo das normas em vigor¹.

Como se depreende de quanto acabamos de afirmar, o interagir dos grupos e dos indivíduos no seio de uma sociedade, das mais simples às mais organizadas, mostra que na base deste agir se encontra uma realidade a que vulgarmente chamamos cultura, a qual compreende traços ou elementos de duas ordens: espiritual e material.

Os elementos espirituais compreendem as ideias, crenças, normas, valores, usos, costumes, de cada comunidade humana e das respectivas famílias. Neste conjunto, revestem-se de especial importância os valores, já que, como se depreende do que foi referido, toda a vivência colectiva se realiza e se ajuíza em função deles. As ideias de bem e de mal, de justiça, de beleza, de bondade, de liberdade, etc., condicionam, efectivamente, a actividade dos homens.

Por sua vez, os elementos materiais de uma cultura abarcam as obras realizadas, as técnicas, os instrumentos de trabalho, as vivências espirituais ou religiosas, etc., de cada sociedade que não só lhe permitem exercer a necessária interacção com a natureza e o ambiente, bem como as relações intersubjectivas com os outros seres humanos, como exprimem ainda todo o universo

espiritual dos homens e das suas relações com a Transcendência. Deste modo, os elementos materiais relacionam-se, pois, de forma directa, com todos os ambientes que rodeiam cada comunidade, uma vez que reflectem as diversas formas de luta dos homens, não só pela sua sobrevivência, mas também de conquista das suas mais sofisticadas formas de realização pessoal e comunitária, nomeadamente, através da família. Os homens adaptam-se à natureza e à convivência intersubjectiva, social e cultural, no sentido de colocarem estas realidades ao seu serviço e para sua utilidade segundo os mais variados interesses.

Neste enquadramento, sempre foi consensual admitir que a família representava o primeiro espaço de experimentação e aprendizagem deste modo de comportamento e de primeiro contacto com os quadros de referência cultural, axiológico e ético. Tanto assim é que, ainda hoje, é habitual pensarmos a família como o lugar onde naturalmente nascemos, crescemos e morremos, ainda que, nesse longo percurso, possamos ir tendo mais do que uma família; referimo-nos, naturalmente, à nossa família de origem, à nossa família nuclear, à família de origem do cônjuge. Hoje em dia, com o aumento das separações, divórcios e re-casamentos, ou simples novas uniões, o número de famílias de que podemos vir a fazer parte pode aumentar consideravelmente².

A família é, então, um espaço privilegiado para a elaboração e a aprendizagem de dimensões significativas da interacção: os contactos corporais, a linguagem, a comunicação, as relações interpessoais; podemos, afinal, afirmar que só se aprende verdadeiramente na instituição familiar e, mais do que com palavras, através do testemunho diário que essa vivência permite. Mediante as tradições culturais herdadas e assimiladas, as famílias são, efectivamente, agentes privilegiados da transmissão de valores humanos, da identidade cultural e da continuidade histórica; e a sua função educativa ganha um papel primordial no desenvolvimento de cada geração.

A família é, assim, a primeira realidade geradora de valores e portadora de princípios. Nela se recebem os valores da generosidade e do altruísmo, da solidariedade, da tolerância, os princípios da ética e da moral, da convivência com dignidade e honradez. Ela é ainda, o espaço de vivência de relações afectivas profundas: a filiação, a fraternidade, o amor, a sexualidade... numa trama de emoções e afectos positivos e negativos que, na sua elaboração, vão

dando corpo ao sentimento de sermos quem somos e de pertencermos àquela e não a outra família.

Tudo isto faz da família um objecto de estudo de diferentes disciplinas científicas e um campo de interessada investigação pessoal, podendo ser encarada, do ponto de vista sistémico, já que o mesmo se nos afigura como um interessante instrumento de leitura e reflexão dessa unidade total (a família) e dessa totalidade de unidades (os seres humanos ou indivíduos que a constituem), num espaço e num tempo determinados.

A compreensão sistémica da família, do seu desenvolvimento e do seu funcionamento, não é hoje, em virtude da globalização e da interculturalidade daí decorrente, exactamente a mesma que se tinha nos anos cinquenta, sessenta ou mesmo setenta, particularmente em Portugal, que vivia, nesses anos, uma experiência de quase isolamento no contexto geográfico periférico e no quadro político de uma ditadura fechada sobre si mesma, com graves consequências, nalguns aspectos, sobre a vida das famílias.

Por todas estas razões, ler sistemicamente a família implica, então, ter uma visão global da sua estrutura, por um lado, ou seja, a sua dimensão espacial – eixo sincrónico que nos reporta ao espaço familiar, ao espaço relacional da família, e corresponde, pois, ao terreno onde se desenvolvem e perpetuam os padrões transaccionais característicos da família –, e, por outro, do seu desenvolvimento, isto é, a sua dimensão temporal – eixo diacrónico que é definido como o eixo do tempo familiar. É o eixo do tempo eminentemente histórico, pontuado pelos acontecimentos do quotidiano, pelas etapas do desenvolvimento e pela história das gerações; desta forma, assumem-se como elementos importantes os mitos, as lealdades, as dívidas, os legados e as delegações familiares, assim como acontecimentos relevantes da existência, tais como acidentes, doenças graves, etc., numa palavra, articulam-se permanentemente, movimentos de evolução e de conservação do sistema familiar³.

Quando, no actual contexto de mudanças e de diferenças éticas, se fala acerca da crise da família, muitos pretendem fazer a leitura de uma mudança radical na ordem daquilo que constitui fundamentalmente o agregado familiar, e daí, por exemplo, o falar-se de famílias e não simplesmente de família, como se esta tivesse mudado na sua essência e raiz fundamentais.

Poderemos, certamente, falar de mudanças sociológicas significativas, o que pode, no entanto, não querer dizer que tais mudanças sejam ao nível ontológico e antropológico, pois, aquela crise é, antes de mais, uma crise cultural e social. Ou seja, trata-se de mudanças que se vão operando nas distintas culturas, mas que nem sempre constituem ocasião de significativas diferenças éticas e que, depois da passagem pelo cadinho da história, muito pouco delas vai realmente permanecer no património das respectivas sociedades e culturas, e sobretudo no mais profundo da condição humana.

Podemos, assim, apresentar como causas principais daquelas mudanças, numa leitura sistémica, a multiplicidade de modelos, a alteração dos papéis na vida do casal, a autonomização da sexualidade, a privatização da vida afectiva, a busca individualista da realização pessoal.

Como é evidente, a par desta evolução no âmbito das culturas familiares, introduziram-se, muitas vezes, diferenças éticas significativas, ainda que como resultado de um longo processo. Como causas de mudança significativas na família, podem enumerar-se, entre outras: a queda da fecundidade, o envelhecimento da população, a subida dos índices de divórcios, a crescente generalização das uniões de facto, a participação das mulheres no mercado de trabalho, quando o trabalho mantém os cônjuges separados, ou quando não existe esse trabalho ou é precário, gerando a angústia pela sobrevivência e a ansiedade pelo futuro, as brigas frequentes, a recusa dos filhos, o abandono e os maus tratos a menores e idosos, que levam muitas vezes à separação e aos conflitos conjugais ou recurso ao divórcio, verdadeira «epidemia» da sociedade actual, não esquecendo ainda o aumento significativo de formas de violência seja ela pública, social, ou doméstica, no próprio interior das famílias.

Tudo isto tem, sem dúvida, na sua origem, mudanças de perspectiva ética e alterações no quadro de referências axiológicas a que a família estava tradicionalmente ligada. De entre os factores que mais contribuíram para o aparecimento destas diferenças comportamentais, ou mesmo éticas, podemos enumerar os seguintes: aumento da dissolução de casamentos/divórcio, maior difusão do controlo de natalidade, declínio da dimensão dos agregados familiares, aumento das relações sexuais pré e extramatrimoniais, declínio da autoridade do marido e dos pais, aumento da participação da mulher no mercado de trabalho, aumento do individualismo e da liberdade dos

membros da família, aumento da transferência das funções protectoras para o Estado⁴.

A juntar a tudo isto, e em consequência de outros factores mais de natureza política e socioeconómica, deparamo-nos no âmbito das mudanças e das diferenças éticas com novos problemas sociais, tais como a exclusão e a pobreza, que atingem dramaticamente as famílias, sobretudo as já desfavorecidas, muito embora o fenómeno não atinja apenas estas.

Deste modo, e embora nos pareça paradoxal numa sociedade industrializada e global, exclusão e pobreza são dois dos problemas sociais que mais se têm agravado em todo o mundo, em particular nas sociedades modernas e principalmente naquelas que se encontrem num processo acelerado de desenvolvimento socioeconómico e de profunda transformação cultural, social e tecnológica. Exclusão social e pobreza, embora sejam conceitos diferentes, apresentam alguma complementaridade. Em regra, os pobres são as principais vítimas da exclusão, todavia, nem todos os excluídos são pobres. A noção de exclusão aplica-se com atenuantes principalmente quando se pretende dar uma imagem multifacetada da realidade social onde cabe ou se prefere evitar o conceito de pobreza por ser demasiado estigmatizante para os indivíduos que se encontram nessa situação.

Na maioria dos casos, a exclusão emerge de condições de pobreza familiar endémica ou de novas formas de empobrecimento com que normalmente os cidadãos, inesperadamente, se confrontam, como consequência dos efeitos da mudança social. Esta situação, não sendo nova, tem-se agravado em parte devido à reestruturação socioeconómica que se vive na actual sociedade portuguesa, à crise económica e à incapacidade de se criar e, principalmente, de se garantir a continuidade de medidas eficazes para enfrentar, satisfatoriamente, a resolução de problemas.

Com as mudanças políticas operadas em Portugal em Abril de 1974 e com a implementação do regime democrático, e sobretudo a partir do momento em que o País aderiu à União Europeia, foram assumidos novos compromissos cuja concretização tem contribuído para alterar as situações a que antes nos referíamos, herdadas do anterior período político mas, igualmente, daquelas emergentes, durante o processo de democratização da sociedade e da política portuguesas e da integração europeia.

Presentemente, no âmbito do quadro do Mercado único, e mediante condições adversas do contexto de crise e de recessão económica, vivemos numa época em que as transformações estruturais da sociedade portuguesa se sucedem a um ritmo muito acelerado e com tendência a intensificar-se futuramente. Este processo é inevitável e tem como finalidade a modernização do sistema produtivo, processo esse que passa pela introdução de novas tecnologias e pela reestruturação dos vários sectores de actividade. A consequência mais imediata é o aumento do desemprego em virtude da supressão de muitos postos de trabalho e do encerramento de muitas empresas, com consequências directas nas famílias, desencadeando mudanças não apenas no âmbito cultural mas também no do comportamento e das atitudes éticas.

Assistimos progressivamente ao reforço da vulnerabilidade dos chamados «pobres tradicionais» cuja integração é cada vez mais problemática. E assistimos, por esta razão, ao aparecimento, no âmbito dos «novos pobres», de fenómenos de comportamento social inéditos, que são, muitas vezes, uma consequência da situação anteriormente descrita, associados sobretudo à marginalidade e à exclusão, à violência e à criminalidade, nomeadamente, nas periferias dos grandes meios urbanos onde vivem em condições precárias, ou não, as vítimas destas profundas transformações socioeconómicas e culturais que influenciam os agregados familiares e os induzem na alteração do comportamento ético e dos quadros axiológicos de referência.

Além disso, este fenómeno acontece em simultâneo com outras mudanças demográficas e sociais não menos importantes, e que criaram um contexto muito mais adverso à reintegração dos grupos vulneráveis e dos excluídos. Referimo-nos, por exemplo, à alteração das estruturas familiares e ao consequente enfraquecimento das solidariedades; ao envelhecimento da população; à crise financeira do sistema de segurança social para a qual contribuíram vários factores, entre eles, os demográficos e sociais, a crise socioeconómica e a consolidação do mercado de trabalho dual, resultando daí a diminuição das receitas⁵.

Presentemente, a situação é muito mais grave uma vez que herdámos os mecanismos de exclusão tradicionalmente associados à geração, mecanismos esses que eram responsáveis pela persistência e pela reprodução da pobreza, mas também somos confrontados com o aparecimento de novos mecanismos de exclusão e de novas vulnerabilidades sociais com novas formas de pobreza.

Ética, cultura e família

É indiscutível que os três elementos deste tema estão, na realidade da existência humana, interligados, pois, não há família sem enquadramento cultural e ético como não há ética que não diga respeito a uma ou mais culturas da comunidade humana e das famílias que a constituem e que fazem as suas próprias culturas. Mas tal não obsta a que se estude e avalie cada um desses elementos separadamente, como o fazem as respectivas áreas do saber.

Se no capítulo anterior articulámos o binómio cultura-família, numa perspectiva mais social, agora acrescentamos o terceiro elemento, a ética, dando espaço à compreensão do mesmo do ponto de vista filosófico e, sobretudo, àquilo que nos pode permitir conhecer quais são, e com que fundamento e razão, as justificações que fazem com que as culturas familiares operem, experimentem e assumam mudanças e diferenças éticas, muito embora estas não sejam sempre tão significativas como muitas vezes parecem ser, à primeira vista.

Neste sentido, convém ter presente que a ética, fundamentalmente, tratou desde sempre do bem do homem, qual fruto de um pensamento amadurecido como resultado de uma complexa multiplicidade de saberes e de vivências culturais realizadas no tempo e na história, das quais as famílias foram agentes determinantes. A ética tratou, sobretudo, do bem enquanto este significa, para o próprio homem, quer a busca quer o alcançar da felicidade.

Não podemos, todavia, esquecer que este processo de desenvolvimento da vida em sociedade e em família, nos dois últimos milénios, é precedido por um período da experiência da humanidade em que as dimensões étnica e cultural, que se desenvolveram à volta da realidade do *clã*, eram determinantes, condicionando, por esse facto, o agir humano individual ao qual era reconhecida apenas aquela autonomia resultante do sentir comum.

Como se depreende, a família jogava, neste contexto cultural, um papel fundamental, não só ao nível da ética e do comportamento moral, mas também a muitos outros níveis da vida sociocultural. E, apesar das mudanças ocorridas nesse referido grande período de tempo, a família jogou sempre um papel fundamental na cultura.

Deste modo, este agir deveria tender dinamicamente para aquele bem, considerado tal, no âmbito do *clã* que, por sua vez, devia constituir um bem maior que o simples bem individual, pois este, nessa perspectiva tinha pouco significado, uma vez que o ser humano devia tender, no âmbito do sentir comum do *clã*, para o bem do ser humano enquanto tal, ou seja, da própria humanidade.

Convém ter presente que, do ponto de vista da antropologia cultural, se pode afirmar que esta grande época axial, bem como aquela que se lhe seguiu, se sucederam na história sem, no entanto, se eliminarem entre si. Cada uma delas foi-se desenvolvendo, em distintas culturas e de diferentes formas⁶; porém, com o nascer de uma, a outra purificou-se e alcançaram entre si, cada uma delas, a maturidade que fez realçar o próprio valor e também a novidade e o contributo da outra. E, além disso, não quer dizer que, com o nascer e desenvolver da seguinte, a primeira se tenha extinguido, antes pelo contrário, uma vez que se referem a culturas distintas e evoluem em momentos históricos diferentes, ainda que sucessivos, podendo coexistir ainda hoje, quando já parece que nos encontramos no alvorecer de uma nova grande época axial. O mesmo se diga, portanto, quando outras épocas se seguirem.

Com a passagem, pois, da época do *mito* e do *clã* para a nova época do *logos*, ou da razão, a ética começou a ser considerada como a área do saber, ou o ramo da reflexão filosófica que estuda o agir humano na sua forma de se conduzir ou nos seus procedimentos morais. E, portanto, o ser humano situado muito embora numa visão cosmológica, acabou sempre por se tornar quer o ponto de partida quer o ponto de chegada da própria ética, mesmo se a ontologia e a metafísica aí tinham um seu papel⁷.

Sendo assim, a ética, enquanto experiência humana, foi e certamente continuará a ser sempre a *arte de viver* ou de saber *viver bem*. Como dizíamos, apresentou-se e irá continuar a apresentar-se quase sempre como um fruto ou consequência de um adequado modo de conceber os seres humanos e a sua vida e natureza. Sem esquecer, naturalmente, que este procurar viver bem da parte de cada pessoa singular não podia, de modo algum, comprometer o viver bem das restantes pessoas⁸, ou seja, *o viver bem de cada pessoa* devia garantir também ou, ao menos, não contrariar *o viver bem dos outros*, tal como não pode esquecer ainda, hoje com maioria de razão, a harmonia *com* e o respeito *pele* ambiente.

Esta tarefa da aplicação da ética, quer à escala universal quer ao nível regional, como pode ser o caso de um país e neste caso de Portugal, nem sempre foi de fácil desempenho, não só ao longo da história, mas também nos tempos mais recentes e num futuro próximo ou longínquo, nos quais aumentaram e vão seguramente continuar a aumentar, precisamente, as experiências interculturais, e o País tornou-se um verdadeiro espaço de vivência da multiculturalidade, desta vez em virtude dos enormes fluxos migratórios que se verificaram, com a dissolução da URSS, a partir dos países do Leste europeu para os países da União Europeia.

Tudo isto aconteceu com estas mais recentes levas de imigrantes, mas também com as imediatamente anteriores, em consequência da Revolução de Abril de 1974 e com a inevitável descolonização que trouxe para Portugal gentes dos povos até aí colonizados, os quais continuam ainda hoje a chegar ao nosso país, vindos desses novos países, outrora colonizados por Portugal.

Com a agravante de que o leque de exigências e de responsabilidades éticas sentidas pelo homem contemporâneo, para além das sociais e culturais, inclui ainda, com especial incidência, todas aquelas que se referem ao ambiente e à salvaguarda do ecossistema, não só pelo respeito que este em si mesmo nos merece, mas também em virtude das nossas obrigações perante as gerações futuras (e aqui a concepção que se tiver do valor família será determinante para a realização deste objectivo) e o futuro do próprio universo⁹.

O que também não oferece dúvidas, é que este caminho da vida humana, na sua relativa diversidade e multiculturalidade, cresceu e desenvolveu-se sempre nos mais variados contextos culturais, como é disso prova a experiência portuguesa quase desde os seus primórdios. Podemos mesmo dizer que a ética esteve sempre ligada à vida humana concreta, familiar, cultural, social e relacional, tal como ela foi acontecendo na história e na cultura das famílias, das comunidades mais vastas e dos povos com quem, naturalmente, Portugal sempre interagiu e, no seio de cujas culturas, muitas vezes se integrou, assumindo mudanças culturais e diferenças éticas.

Apesar de uma certa unidade e universalidade de princípios que caracterizavam a ética em geral e, à escala mundial, a diversidade das culturas onde ela se desenvolveu e se aplicou, e perante o normal crescimento e desenvolvimento destas, continuou sempre a ter um peso e uma influência determi-

nantes na formulação concreta da própria ética, naturalmente com o contributo das distintas culturas familiares, independentemente do facto de elas serem locais ou regionais.

Neste sentido e face aos contextos culturais, podemos interrogar-nos sobre se a ética em si mesma é, afinal, imutável e universal, ou não. Ou ainda, interrogar-nos sobre as razões pelas quais a ética eventualmente muda. Será a ética que muda ou é a cultura que muda levando a ética a mudar? Esta adapta-se aos novos fenómenos com as suas inevitáveis crises, mas vai também descobrindo novas oportunidades que são, afinal, novas possibilidades. E ainda, neste mesmo âmbito, qual é o papel que a experiência da interculturalidade e a aceitação da multiculturalidade jogam nas experiências culturais familiares e nas respectivas diferenças e mudanças éticas? Ou seja, vale a pena saber como é que se processa o fenómeno e em que medida se operam, realmente, verdadeiras mudanças e se constituem, em consequência, as diferenças éticas.

Deste modo, convém ter presente que o percurso colectivo e/ou individual do sujeito humano, ao longo da história, suscitou e desenvolveu, com o contributo de múltiplas experiências culturais, diferentes concepções éticas e formalizou distintos quadros de referência, quer ao nível das virtudes morais ou dos valores quer dos princípios e das leis que nortearam o consequente agir humano, pessoal ou comunitário, e o respectivo juízo acerca do que é bem e do que é mal, do que é justo ou injusto, na busca incessante da concórdia e da paz, numa palavra, da felicidade para todos.

Para melhor compreender este percurso da humanidade, é importante fazer uma referência, ainda que breve, ao processo histórico de elaboração e constituição da própria vida ética.

Digamos, pois, que, em sentido bastante lato, a partir da filosofia clássica, podemos considerar, fundamentalmente, duas grandes concepções éticas ao nível do pensamento ocidental¹⁰: a primeira procura definir os fins do agir humano e os meios a utilizar para alcançar esses fins (perspectiva teleológica), definidos numa dimensão objectiva; nela está ainda presente a grande influência de uma cultura que caracterizou a chamada época do *mito* e do *clã*. A segunda, como ciência dos motivos do agir humano, procura determinar as motivações subjectivas em ordem a dirigir ou disciplinar o próprio

agir e é, claramente, um fruto da nascente época do *logos* que culminará, já em plena Modernidade, na afirmação da subjectividade levada ao extremo da sua consideração individual e, sobretudo, solipsista.

No primeiro caso, estamos perante uma meta objectiva, que se traduz na prática de uma tábua de virtudes e/ou de um quadro dos valores, a que, por natureza, o homem deve tender, na sua essência ou substância, sempre mediante o uso da razão e o esforço da vontade. Influenciada, na sua raiz, por uma visão cosmológica que vem ainda da época do *mito*, está nela presente uma dimensão claramente metafísica, a da lei eterna ou, ao menos, a da lei natural a que o ser humano está sujeito, ainda que de forma não determinística, ou, no mínimo, sem estar contra a força da razão humana, mas não deixa de ser objectivista, podendo favorecer uma tendência para os fundamentalismos de tipo cultural, político, religioso, ou mesmo qualquer outro.

No segundo caso, e em resultado de um longo caminho da razão humana, que culmina num absolutismo racionalista que abriu as portas ao relativismo ético subjectivista, estamos, no entanto, perante a tentativa de compreensão dos motivos ou das causas do agir humano de cada sujeito, e das forças que o orientam no comportamento, rendendo-se ao reconhecimento dos factos, todavia, tal como os interpreta o próprio sujeito. Acentua-se, deste modo, a mera decisão individual, muito embora racional, mas sem dúvida favorável a um antropocentrismo e a um certo utilitarismo relativista¹¹. Podemos interrogar-nos sobre se este facto não se ficou a dever exactamente ao grande desenvolvimento que, neste período, passou a ter a experiência da interculturalidade e a vivência, quase permanente, por parte de muitos povos, da multiplicidade de culturas com que passaram a contactar e a conviver, como é de novo, particularmente na actualidade, com o chamado fenómeno da globalização, a que Portugal não é alheio.

É, nomeadamente, a partir desta última fase da evolução da ética que se desenvolveu e consolidou uma visão demasiado antropocêntrica, quer da ética quer da antropologia filosófica, que ainda vigorava no Portugal que antecedeu a Revolução de Abril de 1974 e que sustentou, no período anterior, uma visão política e cultural propícias à experiência dos diferentes totalismos e fundamentalismos políticos, cujas consequências conhecemos, a esse respeito.

Estas duas concepções éticas são distintas e falam duas linguagens diversas. «Na base de ambas as concepções está o conceito de bem que elas prosseguem. Mas enquanto, para a primeira concepção, *bem* é aquilo que é pelo simples facto de o ser, isto é, *bem* é uma realidade objectiva em si mesma (estamos, assim, perante uma noção de *bem* como realidade perfeita ou como uma perfeição real), na segunda concepção, *bem* é aquilo que é objecto de desejo ou de aspiração; portanto, é um *bem* relativo ao desejo ou à aspiração de cada sujeito ou de uma boa parte dos sujeitos que o sentem e/ou a ele aspiram como bem (aqui, estamos perante um bem que é objecto de apetência e que, portanto, se exprime na fórmula “o bem é o prazer”）」¹².

Apesar deste distinto percurso e das perspectivas culturais diversas, o que faz então a ética, segundo esta concepção tradicional e relativamente universal? «Tendo consciência da variabilidade dos pontos de partida, propõe “metas ideais”, como norma aberta, comportamentos otimizados, considerados mais humanos, porque mais humanizantes e que podem ser testados por cada um, na medida em que se revelam construtivos da pessoa nas suas relações e mais conforme à Natureza e ao Bem Maior (de todos e de cada um)»¹³.

Não deixa de ser, em qualquer dos casos, uma concepção antropocêntrica da ética, como já referimos, onde, ainda por cima, está mais presente uma visão do homem como ser individual, em detrimento de uma visão da pessoa marcadamente relacional. Muito embora, como é do conhecimento geral, esta experiência aconteça, normalmente, num contexto familiar, naquele espaço onde se aprende e consolida a relacionalidade através da experiência e da interacção com a exterioridade. Na verdade, também a família constitui uma certa forma de interioridade, não em sentido da interioridade subjectiva, mas no âmbito daquela do agregado familiar.

Parece ser, no entanto, pela via da relacionalidade (e aqui abrem-se as portas à experiência da dimensão da interculturalidade) que se torna possível superar a tensão, ainda não resolvida, entre a perspectiva teleológica, objectiva e de raiz colectiva, que exprime ainda a força do *clã*, e a perspectiva pragmática, subjectiva e utilitarista, de raiz individualística, que mais se identifica com a perspectiva racionalista subjectivística.

Com efeito, a relação entre identidade e alteridade supõe, por parte de ambos os sujeitos, uma saída de si mesmos e o encontro de ambos, fora de

si, num espaço intermédio, numa *interface*, numa terceira realidade que não é, necessariamente, um colectivo como soma das diferentes identidades, nem sequer o *clã* ou a família, mas sim uma realidade, uma unidade de ser, que é distinta de ambas, sem fundir, reduzir nem eliminar as distintas subjectividades.

Porque não admitir, então, que a actual experiência da interculturalidade pode também ela entender-se como uma *interface* e que pode funcionar como uma forma de terceira realidade no encontro de culturas, no alvorecer de uma mudança epocal? Em meu entender, a humanidade caminha realmente, pela via das actividades multiculturais, para novas formas de experiência e de vida ética a que a abertura e a comunhão entre as culturas não são indiferentes, antes, pelo contrário, desejáveis.

Ética, interculturalidade e abertura à diferença: um processo de mudança num momento de transição epocal?

Apesar do contexto dramático em que, no século passado, o homem, concebido como mero sujeito ou indivíduo levado ao extremo da subjectividade (e o mundo como mero objecto), se veio a encontrar, começou, no entanto, a despontar a redescoberta, quer da pessoa em relação (e em relação tanto com outros sujeitos como com o Universo) quer de uma nova visão ética, que lhe é consequente. Por esta razão, não lhe sendo alheio um novo contributo da ontologia, a reflexão ética evoluiu, felizmente, no sentido de uma cultura da pessoa em reciprocidade, quase como condição indispensável para garantir uma cultura de paz e de harmonia com os seres humanos e com o Universo, ainda que persistam sempre focos de violência e de violação dos direitos humanos e de atentados ao ambiente, como aqueles a que continuamos a assistir nos nossos dias¹⁴.

Muito embora as vicissitudes históricas e políticas dos últimos cento e cinquenta a duzentos anos da história do nosso país, durante as quais este não se encontrou distraído nem indiferente ao cenário europeu e mesmo mundial, podemos afirmar que foi exactamente na experiência do impacte com a multiculturalidade e com os desafios resultantes de revoluções e dos conflitos bélicos que Portugal mais uma vez manifestou a sua abertura à interculturalidade. Podemos referir, como exemplos, o modo como a sua acção con-

correu para a autonomia e independência do Brasil, ou como o País se comportou ante os devastadores conflitos mundiais do século XX, ou como enfrentou os totalitarismos nazista e comunista, que em si mesmos foram estruturalmente reducionistas e fechados às diferenças culturais e raciais e, portanto, à interculturalidade.

Nestes dramáticos contextos sociais e políticos, do ponto de vista ético, voltou a colocar-se, por esta razão, mais uma vez, a questão ética do mal fundamental que pode pôr em causa não só o bem maior, que se traduz em termos sociais e comunitários como bem comum, garantia da paz e da harmonia sociais e mundiais, mas também a questão da própria bondade ou maldade do homem a que, mais uma vez, a ontologia e a metafísica não foram nem são indiferentes. Tudo isto questões que foram, afinal, consideradas, desde sempre, fulcrais pela reflexão filosófica ¹⁵.

Como se verá em seguida, a nossa interrogação vai no sentido de aprofundar ainda a nova perspectiva ética com que se devem analisar estas questões socioculturais, pois, sendo o amor, em nosso entender, constitutivo da condição humana, isto é, entendendo nós a pessoa como ser-amor ¹⁶, como se explica que, antes de mais e quase em primeiro lugar, irrompa, na experiência humana, como a história o demonstra à saciedade, não tanto o amor e as suas manifestações construtivas, quanto a violência ou, ao menos, digamos assim, o instinto de defesa e a salvaguarda agressiva da própria identidade, quase numa linha darwiniana de selecção natural? E é aqui, mais uma vez o afirmo, que a experiência da abertura à interculturalidade pode vir a constituir, de novo, uma solução importante para esta problemática da história da humanidade.

Procurando explicar a questão do parágrafo anterior sobre o mal fundamental, convém esclarecer que, de propósito, se utiliza «a expressão ser-amor como adequada ao ser pessoal, pois não se entende o amor na condição pessoal como um acidente ou uma simples qualidade ou virtude da pessoa, mas como estrutura fundamental e constitutiva do próprio ser-pessoa. De qualquer modo, no agir da condição pessoal como ser-amor não há determinismo, pois, no contexto da condição humana livre, o homem, que de sua natureza é dinamicamente capaz de amar, personalizando-se, pode não amar por escolha pessoal ou por outras razões que não dependem da sua vontade e pode antepor ao próprio amor a violência e provocar a morte do outro.

Mas isso não nega que o ser próprio da condição pessoal e a realização plena da pessoa consistam, por vocação, no seu estar continuamente fora de si mesma para doar-se ao outro, sendo amor»¹⁷. Não poderemos esperar exactamente das novas culturas familiares um contributo decisivo para uma efectiva mudança ética, que faça a diferença em relação a esta problemática, se elas se edificarem a partir desta nova visão da antropologia?

A questão é, pois, a de tentar perceber qual a razão, ou razões pelas quais, na busca de solução para os problemas humanos, o mal, ou aquilo que entendemos como tal, pareça preceder e dominar o bem. Apesar de tudo, é certo que, «na dialéctica da relação interpessoal, a reciprocidade implica o reconhecimento ético da igual dignidade do outro, mesmo que ele se encontre em situação de desvantagem. Seja ela qual for a relação, do agir/falar ao acolher a acção/o discurso, esta contempla sempre um jogo de dar e de receber, actividade/passividade, silêncio e palavra que vai e vem entre os dois»¹⁸.

De facto, é este o verdadeiro ponto de partida do amor recíproco entre os sujeitos que pode instaurar uma relação ética nova e justa, onde o bem maior seja, simultaneamente, o bem de cada um e o bem comum. A família foi, com frequência, e pode continuar a ser, palco de realização destas relações gratificantes, mesmo no quadro das suas inevitáveis crises relacionais, que resultam muitas vezes do contacto e da abertura à diferença cultural.

Compreender, portanto, a relacionalidade humana como reciprocidade no amor significa ultrapassar, deste modo, o entendimento dessa mesma relacionalidade como mera transcendência, independentemente do encontro com o outro, ou como simples esvaziar-se num niilismo sem qualquer resposta e, aí, situar e compreender também a vantagem da diferença que emerge da experiência multicultural.

Justifica-se, então, a necessidade ontológica da referência à solidariedade como fruto lógico desta reciprocidade constitutiva do ser pessoal como ser-amor. E vislumbra-se, assim, o inevitável papel de mediação da instituição (da norma, da família ou da comunidade) no âmbito da relação intersubjectiva e intercultural quer regional quer mundial. Na verdade, esta necessidade ontológica revela que a concretização histórica deste ser relacional da pessoa é naturalmente a solidariedade entendida como uma autêntica ética da responsabilidade e do compromisso para com os outros, sejam eles indivíduos

ou povos, na qual o bem do sujeito não só é a sua única e verdadeira realização, por se tratar de um bem maior do que o seu bem pessoal (o seu bem, mais o bem do outro ou dos outros), mas também o seu fundamento ontológico e, por que não, a sua dimensão metafísica¹⁹. A história testemunha, larga e longamente, a experiência familiar levada, muitas vezes, ao cume da realização destes ideais, com inevitáveis excepções, como é evidente.

Com efeito, parece poder afirmar-se que «a estrutura dialogal (relacional) do homem não se apresenta como derivada, mas primariamente como originária. E isto acontece na forma da *reciprocidade*. É o grande sinal da história do pensamento onde se registou o fracasso das antropologias da subjectividade individual que se degradaram no subjectivismo. [...] O aspecto ético é sempre a acentuação do ontológico. Deve fundamentar-se a própria conduta em termos de reciprocidade, precisamente porque *estamos estruturados na reciprocidade*»²⁰. Tudo isto nos permite constatar que, sendo estrutural a reciprocidade, algo de constitutivo no ser humano, deve suportar esta sua dimensão relacional.

De facto, «entender a relacionalidade como reciprocidade significa reconhecer que à tensão do eu, em direcção ao tu, corresponde um retorno, à transcendência do eu, a transcendência do tu, ao dom a troca de dons»²¹, e nada mais para além do amor sustenta e realiza, de modo completo, esta dimensão da existência humana e da sua vivência na condição familiar e nas respectivas culturas²².

Este amor, como dimensão estruturante do ser da pessoa que exprime uma capacidade de abertura *infinita*, gera, portanto, a comunidade de pessoas, que é primariamente a família, precisamente porque ele alimenta o movimento natural do ser em direcção aos mais profundos laços de comunhão no amor, mediante os quais o eu e o tu vivem e se realizam continuamente como pessoas e geram uma comunidade que é comunhão de pessoas, espelhada e realizada frequentemente no seio das famílias.

Na verdade, cada sujeito é pessoa porque leva em si mesmo, desde o início, a capacidade de doar-se ao outro. Mas neste seu não-ser-por-amor, é realmente, porque é amor, o seu verdadeiro ser²³. E é portanto o outro, procedendo de igual modo, que, no mesmo dinamismo do amor recíproco, faz experimentar à outra pessoa, distinta de si próprio, a plenitude do ser. Unidade e

distinção que fazem ser a família e a comunidade uma comunhão de pessoas, onde, portanto, a unidade que exprime a identidade e a interioridade não anula a distinção que brota na exterioridade, porque também a comunhão não anula, de qualquer modo, a pluralidade²⁴. Como facilmente se pode admitir, só nesta dimensão se compreende e se pode concretizar a verdadeira experiência multicultural da convivência humana intersubjectiva, tal como fundamentaremos mais adiante.

De facto, isto pode significar que se lançam, sobretudo, os fundamentos de uma nova relação ética que assenta numa aprofundada visão ontológica do ser humano, onde a reciprocidade se torna garantia tanto do ser pessoal próprio como do ser do outro, bem como ainda de uma nova concepção da família e da comunidade humana em geral e à escala mundial, onde as instituições justas – como verdadeira terceira realidade – são também garantia e suporte do novo relacionamento ético pessoal, intersubjectivo e intercultural²⁵.

Esta cultura da pessoa em reciprocidade, única e verdadeira base de sustentação e garantia de sucesso da multiculturalidade, pode ser caracterizada, ao menos, através de cinco elementos fundamentais que constituem a passagem: de uma cultura do homem centrado sobre si mesmo, num individualismo antropocêntrico, para uma cultura da reciprocidade nas relações intersubjectivas; de uma cultura do individualismo, centrada no sujeito individual como sujeito-mónada que considera o mundo à sua volta como mero objecto, para uma cultura em que a pessoa se torna tal na relação de reciprocidade com os outros sujeitos humanos e com os restantes seres; de uma cultura do primado da racionalidade antropológica e tecnológica do masculino, para uma cultura que conceba o homem e o desenvolvimento integrando numa relação de reciprocidade, tanto a racionalidade masculina como a feminina; de uma cultura etnocêntrica, como é o caso, por exemplo, do eurocentrismo, ou de outros clubismos políticos, económicos ou culturais, para uma cultura da reciprocidade multicultural e multirracial; de uma cultura baseada na racionalidade e num modelo de abordagem do cosmo, da natureza, de carácter tecnocrático e possessivo, para uma cultura da relação fundada na reciprocidade, no respeito pela subjectividade relativa própria da natureza e numa inserção de convivência do homem com o contexto mais alargado do cosmo²⁶.

Deste modo, os elementos fundamentais, típicos do alvorecer de uma nova mudança epocal e de uma nova grande época axial, que caracterizam esta

nova orientação da transição antropológica e da mudança económica e política do nosso tempo, não podem prescindir de uma visão ética que integre, também do ponto de vista ontológico, este novo paradigma da reciprocidade, como garantia da própria dignidade humana, construída a partir do reconhecimento da dignidade humana do outro ser humano e da família e do respeito pela própria criação e pelo Universo²⁷. Só deste modo podemos ter a certeza que estará garantida a interculturalidade como via característica da nova época axial. Abre-se aqui, não apenas a visão de uma nova ecologia humana na experiência da multiculturalidade, mas também um novo campo de relacionamento ético do homem com todas as outras realidades da natureza, mediante o reconhecimento de um novo sujeito da relação ética, o ambiente e o ecossistema, que pressupõe a capacidade de superar uma visão antropocêntrica da ética, ainda dominante em muitos sectores da, assim chamada, cultura ocidental, apesar da sua mais recente tendência para a abertura a outras culturas e ao respeito para com o ambiente e a ecologia.

Para compreender, no entanto, este emergente conceito de ética, já designado por alguns autores como *ética para situações-limite*, convém, antes de mais, identificar e assumir os limites da própria ética, mas também das culturas, a partir das quais ela dimana e, nomeadamente, os das actuais correntes ou visões da ética, sem esquecer, no entanto, os que foram identificados no passado e que, eventualmente, sejam ainda actuais.

Neste caso, situamo-nos na perspectiva epistemológica da ética e procuramos delimitar o seu campo de intervenção e o seu raio de acção. Mas isto não quer dizer que, de *per si*, nos encontremos de imediato perante situações para as quais já não temos resposta, pois esta nascerá, certamente, da capacidade de nos abirmos e orientarmos para desenvolver novas possibilidades que a interculturalidade nos pode proporcionar.

Por esta razão, convém ter em conta em que medida o conceito de limite, ou mesmo de situação-limite²⁸, neste caso, se pode conceber apenas numa perspectiva negativa ou, porventura, antes numa dimensão positiva que se abre àquelas novas possibilidades.

Na verdade, «a grande questão que subjaz à problemática ética consiste (em responder às seguintes questões): [...] será que é possível *justificar* a moral a partir de uma teoria *antropológica*, isto é, a partir da análise da finalidade ou

das finalidades da existência humana? Ou será necessário recorrer a uma visão *naturalista* ou, mais precisamente, cosmológica do lugar do ser humano no mundo terrestre? Ou será necessário dilatar a ética numa visão *metafísica*, na qual Deus é visto como o fundamento da moral?»²⁹.

Sem pretenderem dar uma resposta a todas estas questões, os autores citados afirmam, no entanto, que as questões e as respectivas respostas não se excluem entre si, mas devem ser articuladas com «*o devido respeito por todas as mediações do raciocínio*».

Ou seja, nem a fundamentação antropológica ou a visão naturalista podem excluir a consideração metafísica, assim como esta não poderá negar que a fundamentação antropológica seja possível e, eventualmente, suficiente na criação de uma ética laica, hoje, largamente presente em muitas das culturas contemporâneas e, de modo particular, no chamado Ocidente, em que Portugal se integra cultural e geopoliticamente.

«Dir-se-á que não se pode, na tentativa de fundamentar a moral, queimar as etapas; é por isso que, por exemplo, mesmo se o metafísico considera que Deus é o fundamento absoluto da moral, esta posição não pode ser considerada como se fosse impossível fundamentar a moral integralmente a nível antropológico. Reciprocamente, não é porque a moral é fundamentada suficientemente ao nível antropológico que esta interpretação não pode ser assumida a um nível metafísico ulterior»³⁰.

Convém esclarecer, antes de mais, que por ética laica se deve entender aquela que seja capaz de orientar e fundamentar as escolhas e os comportamentos das pessoas, sem de algum modo recorrer a princípios transcendentais, numa dimensão puramente histórica, completamente fundada na imanência. Ou seja, uma ética entregue a uma racionalidade capaz de a fundar, ou ao menos de a utilizar, sem qualquer recurso a uma dimensão transracional³¹.

Relacionamento com a alteridade, diferença ética e evolução das culturas familiares

Se a reflexão filosófica mais recente, desde o fim da modernidade, se coloca a si mesma, de forma tão expressiva, a questão da alteridade e da dimensão

relacional do homem, como já tivemos oportunidade de constatar, é, naturalmente, porque, desde essa altura, esta perspectiva se encontrava desvalorizada, ou então não era tida em conta na reflexão global sobre a pessoa ³².

É, no entanto, hoje em dia, pacífico considerar que uma pessoa é madura, a todos os níveis em que a queiramos observar, quando esta consegue relacionar-se com as outras pessoas de uma forma que faz crescer na relação entre elas, quer a unidade das mesmas quer a sua distinção, ou seja, quando cresce em cada uma dessas pessoas a relação e a liberdade, a comunhão e a individualização. A este propósito tenhamos agora presente o já citado Klaus Hemmerle: «Se o amor é o que permanece, se sair-de-si equivale a vir-a-si, se o despojar-se de si equivale ao surgir, ao abrir-se do ser, então os diversos pólos, cada um dos quais é aparentemente inderivável e parece excluir o outro, pertencem um ao outro sem todavia se nivelarem reciprocamente» ³³.

Esta concreta condição relacional do ser humano, que reforça, dignifica e enobrece mesmo a identidade da pessoa, além de, por sua natureza, afirmar já a própria natureza da pessoa enquanto ser – o amor pressupõe em si mesmo a relação entre o amante e o amado e vice-versa –, constitui, ainda para mais, a melhor e a mais evidente fundamentação da alteridade e da reciprocidade. Nesta relação, onde o amor é igualmente uma terceira realidade e que é anterior, a pessoa, vista quer do lado da identidade quer do lado da alteridade, é sempre amor que se dá e se recebe. Igual dinamismo se pode aplicar à vida de interacção das famílias e das culturas.

«Vem assim à luz todo o valor do outro na sua diversidade, a partir do momento que a possibilidade de ser para cada um passa precisamente pela liberdade que ele tem de poder não ser para fazer ser o outro. [...] A relação, entendida como um fazer ser o outro, exige a paciência da verdade procurada sem pretensões absolutistas unilaterais, proposta sem ser imposta. O respeito pela diversidade das ideologias não compromete a coerência no confronto entre as convicções próprias, mais testemunhadas do que defendidas como uma bandeira» ³⁴. Será, pois, nestas condições que, do ponto de vista ético, se pode alcançar mais rapidamente a harmonia e o equilíbrio entre o bem próprio e o bem alheio, de cujo paradigma, mais facilmente, se poderá passar, em seguida, para a visão de um bem maior que se reconhece espontaneamente como verdadeiro bem comum. Deste modo, a própria reciprocidade no amor torna-se a única mediante a qual se obtêm, realmente, a

completa realização, quer da pessoa quer da intersubjectividade em si mesma, bem como a melhor fundamentação da ética.

«O ser com os outros, no seu significado profundo e genuíno, significa que o sujeito humano consciente de si mesmo não existe nunca sem referência aos outros sujeitos humanos. A sua existência está sempre orientada para os outros, ligada aos outros, em comunhão com outros. A existência pessoal desenvolve-se e realiza-se juntamente com os outros no mundo. O próprio sentido da existência está ligado ao apelo do outro que quer ser alguém diante de mim ou que me convida a ser alguém diante dele, no amor e na edificação de um mundo mais justo e mais humano»³⁵.

Podemos assim dizer, na linha de quanto já afirmámos sobre a condição pessoal como ser-amor, que esse amor, visto como a verdadeira relação do dom recíproco no amor entre os diferentes, os distingue gerando, no entanto, entre eles a comunhão. Ou seja, a unidade dos diferentes, que se alcança pela comunhão na relação recíproca de amor, não anula as diferenças, precisamente porque o amor une e distingue simultaneamente³⁶. O mesmo se pode afirmar, afinal, acerca das relações e das experiências multiculturais.

Nesta perspectiva, salvaguarda-se tanto a identidade pessoal como a reciprocidade na relação, que evidencia a diferença na alteridade, uma vez que esta reclama o tema da relação entre identidade e diferença. Aliás, será possível compreender a alteridade e experimentá-la sem ter uma ideia clara do que é a identidade, respeitando-a na relação?

A relação eu-tu é, portanto, co-essencial para a formação da reciprocidade e até mesmo para a própria possibilidade de ser pessoa. Não se trata, pois, de uma relação interessada em função do crescimento do eu, o que significaria uma redução do tu ao eu, mas traduz simultaneamente respeito pela diversidade e sentimento de igualdade entre eu e tu. E este deve ser também, se quiser ter êxito, o caminho da interculturalidade.

A intersubjectividade funda-se, assim, na participação do ser em comum. Eu e tu estão juntos numa relação de igualdade e de diversidade. Se abandonarmos, portanto, a chave racionalística diacrónica e hierárquica da relação eu-tu, descobre-se a autonomia recíproca dos sujeitos que é também interdependência simultânea.

«Se o outro não é um limite para o eu, mas uma fonte do eu, a descoberta do nós é estritamente contemporânea à experiência pessoal. O tu é aquele no qual nos descobrimos e mediante o qual nos elevamos: surge tanto no coração da imanência como no coração da transcendência. [...] O encontro no Nós não facilita apenas um intercâmbio integral entre o eu e o tu, mas cria um universo de experiência que não tinha existência fora deste encontro»³⁷.

De qualquer modo, esta abordagem, quer da alteridade quer da relacionalidade, entendidas como reciprocidade, que pressupõe, necessariamente, também a questão da identidade do ser pessoal, não nos dispensa de repensar ainda melhor alguns aspectos tanto da identidade como da alteridade, os quais nos poderão ajudar a compreender, mais profundamente, a relacionalidade humana não apenas como simples dimensão da pessoa, mas, sobretudo, como metacategoria, para usar a expressão de Ricoeur, em que se exprime a reciprocidade do relacionamento intersubjectivo. E, como é óbvio, é também esta metacategoria da relacionalidade que nos permite compreender a mesma dinâmica, por uma lado, e a vantagem, por outro, da experiência da multiculturalidade em ordem ao desenvolvimento do espírito de interculturalidade³⁸. «É por isso que nos devemos sempre interrogar sobre se é possível compreender realmente o homem, sem o considerar na sua relação com os outros, no seu ser-homem-com-outros, mesmo se isto não quer dizer que o homem não existe substancialmente no *em si* e *para si*, como um todo, completo em si mesmo, ou seja, como sujeito. Todavia, a *relação*, no seu carácter dinâmico, parece constituir uma estrutura originária que se concretiza e actua na reciprocidade, na “*pericoresi*” e na proximidade, no vasto campo da intersubjectividade ou, se quisermos, da com-subjectividade, isto é, do ser-pessoa³⁹»⁴⁰.

O desafio ético-antropológico que se coloca ao nosso modo humano de pensar e de viver consiste, antes de mais, em fundar um novo tipo de conhecimento e de abordagem pessoal cujas etapas fundamentais são, na opinião de Cicchese: *reconhecimento*, *conhecimento*, *compreensão recíproca*. «É necessário reconhecer o outro na sua humanidade, enquanto homem e enquanto pessoa, em reciprocidade; conhecê-lo de modo adequado, sem preconceitos, aceitando a sua *diversidade* e a sua *novidade*; abraçá-lo, autêntica e profundamente, entrando em diálogo e em comunhão profunda com ele num processo “infinito” de recíproca compreensão. [...] Não se trata tanto de se pensar a si próprio como um outro, quanto, sobretudo, de pensar o outro como

si próprio»⁴¹. Não se trata de fundir cada cultura na outra, ou cada família na comunidade de famílias, mas pelo contrário, de pensar na outra família e na outra cultura como próprias e de conseguir ver-se a si próprias, as famílias e as culturas, como outras, distintas entre si.

Procurando sintetizar, parece, pois, que para assegurar a relação ética, tal como é imprescindível garantir, quer a identidade quer a alteridade na sua dimensão subjectiva (enquanto estas representam seres distintos muito embora em relação de reciprocidade)⁴², do mesmo modo, é também necessário identificar e compreender esta terceira realidade. A qual, ao mesmo tempo que une os sujeitos, os distingue, está presente neles e, simultaneamente, se distingue de ambos precisamente porque é uma terceira realidade entre os mesmos sujeitos⁴³. Trata-se de uma verdadeira e própria relação *pericorética* da pessoa, de acordo com aquela vocação à reciprocidade que admitimos estar inscrita na própria natureza do ser pessoal⁴⁴. Pode perguntar-se, realmente, se esta realidade não é, afinal, anterior ao próprio homem, enquanto sujeito, e se não se distingue dos sujeitos que a experimentam presente na sua relação intersubjectiva. E ainda, se esta solidariedade não se exprime maravilhosamente na reciprocidade do amor, enquanto terceira realidade, que fundamenta a própria relação humana intersubjectiva e intercultural, enquanto tais, e se traduz também, e em concreto, nas estruturas comunitárias, ou nas instituições, tal como na vida dos povos e das suas culturas.

E é por isso que esta relação de reciprocidade no amor é, em si mesma, «indefinidamente» aberta (porque ninguém deverá estar, à partida e por princípio, excluído desta possível relação, eis a sua universalidade) e «infinitamente» inesgotável (porque sendo dinâmica, pode sempre ser nova, eis a sua novidade perene), precisamente porque esta relação de reciprocidade é uma relação de amor, um acto de ser-pessoa como ser-amor, aberta tanto ao «cada um sem rosto» (na perspectiva da relação pública ou institucional), como ao «próximo» (na perspectiva da relação de amizade ou afectiva)⁴⁵.

Esta interface, como hoje se diz, mas que é mais do que o face-a-face dos sujeitos, porquanto é uma terceira realidade, pode exprimir-se no amor, na unidade, na linguagem, na justiça, na solidariedade, na instituição ou até mesmo na comunidade como pessoa de pessoas, bem como na própria experiência de multiculturalidade⁴⁶; mas, em qualquer dos casos, pode, por si mesma e enquanto tal, constituir também uma possibilidade de harmonizar

e equilibrar a tensão entre uma ética dos fins e uma ética dos motivos⁴⁷. Ou seja, harmonia entre uma ética da lei, que por vezes corre o risco de se tornar fundamentalista, e uma ética do desejo ou do prazer, que também ela é muitas vezes relativista no seu apresentar-se como ética de situação. Porque se uma se pode tornar cega, a partir da pura objectividade da lei, a outra pode cegar pela subjectividade relativista do prazer e do interesse egoísta e individual do sujeito fechado sobre si próprio, o que exclui todo e qualquer bem maior ou menor para além daquele do seu exclusivo interesse imediato⁴⁸.

Convém ter presente que: «a questão é, pois, a do bem integrador e global que é “o personalizar-se” ou o “tornar-se mais pessoa”, [ou o “tornar-se cultura” das experiências humanas – este inciso é nosso] que não subsiste senão em situação comunitária. E creio bem que não é sequer possível colocar-se o problema deste bem, sem se pôr a questão do último sentido»⁴⁹. Só deste modo é possível harmonizar a tensão entre as duas correntes da ética, fazendo-o em nome do bem maior que é a pessoa como sujeito relacional, no quadro de uma comunidade que é uma pessoa de pessoas. Mas a desejada harmonia destas distintas visões da ética só se alcança também se se promover exactamente o espírito de interculturalidade e de diálogo entre os povos e as suas diferentes culturas, não na perspectiva dialéctica e do confronto, mas na da comunicação sincera e aberta entre eles.

De qualquer modo, «as estruturas sociais objectivadas são sempre atravessadas, no seu efectivo funcionamento, pela relação recíproca imediata. Por outro lado, a verdade humana do próximo potencial serve de critério para as estruturas sociais no seu conjunto. Mas, na verdade, só se torna critério quando dela nasce uma instância; e tal instância pode apenas nascer da força da reciprocidade. Podemos então falar de uma reciprocidade “potencial”, ou também – talvez com mais exactidão –, de uma reciprocidade “universal” da inteira *família humana*»⁵⁰, mediante o intercâmbio das suas culturas.

Parece, portanto, que esta reciprocidade universal encontra a sua melhor expressão na reciprocidade no amor entre as pessoas, única condição, porém, em que realmente se pode suscitar um novo *ethos* e fundamentar uma nova ética. Mas não deixa de ser também o fundamento e o motor que colocou em curso, na vida das culturas contemporâneas, a abertura à interculturalidade, que hoje caracteriza muitas das aspirações dos povos e das suas insti-

tuições porque a experiência multicultural de muitas pessoas e das suas instituições o têm favorecido e promovido.

Apesar dos contrastes e mesmo dos conflitos que os acontecimentos da vida hodierna nos apresentam, à escala quer local quer mundial, não há dúvida que é possível advertir, às mesmas escalas, uma nova tendência e uma nova aspiração éticas, tanto das pessoas singulares como das organizações da sociedade civil, na busca de caminhos de paz e de equidade, que só um amor verdadeiro entre todos os seres humanos, independentemente da condição, do sexo, da idade, da orientação política, cultural ou religiosa, nos poderá garantir⁵¹. Afinal, existe, hoje, na comunidade humana um forte sentido de solidariedade e de fraternidade universal, como já tivemos oportunidade de referir mais atrás. Esta solidariedade, associada aos ideais de paz e favorecida pela experiência da multiculturalidade, poderá representar talvez, numa perspectiva laica, uma visão menos assumida, diremos púdica, daquele amor que, como defendemos, é constitutivo da condição humana relacional.

A este ponto da nossa reflexão sobre a antropologia da pessoa como ser-amor e sobre a nova visão ética que dela decorre, é o caso de nos interrogarmos agora acerca das raízes, contextos, dinâmicas, matrizes e configurações da multiculturalidade, e tentar perceber se estes não se podem e devem compreender melhor precisamente à luz desta nova visão do ser humano, da sua vida relacional e das culturas que, na experiência do seu viver em família e em sociedade, se vai construindo e, por sua vez, comunicando e relacionando entre si. Para saber ainda se no contexto da interculturalidade as transformações da identidade são realmente profundas e como se operam, sendo certo que a multiculturalidade não deve ser vista como uma limitação ou redução das identidades distintas de famílias e culturas, mas antes como um enriquecimento para essas mesmas identidades culturais na sua especificidade.

Até onde e como as experiências multiculturais operam realmente verdadeiras diferenças éticas

A anterior reflexão de natureza antropológica e ética sobre a realidade humana e em especial sobre a família e as respectivas culturas familiares pode representar, para a área científica sociológica e cultural que adoptam metodologias diferentes das do saber filosófico, uma visão que não se ajusta com-

pletamente à realidade e que, sobretudo nalguns aspectos, mais parece pura utopia. Convém, no entanto, referir que existem hoje estudos⁵², e sobretudo uma enorme quantidade de variadíssimas experiências humanas de grupos e de comunidades, que demonstram ser recomendável passar a conceber a intersubjectividade e, sobretudo, a relacionalidade, como a melhor alternativa possível à actual tendência individualista e fechada sobre si mesma, seja de indivíduos seja de grupos, a qual é não só possível, mas até mesmo indispensável, em ordem a superar um certo relativismo ético e um pragmatismo utilitarista de raiz puramente egoísta que pode comprometer, quer o papel necessário da ética na vida e nos relacionamentos das pessoas e dos povos, quer a harmonia e a paz entre os povos, inclusive à escala mundial.

Nos nossos dias, por um lado, os avanços tecnológicos, nomeadamente ao nível informático e da comunicação global em tempo real e, por outro, os meios de comunicação por terra, mar e ar, e em breve os que vão cruzar o próprio espaço interplanetário, em conjugação com a variedade e a complexidade dos actuais meios de comunicação social, facilitados e ampliados pela internet e pela televisão digital, proporcionam um tal intercâmbio global e intercultural que nos deixam, muitas vezes, perante a sensação de que os povos e as suas culturas estão cada vez mais próximos, tornando-os cada vez mais receptivos a uma influência recíproca. Não sendo possível afirmar o contrário é, no entanto, necessário perceber até onde vai, realmente, essa influência recíproca e como é que ela pode operar diferenças éticas.

A questão que agora nos interessa tratar é a de saber até que ponto esta interacção de povos e culturas acontece mesmo e com um certo imediatismo, tal como à primeira vista somos empiricamente inclinados a crer, ou se este processo de alguma receptividade das culturas entre si é bem mais longo e lento do que parece ser. E, sobretudo, em que medida tal processo opera realmente verdadeiras mudanças éticas como resultado da diferença das culturas, sejam elas familiares ou mais vastas no seu raio de acção e de influência⁵³.

Para tentar responder à questão agora formulada procurámos analisar alguns estudos sociológicos sobre culturas familiares ou sobre as culturas de alguns dos distintos grupos, pais ou filhos ou parentes, cujos hábitos de vida e comportamentos sociais e culturais foram sujeitos e confrontados, em certos casos, com experiências migratórias e com as respectivas mudanças culturais, para tentar perceber em que medida se verificaram realmente diferenças

éticas no seu comportamento, relativamente àquele que tinham antes do processo de mudança a que foram sujeitos.

Entre os vários estudos possíveis, cujos resultados são bastante semelhantes, optámos por fazer referência apenas a dois que nos pareceram ser os mais significativos e iluminadores, relativamente à questão que colocámos.

O primeiro destes estudos⁵⁴ é sobre famílias alentejanas e prende-se, fundamentalmente, com a especificidade da região donde estas são oriundas e das culturas familiares nelas implantadas, e ainda pelo contraste que elas apresentam em relação às das restantes regiões do Continente em termos culturais, socioeconómicos e demográficos. O Alentejo tem características de uma sociedade tradicional e as tradições e culturas que aí vigoram podem ser, por variadíssimas razões, consideradas seculares.

A autora do primeiro estudo que seleccionámos admite que a mobilidade geográfica das famílias das zonas rurais para as zonas urbanas, fenómeno que teve uma particular relevância desde o início da segunda metade do século passado, do Alentejo para a zona litoral da assim chamada margem sul do Tejo, é um dos factores de aceleração de mudança dos papéis familiares, das formas de socialização, das formas de mobilidade, das relações inter e infra-familiares e de todas as formas de interacção dentro e fora da família.

Afirma a autora que o referido estudo consiste em revelar em que condições o efeito geracional é factor explicativo relevante para a compreensão do carácter tradicional da sociedade alentejana e das respectivas culturas familiares. Daí que um dos objectivos consistisse em analisar a articulação entre a estrutura dos papéis familiares e as formas de participação dos elementos da família no seu contexto social. A partir dessas formas de interacção foi considerado possível avaliar a evolução registada ao nível da segregação, da complementaridade e/ou da reciprocidade funcional entre os cônjuges, o grau de autonomia funcional atingido por estes sistemas familiares, e ainda, a preparação e os níveis de competência destas famílias quanto às exigências que recaem sobre elas no desempenho da sua função sistémica. Para tal, a autora recorreu «ao estudo dos papéis familiares em famílias alentejanas de vários grupos etários (gerações) residentes numa freguesia de Setúbal (S. Sebastião). Considerámos como papéis familiares os dos cuidados com as crianças, socialização das crianças, abastecedor-económico, doméstico, pa-

rentesco, terapêutico, recreativo e sexual. Os quatro primeiros classificámo-los como papéis tradicionais, por existirem em qualquer sociedade. Os últimos três classificámo-los como papéis emergentes ou hipotéticos, por desconhecermos, à partida, se eles existiam ou não no nosso universo de estudo»⁵⁵.

Foram então analisados os papéis familiares em duas dimensões: a normativa e a comportamental. «Na análise da dimensão normativa procurámos identificar o que se deve fazer e quem deverá fazer. Na análise da dimensão comportamental procurámos identificar o que se faz, quem faz e como se faz. Como parte integrante da análise comportamental damos especial atenção à identificação com o papel, ou seja, ao grau com que os indivíduos se identificam com os papéis que desempenham, à avaliação da competência no desempenho do papel, feita pelo próprio e pelo cônjuge, ao esforço do papel, ou seja, ao grau com que cada um se preocupa e se esforça por desempenhar o papel, aos conflitos que os papéis geram e ao poder do papel, analisando o resultado final proveniente da ocorrência de conflitos»⁵⁶.

Em termos teóricos, Maria Covas fez abordagens de características estrutural-funcional e interaccionista, considerando a família como um subsistema social da sociedade mais vasta e para a qual desempenha determinadas funções, a que podemos chamar a função sistémica da família. Todavia, estas abordagens permitiram também fazer uma interpretação psicossociológica destes sistemas familiares.

Com efeito, «na óptica estrutural-funcional, a família compõe-se de indivíduos que agem entre si em função de uma rede de estatutos e de papéis que têm como finalidade a manutenção de todo o sistema social. Esta abordagem da família implica o estudo das expectativas dos papéis dos outros membros da família, das suas disposições subjectivas e dos próprios mecanismos de conservação do sistema, ou seja, implica o estudo de todos os elementos que funcionam como mediadores responsáveis pela transformação ou estagnação da estrutura familiar num sistema aberto»⁵⁷.

Por outro lado, sabemos que a abordagem estrutural-funcional considera a família como um sistema aberto às influências e às transacções (trocas) com os restantes agentes sociais, como por exemplo a escola, o emprego, o mercado, etc., enquanto o indivíduo é considerado como um elemento ligado a um sistema de papéis e estatutos que, por sua vez, lhe limita as iniciativas.

«Em suma, o papel representa os aspectos dinâmicos da trilogia estatuto/*status*/posição. Por sua vez, o indivíduo está socialmente ligado a essa trilogia e desempenha o papel em relação aos estatutos/*status*/posições dos outros elementos do seu subsistema familiar e dos restantes sistemas sociais. Além disso, esta abordagem caracteriza-se por considerar o indivíduo e a família mais como elementos passivos do que activos do sistema, realçando os aspectos estáticos da estrutura em detrimento dos dinâmicos, ou seja, da mudança»⁵⁸.

Para obviar esta característica, algo limitativa da análise estrutural-funcional, a autora completou-a com uma abordagem interaccionista dos papéis familiares. Nesta abordagem interaccionista, o papel refere-se a um único tipo de actor. «Esta perspectiva permitiu-nos utilizar conceitos e variáveis relacionados com o desempenho do papel como, por exemplo, “identificação com o papel”, “esforço do papel”, “conflito do papel” e “poder do papel”, e analisá-las em cada papel. Além disso, a abordagem interaccionista permitiu-nos evidenciar os aspectos exteriores e psicossociológicos dos papéis tendo ainda contribuído para detectar e analisar a presença dos chamados papéis emergentes, realçando os aspectos processuais, desenvolvimentistas e criativos da interacção e do comportamento do papel, aspectos que não seriam tão evidenciados se apenas utilizássemos a abordagem estrutural-funcional»⁵⁹.

Como a família possui simultaneamente elementos de uma estrutura formal e de interacção informal, considerou Maria Covas que a utilização das análises estrutural-funcional e interaccionista se ajustavam perfeitamente ao tipo de estudo dos papéis que pretendia fazer.

A utilização simultânea destas duas abordagens permitiu distinguir o que se diz do que se faz, ou seja, distinguir entre regras, modelos e normas, por um lado (aspectos da cultura), e as práticas, por outro, e, a partir daí, compreender os tipos de interacções que a família e os seus elementos estabelecem internamente e com os restantes subsistemas do seu sistema total, ou seja, do seu ecossistema familiar.

Como salienta ainda a autora, os conceitos de papel e *status*, por serem indissociáveis, são duas referências constantes ao longo da análise dos papéis familiares, assumindo grande importância na análise psicossociológica dos mesmos.

«Na perspectiva psicossociológica, refere Maria Covas, considerámos que, para o indivíduo, o papel consiste em assumir as condutas esperadas, quer no seio da família, quer na sociedade em geral, e que o *status* é a representação dos diferentes papéis sociais desempenhados por um indivíduo, ou a recomposição das suas diversas posições na família e na sociedade (Mendras, 1975; cf. Segalen, 1981, 189)»⁶⁰.

Como se sabe, o indivíduo é identificado pelo seu *status* que, na sociedade contemporânea, se define consoante a profissão, o rendimento e o modo de vida. Deste modo, afirma ainda que «por intermédio da análise psicossociológica pretendemos salientar a divisão sexual dos papéis e, indirectamente, a formação e as formas de socialização dos géneros masculino e feminino da qual a família é a primeira responsável. É partindo deste princípio que as famílias, na sua prática socializante, vão condicionar e determinar o lugar de cada um no lar e na sociedade. Esta situação implica que a um papel subalterno corresponda um *status* igualmente subalterno, embora se saiba que esta avaliação evolui de acordo com os valores sociais e o desenvolvimento tecnológico»⁶¹.

A orientação conferida a esta pesquisa foi definida de modo a poder serem destacados os principais factores e variáveis que, segundo a literatura sociológica, mais influenciam a mudança de atitudes e de comportamentos no desempenho dos papéis familiares que é, exactamente, aquilo que nos interessava saber através do nosso estudo.

A geração (que naquele estudo se representa por grupos de idade de dez anos), o sexo, o grau de instrução, o estado civil, a profissão, o rendimento e a dimensão da família são, assim, as principais variáveis independentes. Sendo os papéis, as normas e as sanções, por constituírem o principal objecto de estudo e de medição dos comportamentos, tratados como variáveis dependentes. Dentro dos papéis, as variáveis secundárias dependentes foram, pois, o desempenho do papel, a competência, a identificação, o esforço, o conflito, o poder, a satisfação conjugal, podendo algumas destas ser utilizadas como variáveis independentes, principalmente na análise da satisfação conjugal.

Pois bem, é hoje do conhecimento geral que a literatura sociológica mais recente defende que nos últimos anos se tem verificado, nas famílias, uma

tendência para aumentar a partilha no desempenho dos papéis familiares, registando-se uma diminuição da segregação das diferentes tarefas, ao mesmo tempo que se verificou um aumento da ajuda dos pais/maridos no papel dos cuidados com as crianças e nas tarefas domésticas, precisamente porque aumentou, em simultâneo, o número de mulheres que trabalha fora de casa.

No universo do estudo verificou-se a existência de algumas diferenças geracionais nas atitudes e nos comportamentos e, digamos mesmo, diferenças algo significativas entre as atitudes dos sexos da mesma geração, não permitindo, no entanto, vislumbrar claramente em que sentido evoluem as diferenças entretanto observadas durante o estudo⁶².

A análise dos dados prova ainda que as esposas tendem a segregar mais do que os maridos, quer nas atitudes, quer nos comportamentos, principalmente as mais novas. No que respeita aos papéis tradicionais, os maridos das gerações mais jovens, em termos normativos, revelam-se muito mais colaboradores do que o são efectivamente, em termos comportamentais. Admite-se que as esposas, mesmo as mais jovens, por razões culturais, por receio de perda de poder decisional nos papéis tradicionais, ou por mera desconfiança da competência do desempenho masculino, continuam a resistir a uma maior partilha do marido nesses papéis, ou seja, continuam a apropriar-se da quase totalidade das tarefas, alimentando culturalmente a sua segregação. Este facto revela-nos que ao longo das várias gerações não se registaram mudanças na estrutura dos papéis familiares, mantendo-se o seu carácter tradicional, o que significa que os papéis continuam sexualmente bem definidos⁶³. Tudo isto confirma a nossa opinião sobre como as mudanças se operam e sobre a existência ou não de eventuais diferenças éticas.

Neste universo, como pudemos constatar, mantém-se a reprodução de condições culturais desfavoráveis à mudança, condições essas que, ao serem sucessivamente veiculadas e assimiladas de geração em geração, limitam a velocidade da sua evolução cultural e simultaneamente da sua capacidade de acompanhamento das evoluções e mudanças verificadas na sociedade mais vasta. Estas limitações, sucessivamente reproduzidas e incorporadas, produzem um efeito retardador da actividade geracional (ou seja, do «activismo» geracional) e da sua evolução cultural, cujos efeitos, encarados numa perspectiva global, nos permitem concluir, com a autora, que o factor geração contém elementos explicativos do carácter tradicional destas famílias alentejanas⁶⁴.

Ao analisar os dois papéis associados à paternidade (o socializante e o dos cuidados com as crianças), a autora procurou explorar as dimensões, normativa e comportamental, a avaliação do desempenho feita pelos próprios cônjuges e os aspectos do conflito em cada papel: «No nosso estudo preocupámo-nos em explicar as variações geracionais, através de algumas variáveis independentes como, classes de rendimento, níveis de escolaridade, ocupação da mulher, idade dos cônjuges e fase do ciclo de vida familiar»⁶⁵.

À excepção, porém, dos dados do Euroscopie, dos Inquéritos às Receitas e Despesas Familiares e do estudo de 1988 da Direcção-Geral da Família, intitulado *A vida quotidiana das famílias portuguesas*, não dispôs a autora de outras fontes referentes ao passado recente sobre as famílias portuguesas para comparar as suas conclusões. Além disso, de acordo com o seu conhecimento, aqueles estudos utilizam metodologias diferentes.

Já a concluir este estudo e como refere a autora, a avaliar, todavia, pelas variações geracionais, tudo leva a crer que não houve mudança, pelo menos neste universo, quer ao nível das normas, quer ao nível dos comportamentos. Com efeito: «os maridos, mesmo os mais novos, continuam a ter uma fraca participação e as mulheres não diminuíram de forma significativa o seu envolvimento nestes papéis, ao longo dos últimos sessenta ou setenta anos. Além disso, a imagem destas famílias não apresenta, em nenhuma das gerações, sinais de “instabilidade” normativa e comportamental, que nos permita especular sobre futuras mudanças. Apercebemo-nos, porém, de alguma evolução, principalmente a partir da geração dos 30-39 anos. Essa evolução embora fraca pode ser meramente temporal e conjuntural ou ser já um sintoma de que estes casais (pais) procuram corresponder melhor às exigências da sociedade actual. Esta geração apresenta mais do que qualquer outra, uma evolução no sentido de uma maior partilha de ambos os cônjuges nas tarefas da socialização e dos cuidados com as crianças. Curiosamente, esta tendência não se verifica, por enquanto, nos casais mais jovens (20-29 anos) com filhos pequenos. Admitimos, porém, que, quando estes entrarem numa nova fase do seu ciclo de vida, ou seja, quando os filhos entrarem para a escola e se encaminharem para a adolescência, possam mudar as actuais formas de desempenho de maneira a corresponder melhor e de uma forma mais igualitária do que as restantes gerações, ao apelo crescente da sociedade e das suas instituições, ao reforço de desempenho dos pais nas tarefas da socialização e da educação dos jovens. Todavia, permanece-nos a dúvida sobre

a preparação e capacidade de adaptação da maioria destes pais para responder positivamente aos novos apelos da actual sociedade portuguesa. Mais uma vez rezeamos que as limitações impostas pelos padrões culturais com que foram socializados e a que estiveram sujeitos, ao longo das sucessivas gerações, possam impedi-los de se colocarem à altura de desempenhar eficazmente a sua função sistémica, tal como a actual sociedade portuguesa exige»⁶⁶.

A mobilidade geográfica e sectorial e a própria diversidade e complexidade do meio, só por si, não constituem, afinal, condições suficientes para alterar a estrutura dos papéis, as atitudes e os comportamentos de ambos os sexos das várias gerações, dentro da família e fora dela. Parece, pois, ser necessário acontecer algo mais nos domínios cultural e da interacção relacional para que as características tradicionais destas famílias alentejanas possam evoluir num determinado sentido e, possivelmente, provocar mudanças que sejam significativas do ponto de vista ético. Tal como nós defendemos.

O estudo revela que, até ao momento, os sinais de não variação se sobrepõem aos da mudança. Se, deste modo, esta situação se verifica e se mantém num meio urbano/industrial e muito mais diversificado do que os meios alentejanos donde estas famílias migraram (rural e/ou urbano, ou seja, de aldeias, vilas e cidades ainda muito ligadas às tradições rurais e agrícolas), admite-se que nos seus locais de origem as famílias que aí permanecem, incluindo as das gerações mais jovens, por não se terem alterado qualitativamente as condições do meio ambiente social, político, económico e tecnológico, se mantêm as mesmas formas de interacção e os mesmos padrões culturais tradicionais, continuando a reproduzir uma estrutura de papéis familiares igualmente tradicional. Estes factores, não sendo os únicos, afiguram-se, de algum modo, como responsáveis pelo carácter tradicional da sociedade alentejana, funcionando como agentes bloqueadores do desenvolvimento pessoal, familiar e societal, ou seja, do desenvolvimento da função sistémica destas famílias⁶⁷.

Parece, pois, que os dados deste primeiro estudo vão, afinal, na mesma linha de quanto defendemos e, em certo sentido, demonstrámos, a propósito da reflexão antropológica e ética que fizemos, mediante a qual concluímos que as diferenças éticas se operam após longo e demorado processo de aceitação e integração das sucessivas mudanças realizadas nas e pelas culturas familiares.

O segundo estudo por que optámos é referente a um dos subsistemas familiares, o dos filhos. Trata-se, em concreto, de uma investigação sobre os jovens perante a família⁶⁸ que nos permite avaliar o comportamento dos mais novos acerca das diferenças éticas que passam a admitir, ou não, relativamente às posições culturais das suas famílias de origem, no momento em que estes jovens, que vivem numa sociedade em mudança cultural, são confrontados com os valores por que optam e sobre o seu modo de se comportarem perante tais mudanças a que assistem e em que de certo modo participam já na própria vida escolar, cultural e social.

Como é do conhecimento geral e, sobretudo, intergeracional, tornou-se um lugar comum, na sociedade em que vivemos, produzir um discurso estereotipado acerca dos jovens, carregado de significados negativos.

Na opinião do autor, fala-se da juventude, isolando-a da sociedade e do tipo de famílias que a produzem, como se esta pudesse ser vista como «um bloco homogéneo e autónomo de indivíduos, atravessando um período de forte socialização, marcados, entretanto, por vivências repletas de *desvios* aos *valores* dominantes que orientam ou determinam os comportamentos socialmente aceites e cultivados. Outras vezes, o tom reprobatório inverte-se para os acusarmos de apatia, ausência de perspectivas de futuro, comodismo. Neste tipo de acusação está implícita a ideia de que tal *imobilidade* encontra a sua explicação nas predisposições individuais para o consumo de bens, cujo processo de produção visa, precisamente, estimular e criar necessidades supérfluas, apelando, constantemente, para o facto de que só o seu consumo conduz aos “top” da modernidade»⁶⁹.

Com efeito, continua ainda Percheiro dos Santos, «a imagem dominante que se cultiva dos jovens parece assim originar-se num complexo processo que, em última instância, visa a integração social. Só que tal processo é gerado no interior duma sociedade que, nos mais variados planos, é atravessada por uma crise profunda de valores, não deixando, no entanto, de exercer pressões no sentido da adaptação e do controlo. Produz-se, deste modo, acerca dos jovens, uma imagem simultaneamente positiva e negativa, consoante eles se apresentem «*conformistas*» – relativamente aos padrões tradicionais – ou «*refractários*» dos modelos que lhes são impostos, embora, muitas das vezes, o sejam, de facto, subtilmente»⁷⁰.

Deste modo, pode afirmar-se que o binómio *rebelde/domesticado* se inscreve, assim, na nossa consciência colectiva e tem servido para justificar a falta de eficácia do sistema de educação (visto aqui em sentido amplo e abrangendo as distintas instâncias) que, pela sua inoperacionalidade e fluidez, ao nível dos valores fundamentais a transmitir, parece estar a começar a revelar a sua incapacidade para cumprir, cabalmente, as funções de socialização que lhe estão confiadas.

A família, como já afirmámos, constitui, presentemente, um dos campos especializados do conhecimento em Sociologia. Não pretende, todavia, o autor proceder, neste estudo, «a uma análise exaustiva deste tema mas, tão somente, apreender algumas ideias-base sobre a sua estrutura e funções, para tentar estabelecer os parâmetros em que se desenvolve a sua acção, como subsistema do sistema social global e definir os contornos da imagem que, através das respostas dadas ao Questionário, os jovens entrevistados nos deixaram aperceber»⁷¹.

É sem dúvida pacífico que a família é um entre vários pólos, a partir do qual a vida quotidiana (individual e colectiva) se organiza, podendo ser entendida, na opinião do autor e em termos genéricos, como conjunto de indivíduos agindo em função de uma rede de estatutos e de papéis, cujo significado é manter o sistema familiar e, através dele, todo o sistema social. «Esta definição perde importância analítica quando tomada em termos meramente abstractos, intemporalmente e sem enraizamento sociológico. Em nosso entender, deverá ter-se, em estudos que englobem a família, a preocupação de a situar na história, no espaço socioeconómico e cultural que a produz e em que realiza a sua existência»⁷².

Partilhamos, com o autor, o princípio de que a família não pode ser apreendida tão-somente como fenómeno natural e universal mas, sobretudo, como experiência social historicamente localizada. Mesmo na sociedade contemporânea, em que a família perdendo muitas das funções que, tradicionalmente, lhe eram adstritas, se especializou na função de suporte emocional do indivíduo, é ainda opinião do autor que não se poderá falar de um modelo único de família, mas de uma pluralidade de formas dependentes de factores jurídicos, religiosos, sociais e, até mesmo, geográficos. Falar da família em geral parece-nos, assim, incorrecto. Existirão tantos tipos de família quantas as classes sociais, as regiões e os subgrupos no interior da sociedade

global. Como valor central que continua a ser, ocupa um lugar privilegiado no campo da actualização e transmissão de posições sociais, sendo, em simultâneo, um espaço por excelência de afectos e solidariedades⁷³.

Por todas estas razões, o estudo da família propicia uma ocasião privilegiada para observar, em profundidade, numa sociedade, as suas culturas e os seus comportamentos éticos. Cada ser humano é, no mais íntimo de si mesmo, marcado tanto por sentimentos de pertença a uma família determinada, como de sentimentos de frustração, originados pela sua ausência, ou ainda por experiências «desastrosas» que, porventura, lhe hajam acontecido no interior desta instituição social. Mas, se ela é marcante no campo meramente individual, é, sobretudo, ao nível do conjunto, que se revela um valor primordial. A imagem que um grupo social tem da família, a definição que lhe dá, ou os limites éticos ou morais que lhe impõe, permitem-nos alcançar um conhecimento melhor e ter a percepção do sistema de valores próprios de cada grupo específico, tal como ainda, partindo do particular para o geral, do sistema de valores dominante numa sociedade, a partir do qual se estruturam atitudes e comportamentos éticos e se edificam culturas familiares.

A família reflecte, assim, de uma maneira particularmente sensível, tanto a estabilidade e o equilíbrio de uma sociedade, como as tensões e conflitos nela existentes. Deste modo, a família apresenta-se, de certa forma, como espelho que reflecte, objectivamente, o conjunto do sistema sociocultural global, não só porque se encontra ligada à afectividade individual e colectiva, mas também, de modo muito peculiar, porque está relacionada com a moral, a religião, a filosofia, o desenvolvimento económico e tecnológico e, até mesmo, com as flutuações políticas que caracterizam cada sociedade no seu todo e na sua existência concreta⁷⁴.

Sendo assim, na opinião do autor, o sentido crescente de diferenciação e especialização, fenómeno característico quer da Sociedade Industrial quer da Sociedade Global que constituíram condições determinantes para o tipo de desenvolvimento económico ocorrido na maior parte dos países ocidentais, Portugal incluído, provocou uma transferência para outras instituições sociais, grupos e organizações, total ou parcialmente, de muitas das funções que, nas sociedades ocidentais, eram, até então, confiadas à família. A mudança social que se observou, fruto do desenvolvimento económico, alterou a estrutura familiar, redefinindo estatutos (e os papéis especializados que

lhes correspondem) gerando, conseqüentemente, um novo tipo de interacção e inter-relação dentro da família, a que a maioria dos fenómenos da interculturalidade e da multiculturalidade daqui resultantes não foi alheia nem indiferente.

Entre as principais mudanças operadas ao nível da divisão dos papéis, o autor que estamos a citar, considera as seguintes: «Uma diluição da especialização assente na dicotomia sexual que corresponde a uma certa forma de autonomia da mulher, tradicionalmente dependente em exclusivo do marido, tanto no campo económico como noutros. As novas oportunidades de realização profissional fora do lar, que passam a desempenhar um papel de instrumento estratégico (útil e eficaz) de conquista da independência e emancipação feminina. O reajustamento das esferas conjugais, definido pelos novos estatutos e papéis, que tende a retirar à autoridade paterna o seu carácter sacralizado»⁷⁵.

Se tivermos, ainda, em linha de conta a importância que a criança adquiriu, não só ao nível das expectativas familiares, mas também como elemento polarizador e central da afectividade, associado à importância crescente desta, e do jovem muito particularmente, como agentes de socialização dos progenitores, Percheiro dos Santos é de opinião que se pode claramente afirmar que «a família se caracteriza, genericamente, por um novo tipo de interacção, orientada mais para a responsabilidade recíproca, cooperante e simétrica dos elementos que a compõem, muito embora, neste processo interactivo, se detectem vastas zonas conflituais»⁷⁶.

No presente estudo, a família apresenta-se, assim, como um dos pontos de partida que permitirá situar atitudes, comportamentos e valores dos jovens, num contexto social e intercultural mais vasto.

Uma das preocupações dominantes que o autor teve, e para a qual chama a atenção, é a de «tentar situar os jovens (não só a fracção de que nos ocupámos, mas a juventude em geral), na sociedade concreta que os envolve e que se reproduz neles, pois, sem esta referência, jamais seria viável qualquer projecto de entendimento das manifestações diversas com que são coloridas as suas vivências quotidianas»⁷⁷.

Pois bem, os jovens, que todos nos habituámos a ver como os homens de amanhã, enquadrados no espaço familiar próprio, preponderante mas não

exclusivo dessa condição, enquanto elementos da sociedade, da qual são produto e, ao mesmo tempo, agentes de reprodução e/ou mudança, melhor do que ninguém, são testemunhas das suas vivências no interior da instituição familiar, cuja acção tem por objectivo principal a moldagem dos indivíduos sujeitos aos processos de socialização que lhes são próprios.

Por todas estas razões, considera o autor que: «Se o ponto de partida foi situar a fracção da juventude que escolhemos – posto privilegiado de observação – no espaço real que a produz, não ficaríamos satisfeitos quedando-nos por aqui. Seria estimular o apetite com um bom “aperitivo”, sabendo não existir na sequência qualquer refeição mais. Daí que tenhamos tentado definir alguns pontos intermédios – a que não chamaremos de “chegada”, porque apenas nos abrem pistas – e que vão permitir avançar um pouco mais na compreensão do mundo, ainda muito desconhecido, que nos envolve. Aos pontos “intermédios” chamaremos “paragens”, nas quais será possível observar, mais atentamente, o material recolhido»⁷⁸.

Deste modo, no presente estudo, a família é um desses espaços de observação. Jovens concretos, numa família concreta, reenviam-nos para a visão que eles próprios têm da família em que vivem: a aceitação ou a rejeição que lhes merece, que lhes suscita e, até que ponto, se lhes propõe como modelo, tanto de aceitação como de recusa. Creio ser esta, mais uma vez, a ocasião de avaliar em que medida as mudanças nas culturas incidem sobre as culturas familiares e, por sua vez, estas desencadeiam diferenças éticas significativas.

Considera Percheiro dos Santos que, ao admitir-se como linear defender o ponto de vista de que a visão que os jovens têm da sua própria família os marcará a tal ponto que, no futuro, reproduzirão o modelo sem, pelo menos, o interrogarem, nos conduziria a embrenhar-nos em determinismos estéreis, impeditivos da objectividade mínima que um estudo desta natureza exige. Daí a necessidade de uma análise da questão sobre a visão que os jovens têm da família, na sua globalidade, como instituição vocacionada para a transformação da criança biológica em «ser social»⁷⁹.

Neste sentido, diz o autor «que, a pouco e pouco, fomos tentando perspectivar um perfil de comportamento dos jovens, enquadrado entre o real e o imaginário – entre aquilo que eles vivem e que os “marca”, e as expectativas e anseios que enformam o modelo desejado como ideal. Entre estas duas

fronteiras surge, com contornos algo indefinidos, um modelo de família futura que, por não fazer parte ainda do horizonte imediato dos jovens, parece carecer de uma certa consistência. Tal não poderá ser entendido como uma denúncia de falta de perspectiva dos jovens face ao problema da família que um dia haverão de constituir: é, antes, um tentar desenhar os traços gerais de um modelo produzido a partir das posições de “recusa” e “aceitação”, para saber até que ponto ele se reproduz, ou se transforma»⁸⁰. Sendo, afinal, isto mesmo que a nós nos interessa perceber para o âmbito do nosso estudo sobre as diferenças éticas.

Pois bem, entrando em linha de conta, como não podia deixar de ser, com toda a análise que fez, afirma o autor, nas suas conclusões e na linha do que defendemos, que a família não é recusada, nos seus traços fundamentais, pelos jovens que inquiriu. E afirma ainda que, propositadamente, guardou para finalizar o seu estudo a pergunta que, em dado momento do Questionário, se fazia: *A família prepara a criança para a vida?* «Cremos que ela nos reenvia para a questão fundamental de saber se, tal como existe, a família terá, ou cumprirá, uma das funções sociais mais importantes que lhe está adstrita: organizar socialmente o ser biológico, com vista ao seu enquadramento na sociedade»⁸¹.

Atendendo aos resultados obtidos, o autor é levado a concluir que, na sua maioria, os jovens não têm uma perspectiva positiva da família, pois, «apenas cerca de um terço – o menor valor obtido – está de acordo em aceitar a “família” como instituição essencial na preparação para a vida futura. Cerca de metade mostra claramente o seu descontentamento, e um terço está ainda, numa posição de expectativa indefinida. Todavia, o posicionamento (pela recusa, aceitação ou indefinição), mais uma vez, não é uniforme, o que vem corroborar a nossa hipótese acerca da não homogeneidade da juventude como categoria social autónoma e coerente»⁸². Mas, em nosso entender e a partir da leitura e análise do estudo, não partilhamos esta opinião do autor, por nos parecer excessivamente pessimista na globalidade das respostas dadas pelos jovens, ao longo do questionário. Sentimos que tais respostas são muito elucidativas desta realidade a que o autor se refere e, em nossa opinião, correspondem, de certo modo, ao movimento que se gerou na própria sociedade, em que, recentemente, se operaram do ponto de vista sociopolítico e cultural grandes mudanças, mas que essas respostas vão, afinal, no sentido da recuperação desta instituição social a partir da sua própria transformação⁸³.

Mesmo a concluir, o autor não contradiz o que temos defendido, até por compreender, do ponto vista psicossocial o conflito lógico intergeracional, ao afirmar que «poderíamos avançar que a recusa do modelo familiar se perspectiva a partir do choque de valores entre jovens e adultos, no seio da família. O confronto entre modelos culturais distintos é susceptível de criar uma maior dificuldade de adaptação e de reprodução do modelo. Salientamos, por exemplo, que os jovens “rurais” são aqueles que, em maior percentagem, recusam a família por ela não corresponder já aos seus novos quadros de pensamento, adquiridos no contacto com a vida da cidade e com as novas referências culturais interiorizadas, a partir do sistema de ensino em que estão inseridos e lhes fornece os modelos dominantes duma sociedade em mutação acelerada»⁸⁴.

E, por isso mesmo, ao terminar, afirma que «a imagem, mais ou menos positiva da família, não pode ser desligada da coesão familiar, e tal coesão passa, necessariamente, pela reformulação das relações estruturais que se estabelecem no seu interior. O entendimento e o espaço de afectividade, criados entre pais e filhos, são fundamentais para a produção de novas atitudes mentais face à família como espaço privilegiado de preparação dos jovens na sociedade em que vivemos. Só elas poderão atenuar os conflitos entre gerações distintas que, pelo facto de coexistirem num mundo em transformação, mais do que antagónicas terão de ser solidárias»⁸⁵.

Conclusão

Uma brevíssima conclusão para reafirmar a tese que fomos defendendo ao longo da nossa reflexão: admitindo, naturalmente, que mudanças se operam no seio das culturas familiares, quer em virtude do seu próprio dinamismo interior e exterior quer porque o fenómeno acontece no âmbito do intercâmbio de culturas, que sempre caracterizou as relações entre as famílias e entre os povos, o processo mediante o qual se operam e recebem mutuamente as diferenças éticas, no contexto da experiência multicultural, é lento no acontecer e mais demorado, sobretudo, na sua consolidação e integração.

Podemos dizer ainda – com base numa constatação, não apenas empírica –, que a comunidade humana tem hoje, talvez como em nenhuma outra época da sua história, uma abertura enorme e uma quase predisposição natural

para o diálogo multicultural, multirracial e até inter-religioso. Atrevo-me, por isso, a deixar uma recomendação: vale a pena investir no aprofundamento do estudo, da compreensão e da actuação de uma antropologia da pessoa como ser-amor e da nova ética que dela decorre naturalmente.

Notas

¹ Fundamentámos o conteúdo deste primeiro tema em M. L. OLIVEIRA, M. J. PAIS, B. G. CABRITO, *Sociologia*, Lisboa, Texto Editora, 1986.

² Cf. *Ibid.*

³ Neste sentido, D. SAMPAIO, J. GAMEIRO, *Terapia Familiar*, Porto, Edições Afrontamento, 1985, pp. 11-12, definem a família como «um sistema, um conjunto de elementos ligados por um conjunto de relações, em contínua relação com o exterior, que mantém o seu equilíbrio ao longo de um processo de desenvolvimento percorrido através de estádios de evolução diversificados».

⁴ Para demonstrar em que medida todas estas mudanças, no âmbito das culturas familiares e sociais, contribuem realmente para operar diferenças éticas significativas vale a pena citar aqui um recente inquérito, que é título de capa da Revista *Sábado* n.º 208, de 23 a 29 de Abril de 2008, realizado por um grupo de investigadores da Universidade Lusófona a 857 adultos, entre os 18 e os 52 anos, sobre quantos parceiros os inquiridos tiveram na vida ou esperam vir a ter no arco da sua existência. As respostas sobre quantos parceiros querem realmente ter são elucidativas: sobre os próximos seis meses, 31,4% dos homens e 46% das mulheres, respondem 0; sempre neste primeiro período, 57,9% dos homens e 51,5% das mulheres respondem 1; durante os próximos cinco anos, 25,8% dos homens e 41,4% das mulheres respondem 0; sempre neste segundo período, 42,8% dos homens e 48,5% das mulheres respondem 1; quando a questão é colocada relativamente a toda a vida, 6,9% dos homens e 11,2% das mulheres respondem 0; sempre neste terceiro período, 59,7% dos homens e 72,8% das mulheres respondem 1. Se somarmos em cada um dos períodos em questão a resposta 0 e 1, verificamos que: o valor nos próximos seis meses é de 89,3% para os homens e de 97,5% para as mulheres; o valor relativo aos próximos cinco anos é de 68,6% para os homens e de 89,9% para as mulheres; e o valor para toda a vida é de 66,6% para os homens e de 84% para as mulheres. Perante estes resultados, de um inquérito dos nossos dias e sobre uma questão tão importante do ponto de vista ético, será que podemos afirmar que as mudanças éticas são significativas, relativamente ao modo mais ou menos tradicional de conceber esta realidade por parte das culturas familiares mesmo quando os efeitos da interculturalidade e da globalização são os que conhecemos? Muito embora seja cedo para antecipar conclusões, parece-nos, desde já, que a resposta só pode ser negativa.

⁵ Sobre as temáticas anteriormente referidas, cf. a já citada obra de M. L. OLIVEIRA, M. J. PAIS, B. G. CABRITO, *Sociologia*, Lisboa, Texto Editora, 1986.

⁶ Desde a própria concepção ética de Aristóteles, segundo a qual a sociedade civil tinha como finalidade viver bem e, por isso, todas as suas instituições constituíam meios necessá-

rios para alcançar essa finalidade, até à visão do tripé ético de P. Ricoeur: «cuidado por si, solicitude para com os outros, instituições justas», que o bem do homem, enquanto humanidade, constitui a principal finalidade da ética. Na verdade, «a Ética exige um esforço de rigor para ir ao encontro do Verdadeiro Bem para a Natureza Humana, segundo a razão esclarecida. Ou melhor: segundo uma razão que se vai esclarecendo, porque Bem, Natureza, Pessoa, Ideal não são conceitos estáticos». Vasco Pinto MAGALHÃES, *O Olhar e o Ver*, Coimbra, Tenacitas, 2001, p. 22.

⁷ Sobre o conceito de ética pode ver-se o excelente ensaio de Paul RICOEUR, in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale (DEPM)*, dirigido por Monique CANTO-SPERBER, PUF, 2001, pp. 580-584. A palavra ética deriva do grego «*êthos*» que significa, no singular, *costume* (modo habitual de agir), enquanto no plural significa também habitação ou residência habitual (dos homens ou dos animais). E existe ainda uma forma breve que se escreve «*ethos*» e cujo significado é exactamente aquele de uso ou costume. Cf. Joseph De FINANCE, S. J., *Ética Generale*, Roma, Editrice PUG, 1997, p. 7. Sobre esta mesma questão terminológica e sobre a origem do termo *ética*, e particularmente sobre o *ethos*, pode ver-se, com muito interesse, Italo MANCINI, *Lethos dell'Occidente*, Genova, Marietti, 1990, pp. 27-36.

⁸ Cf. Fernando SAVATER, *Ética per un figlio*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2001, p. 42. É curioso notar que Savater constrói esta sua obra dedicando-a a seu filho Amador, o que nos permite avaliar acerca da importância da ética no âmbito familiar. Ainda quanto ao sentido da relação e do necessário equilíbrio entre o bem pessoal e o bem dos outros ou o bem colectivo, de que a família poderá e deverá ser, naturalmente, a melhor expressão e forma concreta de realização, assim se pronuncia Pinto Magalhães: «...a questão é, pois, a do Bem integrador e global que é o “personalizar-se” ou o “tornar-se mais pessoa”, que não subsiste senão em situação comunitária. E creio bem que não é sequer possível colocar-se o problema deste bem, sem se pôr a questão do último sentido», *Op. cit.*, p. 35.

⁹ Esboça-se aqui a passagem de uma visão da ética demasiado antropocêntrica para uma visão onde antropologia e cosmologia se relacionam reciprocamente em ordem a uma visão ética mais integral. Como é evidente, o contributo da experiência da actual multiculturalidade não é, afinal, alheio a esta nova visão da ética, mas não depende, certamente, apenas do factor interculturalidade.

¹⁰ Cf. sobretudo Paul RICOEUR, in *DEPM* cit., pp. 580-584; e ainda *Dizionario di Filosofia*, Nicola ABBAGNANO, 3.^a ed. actualizada e ampliada por Giovanni Foriero, Torino, UTET, 1998, pp. 437-446. Sobre o mesmo argumento pode ver-se também, com muito interesse, a já citada obra de Italo Mancini. Quanto aos aspectos históricos veja-se: A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1998, p. IX; Ramiro MARQUES, *Breve História da Ética Ocidental*, Lisboa, Plátano, Ed. Técnicas, 2000.

¹¹ Tenha-se presente que com o acentuar-se do individualismo o mundo passa a ser visto como mero «objecto» em relação dialéctica com o homem, afinal, o «sujeito», que, desta forma, se exclui da ordem natural de que faz parte, assumindo, em consequência, uma atitude de domínio que viria a desenvolver um avassalador antropocentrismo. Também deste modo se favorecem outras formas de fundamentalismos.

¹² S. A. Ourives MARQUES, *Tu não me matarás! Dimensões éticas da reabilitação da pessoa toxicodependente*, Dissertação de doutoramento, Lisboa, UCP, 2003, p. 93. Cf. ainda V. Pinto Magalhães: «Daí que a ética sempre se tenha debatido entre dois modelos contrapostos,

como tendência, que podem levar, quando extremados, a caricaturas da moralidade. Assim, podemos encontrar-nos com: *a)* uma ética-da-lei, fruto de um reducionismo essencialista que, no extremo, corre o perigo de rigidez, farisaísmo e fundamentalismo. Mas a Norma é necessária, como indicador do caminho sempre perfectível; *b)* uma ética-de-situação: reducionismo de tipo existencialista primário, confinado ao momento subjectivo, sem saber ver para além da resposta casuística, e que, no extremo, corre o risco de ser escrava do «imperio dos sentidos», ou da absolutização cega do momento. No fundo, corresponde a uma forma de paganismo e a uma idolatria. Mas a Situação é também determinante para a avaliação moral do acto! Segue-se que tanto o Ideal como a Concreção, sendo inseparáveis, se constituem como desafio ao comportamento e à valoração moral, apontando cada vez mais para uma «ética ontológica» que entenda a Natureza, já não como Substância estática dessa realidade, mas como a Lei do seu devir», *Op. cit.*, pp. 23-24. Pinto Magalhães deixa-nos, no entanto, uma sugestão: a de pensar a natureza de modo diverso, o que pode querer dizer, pensar de maneira diferente a relação do homem, quer com a Transcendência quer com o universo criado e o ambiente.

¹³ Cf. V. Pinto MAGALHÃES, *Op. cit.*, p. 23.

¹⁴ Cf. a este propósito João Lobo ANTUNES, «Ciência e Fé», in *Brotéria*, 152 (2001) 4, p. 341; e ainda na mesma revista, Paul VALADIER, S.J., «O mal político moderno», pp. 365-376. Neste último trabalho, a questão ética do mal fundamental é claramente colocada quando o autor se interroga como é que o político, depois de, na era moderna, tomar consciência da sua relação com o mal e se empenhar em lhe limitar os efeitos, acabou por se erigir como a causa dos maiores horrores do século XX. A resposta vem da tentação de instaurar o bem mais total, que justificaria o mal sob a cobertura da promoção do bem. É precisamente aqui que entra o discurso do amor recíproco, porque este, se verdadeiro e fiel à sua origem e natureza, é o melhor antídoto contra o mal e a melhor e mais correcta forma de prevenir e de opor resistência ao mal e às múltiplas formas de violência e de violação da ordem natural.

¹⁵ Um dos grandes defensores desta visão do mal fundamental, enquanto, ao contrário do que fazia a filosofia clássica, defende a não existência de um bem fundamental, é precisamente Hobbes com a sua teoria do «homem lobo do homem». Partindo da concepção de que a finalidade do ser humano é a autoconservação e que, por isso, o desejo de poder só termina com a morte, defende que os homens, entregues a si próprios, no estado natural, lutam entre si até ao predomínio do mais forte. Por tudo isto, na sua obra *Leviatã*, justifica o papel do Estado como garante da paz e da segurança dos cidadãos.

¹⁶ Cf. S. A. Ourives MARQUES, *Op. cit.*, pp. 17-51.

¹⁷ *Ibidem*, p. 31.

¹⁸ G. P. Di NICOLA, *Per un'antropologia della reciprocità*, Roma, 1996, p. 103.

¹⁹ A reciprocidade, entendida aqui como *esse cum*, torna-se fundamento ontológico desta ética da responsabilidade que suscita assim a solidariedade como um seu fruto presente na instituição de comunidade de pessoas que é a família e também na sociedade. Como já se compreende de quanto afirmámos neste capítulo, e como se verá ainda melhor no seguinte, esta reciprocidade apresenta-se como um terceiro elemento distinto do sujeito e do outro, isto é, do cuidado por si e do cuidado pelos outros. Cf. a este propósito o interessante ensaio de P. A. CAVALERI, «Verso una psicologia in dialogo», in *Nuova Umanità*, XXII (2000/3-4) 129/130, pp. 409-445, nomeadamente pp. 434-439.

²⁰ S. PALUMBIERI, *L'Uomo, Questa Meraviglia, Antropologia Filosofica I, Trattato sulla Costituzione Antropologica*, Roma, Manuali UUP, 1999, p. 335. M. Buber afirma mesmo que a intersubjectividade, no sentido de reciprocidade, é «a categoria primordial da realidade humana». Cf., ainda, pelo particular interesse no campo da antropologia filosófica, J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Torino, Leuman, 1983, p. 122.

²¹ A. DANESE, *Persona e sviluppo. Verso il tempo del Post-liberismo?*, in AA.VV., *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Roma, Dehoniane, 1991, p. 35.

²² «Estamos no vértice do discurso da constituição antropológica. Aqui pretendemos salientar que o amor, antes mesmo de ser uma virtude, é uma *estrutura do ser homem*. O seu discurso, portanto, refere-se a esta esfera constitutiva, antes mesmo de se referir àquela ética. O amor não recebe ordens, ouvimo-lo dizer com frequência. Todavia pode dar-se uma ordem ao compromisso de *fidelidade para com a própria estrutura do ser*.» S. PALUMBIERI, *Amo Dunque Sono, Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milano, Ed. Paoline, 1999, p. 60.

²³ Convém referir, a este propósito, que não se ignora a questão sempre actual, hoje talvez mais do que nunca, da distinção entre pessoa e indivíduo que tem início já com Descartes, quando dá uma definição de pessoa de tipo psicológico, não em relação à autonomia e identidade do ser, mas em relação à autoconsciência na qual consiste o eu e a partir da qual se chega à unicidade da própria pessoa. A partir daí e durante toda a Modernidade foi fácil construir uma visão redutora da pessoa. «Uma consequência da adopção da definição psicológica de pessoa, para além do mais, é a nítida separação entre indivíduo e pessoa. Na base desta divisão-separação, passou a pensar-se que o homem é um indivíduo da espécie humana desde a sua concepção, mas que se torna pessoa só mais tarde, depois do nascimento, quando toma consciência de si mesmo, entra em comunicação com os seus semelhantes, é reconhecido e acolhido por eles e dialoga com os outros.» Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Bréscia, Queriniana, 2001, p. 346.

²⁴ «Unicamente o modelo trinitário faz com que cada um seja, à sua maneira, origem da sociedade e que todavia a sociedade seja algo mais do que a soma dos indivíduos, que a sociedade tenha uma vida própria, comum e que todavia esta vida seja aquela de cada pessoa singular. Eu, o outro e o todo tornamo-nos à vez ponto de partida, meta e fulcro do movimento.» Klaus HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria, per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma, Città Nuova, 1996, p. 77. A sua ontologia e a sua fenomenologia do amor têm como modelo e ponto de partida o mistério cristão da SS. Trindade. Mas nem por isso a sua reflexão deixa de ser filosófica e sistemática e, portanto, universal. Aliás, sobre um específico cristão em matéria de ontologia, o autor adverte o seguinte relativamente ao passado: «os elementos distintivos do específico cristão não renovaram de modo duradouro nem a pré-compreensão do sentido do ser nem a colocação da ontologia no seu conjunto. As grandes tentativas de uma concepção genuinamente cristã, em certo sentido, não chegaram muito longe nem nas “escolas” nem na consciência comum e não foram determinantes para a sucessiva história do pensamento. Na simbiose do específico cristão com a ontologia, o primeiro, quase inadvertidamente, continuou a ser uma espécie de hóspede nos múltiplos projectos e sistemas filosóficos de concepção heterogénea», p. 37. Nesta mesma linha, e a propósito do conceito de pessoa e da relação corpo-espírito, se pronuncia Maria L. P. da Silva FERREIRA, in *Bioética*, Luís Archer, Jorge Biscaia e Walter Osswald (coords.), Lisboa-São Paulo, Verbo, 1996, pp. 65-67.

²⁵ Cf. S. A. Ourives MARQUES, *Op. cit.*, pp. 53-90.

²⁶ Cf. Piero CODA, «Verso un nuovo paradigma di sviluppo: dimensione etica e dialogo interculturale», in *Nuova Umanità*, XII (1990) 68, pp. 7-22, sobretudo, pp. 13-15.

²⁷ Cf. A. DANESE, «Persona, Sviluppo e Reciprocità Trinitaria», in *Persona e Sviluppo*, *Op. cit.*, pp. 113-133. O autor, a dado momento, faz a proposta de uma ética personalista e planetária da reciprocidade (cf. pp. 120-133) sem, no entanto, deixar de integrar todos os elementos de uma moderna antropologia filosófica da alteridade, como responsabilidade, e do reconhecimento da reciprocidade, como categoria fundamental da relacionalidade. Na verdade, do Carisma de Chiara Lubich, que o autor bem conhece, quer a nível teológico quer filosófico, emerge também uma resposta que configura não só uma nova antropologia, como igualmente uma nova proposta económica e social, como é o caso do chamado movimento por uma Economia de Comunhão. O mesmo acontece com uma nova visão do empenhamento político que, sem olhar à orientação partidária, dirige a todos os políticos uma proposta fundada na fraternidade – dos três ideais da Revolução Francesa, o único, aliás, a não ter conhecido grande desenvolvimento –, a qual se traduz em entender a política como a arte de amar concretamente, porque aquela constitui, portanto, um serviço público, a favor do bem comum que, só nesta perspectiva, pode ser um bem maior.

²⁸ Convém registar que o autor da expressão «situação-limite» é Karl Jaspers, mas o tema tem sido retomado por vários autores.

²⁹ Isabel e Michel RENAUD, in *Bioética*, *Op. cit.*, p. 37. A utilização que, eventualmente, se possa fazer do termo moral, a propósito do discurso ético, pressupõe os esclarecimentos que sobre esta questão os autores fazem neste seu trabalho citado, bem como a referência a propósito já feita sobre o pensamento de Ricoeur, expresso nomeadamente no *DEPM*.

³⁰ *Ibid.* Neste sentido, é interessante a resposta à questão de fundo dada por Pinto Magalhães: «Quanto a [...] se é possível constituir uma moral ateia, a resposta imediata é: de facto, existe [...] Mas é preciso distinguir, embora pareça paradoxal: *uma moral ateia é possível; uma moral sem fé não.* [...] Sem um sentimento teleológico, sem um “absoluto” (qualquer que ele seja), num ateísmo radical e real a moral é episódica, aleatória, não estruturável e a vida insustentável. Foi o exemplo da pretensão do Existencialismo radical», in *Op. cit.*, p. 29.

³¹ G. ZANGHI, «Morale Laica?», in *Nuova Umanità*, X (1988) 60, p. 3. O autor advoga uma tese, com a qual concordamos, que afirma que não é possível fundamentar a ética exclusivamente na antropologia.

³² «Durante séculos, a reflexão sobre o homem permaneceu condicionada pelos termos em que o problema antropológico tinha sido posto no início da época moderna. [...] A partir de Descartes [a antropologia] é fortemente caracterizada pelo facto de que o homem é visto antes de mais e prevalentemente como ego (eu). [...] A consciência egológica e racional é concebida no quadro de um forte dualismo entre consciência e corpo e consequentemente é pensada como consciência fechada. Em seguida, muitas antropologias são caracterizadas pela reacção contra um ou outro destes termos.» J. GEVAERT, *Op. cit.*, p. 23. Mas não é este o único problema que o sujeito enfrenta, durante a modernidade, quer como sujeito singular, quer como sujeito que existe com outros no mundo. Durante o idealismo filosófico «não existem mais os sujeitos singulares que, graças à sua inteligência pessoal, contribuem para criar a interpretação racional da realidade. Existe apenas o espírito objectivo, com reflexos

nos sujeitos individuais. [...] O problema antropológico do sujeito concreto que existe com outros no mundo é largamente ignorado e negado. Já não há lugar para a dimensão da finitude, da liberdade e da responsabilidade pessoal.» *Ibidem*, p. 25. Não terminam aqui, porém, as vicissitudes do sujeito durante a modernidade, o colectivismo e os totalitarismos ideológicos que pretendiam libertar o homem da solidão do individualismo, sustentaram novas ideologias contra a pessoa como ser aberto aos outros e à interculturalidade.

³³ K. HEMMERLE, *Op. cit.*, p. 71.

³⁴ A. DANESE, *Op. cit.*, p. 140.

³⁵ J. GEVAERT, *Op. cit.*, p. 33.

³⁶ Cf. Chiara LUBICH, *La dottrina spirituale*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 255-260.

³⁷ MOUNIER, E., *Gli esistenzialismi*, ed. a cura di A. Lamacchia, Bari, Ecumenica, 1981, pp. 119-120.

³⁸ Aquilo que esta reflexão pretende, efectivamente, é tentar compreender a reciprocidade como terceira realidade no relacionamento intersubjectivo, mas, de igual forma, na experiência multicultural que o encontro de culturas e dos povos proporciona sempre que estes se abrem à interculturalidade. Ou seja, para além da afirmação já assumida da dimensão constitutiva da relacionalidade, tentar perceber ainda o que significa este *novum* que é a reciprocidade como metacategoria, este terceiro elemento que é mais do que e algo diferente da soma dos sujeitos ou das culturas que interagem, precisamente porque, sendo o mesmo amor que está em cada um dos sujeitos e na realidade das culturas, é também uma entidade que os transcende.

³⁹ K. HEMMERLE, *Op. cit.*, pp. 55 e 57, continuando a sua reflexão, justifica isto mesmo a partir do exemplo que é a palavra: «...tu a quem eu falo, tu destinatário, tu és a origem da minha palavra. A minha possibilidade de falar depende do teu escutar e da tua compreensão, o meu continuar a falar depende da tua resposta, e o próprio facto de começar a falar é já de *per si* um continuar a falar que tem como ponto de partida aquela origem que tu representas para mim, que o encontro contigo é para mim. A minha palavra tem, portanto, ao menos, três origens distintas: a minha pessoa, a linguagem e tu. Este raciocínio pode estender-se até ao infinito: todas as três origens se originam *reciprocamente* na minha palavra com modalidades diferentes, em cada origem cumpre-se o mesmo processo muito embora diverso. O contributo das três origens não é quantificável, mas é diferenciável e é tal com base no modo com o qual o todo se origina a partir de cada origem. O significado do nosso exemplo, que quisemos aplicar à “palavra”, é extensível a qualquer processo, inclusivamente ao transcorrer do tempo, aparentemente com sentido único. Podemos compreender o tempo unicamente se o interpretamos no e a partir do passado, futuro e presente. [...] É possível compreender globalmente os processos, todos os seus âmbitos, todas as relações, se os interpretarmos a partir da sua estrutura de interacção análoga à do jogo. Nela manifesta-se a unidade na multiplicidade das origens, o processo entendido como simultaneidade de processo, de regresso e de correlação e a identidade como incremento. A estrutura do jogo é, portanto, estrutura do processo. De facto, aquilo que hoje, no fim da época moderna, no fim de cada metafísica do objecto e do espírito, interessa ainda ao homem e lhe dá ainda matéria de reflexão, são as interacções análogas à do jogo, os processos: a vida, a liberdade, o sentido. Em tais “jogos”, em tais processos, no centro da questão estou eu, mas não sozinho; está ai

também o *tudo*, que não é, porém, um tudo de que me possa abstrair; está aí também a sociedade, mas uma sociedade que não é de modo algum legitimada para se tornar sujeito que incorpora a pessoa singular. Tais são ao invés os processos, os “jogos” em geral, em relação aos quais uma nova ontologia torna acessível o que é e o que acontece.»

⁴⁰ S. A. Ourives MARQUES, *Op. cit.*, p. 84.

⁴¹ Gennaro CICCHESI, *I Percorsi dell'altro*, Roma, Città Nuova Editrice, 1999, p. 277.

⁴² Na verdade, se alguma coisa foi clara e lucidamente realçada pela fenomenologia moderna da intersubjectividade foi exactamente o facto de que só no interior do reconhecimento recíproco é que a pessoa chega a ser ela mesma. De facto, entre as dimensões fundamentais da relação intersubjectiva encontra-se precisamente a reciprocidade que pode ser vista quase como uma vocação da própria pessoa, enquanto chamada a tal relação intersubjectiva de que as experiências multiculturais são uma extraordinária manifestação. A novidade desta relação recíproca consiste no facto, aliás já referido mais atrás, de que o amor que a caracteriza não é apenas dom de algo sem mais, mas deve chegar a ser dom total de si mesmo ao outro, como dom *kenótico*, ou seja, *kenosis* de amor na liberdade, mediante a qual a pessoa se doa à outra e vice-versa. É esta reciprocidade, a única mediante a qual se pode alcançar realmente quer a completa realização da pessoa, quer a realização da intersubjectividade e da interculturalidade em si mesmas, mediante a multiplicidade das experiências culturais dos indivíduos, das famílias e das sociedades mais organizadas. Cf. G. ZANGHI, *Dio che è Amore, Trinità e vita in Cristo*, Roma, Città Nuova, 1991, pp. 115-123.

⁴³ Efectivamente, a relação intersubjectiva, enquanto reciprocidade, é também, constitucionalmente, uma relação, por assim dizer, a três termos, ou seja, não é nunca unicamente um «face-a-face» – com o perigo de se tornar não somente um isolamento narcísico como tal do indivíduo, mas dos dois sujeitos – mas é, pelo contrário, uma relação que acontece, como já foi igualmente afirmado, sempre e só, no espaço novo, que se estabelece *entre* os dois. Ou melhor, se é verdade que «a reciprocidade não pode ser hipostasiada», ela «é por definição entre [duas ou mais] pessoas», de forma tal que é «o “entre” que constitui o ser-pessoa; e tudo aquilo que se quiser pensar acerca da pessoa, deve ser pensado a partir disto mesmo». H. OTT, *Il Dio personale*, Casale Monferrato, 1983, p. 68. Deste modo, entre os dois, que se amam reciprocamente, estabelece-se esta presença de uma terceira realidade, que se manifesta na reciprocidade, enquanto tal, vista como o amor que está *entre* os dois e, ao mesmo tempo, em cada um dos dois. É neste sentido que a pessoa não pode ser «definida» simplesmente a partir de uma relação intersubjectiva a dois, mas implica a relação com uma terceira realidade. A estrutura ternária da pessoa e da ética, como diria Ricoeur.

⁴⁴ Numa interpretação, caracteristicamente laica e secular, esta reciprocidade é vista como uma solidariedade universal: «a abertura de cada homem aos outros não se esgota nas relações interpessoais. Os indivíduos [...] pertencem à comunidade humana. Esta pertença comunitária é certificada por uma experiência tão antiga como a história da humanidade que ao longo dos séculos se tornou mais consciente dela, e hoje, mais do que nunca, graças ao desenvolvimento dos meios de comunicação social [...] chama-se-lhe, correctamente, solidariedade, pois indica a raiz ontológica da comunidade humana, isto é, o vínculo ontológico que une cada homem com todos os outros: o homem leva em si mesmo o estar-em-comunhão com toda a humanidade. É uma dimensão constitutiva do ser humano: dela nasce a tarefa, comum a todos, de colaborar e participar no bem da comunidade humana, no pro-

gresso da humanidade como tal, isto é, nas suas estruturas comunitárias.» J. ALFARO, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Bréscia, 1991, pp. 233-234.

⁴⁵ Cf. quanto afirma Ricoeur na sua fenomenologia hermenêutica da pessoa, na qual fundamenta a estrutura ternária tanto da pessoa como da ética: «linguagem, acção, narrativa, vida ética.» Tenha-se ainda presente que «também o homem, com quem entro em relação mediante uma estrutura social objectivada se pode tornar meu próximo pessoal, no imediato da reciprocidade, mais ainda dirige-se a mim como próximo potencial». J. ALFARO, *Op. cit.*, p. 69.

⁴⁶ Tenha-se presente quanto já foi referido e reflectido a propósito da linguagem como terceira realidade e como sendo anterior ao sujeito, pois é nesse mesmo sentido que agora se afirma poder ser assim considerada também, quer a unidade quer o amor, quer mesmo a comunidade ou a família, quer ainda o universo das culturas familiares porque, em certo sentido, são estas mesmas realidades, instituições em sentido lato (não entidades no sentido técnico e jurídico), que são anteriores e distintas ao próprio sujeito e até mesmo a cada família.

⁴⁷ Este tornar-se sempre mais pessoa, ou personalizar-se, da parte de todos os intervenientes na relação ética é o que fundamenta a ética, quer do ponto de vista ontológico quer antropológico. Na verdade, «a tensão que vimos estudando não é entre “a pessoa e o comum”, entre “o indivíduo e o bem colectivo”; é entre pessoas (cada uma delas individual e colectiva). E é essa rede que é preciso harmonizar globalmente. E o caminho, e a dificuldade, é atender e entender globalmente: é a gradual personalização do comum.» Vasco Pinto MAGALHÃES, *Op. cit.*, p. 38. Uma ulterior reflexão e aprofundamento filosófico sobre esta questão ética podem fazer-se através do já citado estudo de Isabel e Michel RENAULD, *Op. cit.*, pp. 35-37.

⁴⁸ Cf. Vasco Pinto MAGALHÃES, *Op. cit.*, pp. 23-24.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁰ J. ALFARO, *Op. cit.*, p. 69.

⁵¹ A mero título de exemplo basta pensar no significado mais profundo do movimento mundial que se organizou à volta do desejo de evitar, a todo o custo, o conflito armado entre os EUA e o Iraque, bem como em relação a outros conflitos mundiais ou regionais.

⁵² Nunca seria exaustiva a lista que nos propuséssemos aqui apresentar, mas seria, decerto, longa tal lista de estudos e sobretudo de experiências realizadas. Limitamo-nos a fazer uma referência à obra escrita e à acção realizada, neste mesmo sentido, por Chiara Lubich, que já mencionámos em nota de rodapé anterior. Ou seja, a italiana e fundadora de um vasto movimento espiritual, recentemente falecida, grande figura de dimensão internacional, intercultural, inter-religiosa e multirracial, com larga expressão no mundo académico, pelos inúmeros doutoramentos *shonoris causa* com que foi distinguida, e reconhecida pelo seu saber e pela sua acção inovadora em muitos sectores da humanidade, com destaque para o campo das ideias políticas, sociais e económicas, para além de grande líder religiosa e moral. Do movimento que ela fundou e liderou escreveram Enzo M. FONDI e Michele ZANZUCCHI, *Um Povo Nascido do Evangelho*, Abridada, Cidade Nova Editora, 2004, p. 104, a propósito do que já caracterizava o movimento em 1961: «antecipando a globalização do final do milénio, o Movimento apresentava-se já como um sujeito social e eclesial naturalmente internacional, multicultural, multiétnico e multirracial.»

⁵³ Tenhamos presente, a este propósito, o inquérito dos investigadores da Universidade Lu-

sófona, citado no início deste trabalho. Para além do que já analisámos, vejamos ainda o seguinte. Através da mera observação empírica e em resultado da visão veiculada pelos meios de comunicação social, na era da chamada libertação sexual, segundo a qual, seríamos levados a crer que está implantada uma nova ética sexual e assim confirmada a perfeita liberdade de atitudes e comportamentos sociais nesta matéria, qual é a conclusão a que os dados nos permitem chegar? Aqueles que realmente têm ou pretendem vir a ter mais do que 0 ou 1 parceiros são, em relação aos próximos seis meses, 10,7% dos homens e 1,9% das mulheres; quanto aos próximos cinco anos, os valores dos que pretendem ter dois ou mais parceiros, são para os homens 31,5% e para as mulheres 10%; finalmente, em toda a vida, os que pretendem ter dois ou mais parceiros, são para os homens 28,9% e para as mulheres 16%. Perante estes resultados será que podemos afirmar que, do ponto de vista cultural, a diferença é assim tão significativa relativamente a outras épocas da nossa história mais recente ou, porventura, mais longínqua? E mesmo que mudanças significativas houvesse, o que não parece, quererá isso dizer que estamos perante verdadeiras diferenças éticas, relativamente ao modo tradicional de conceber a ética sexual?

⁵⁴ Maria das Mercês C. de M. COVAS, «Família, papéis familiares e micro-meio-ambiente social: sua relação com a função sistémica da família. Breves conclusões de um estudo empírico sobre famílias migrantes alentejanas residentes em Setúbal», in *Economia e Sociologia*, Évora, 57 (1994), pp. 161-191.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 162.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 163

⁵⁸ *Ibidem*, p. 164.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 165.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Cf. *Ibidem*.

⁶³ Cf. *Ibidem*.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 171-172.

⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 188.

⁶⁸ António J. de B. Percheiro dos SANTOS, «Jovens perante a Família. Subsídio para a definição de um perfil de valores», in *Economia e Sociologia*, Évora, 40 (1985), pp. 99-158.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 99.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 119.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 120.

⁷⁴ *Ibidem*

⁷⁵ *Ibidem*, p. 121.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 122

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 149.

⁸¹ *Ibidem*, p. 149.

⁸² *Ibidem*, p. 150.

⁸³ Destacamos ainda algumas das conclusões parcelares e as respectivas questões que se colocam ao autor: «A diferenciação sexual volta a ter uma importância relevante na análise das respostas: os rapazes parecem mostrar-se mais definidos do que as raparigas, tanto na recusa, como na aceitação. Também a idade nos parece ser um outro factor importante: a tendência crescente de recusa acompanha o “movimento” da idade, o que poderá parecer contraditório. Mas não será esta “contradição”, precisamente, o barómetro que nos possibilita avaliar as expectativas destes jovens? Não será que o confronto entre o real e o imaginário, tendo por pano de fundo um horizonte menos longínquo, provoca nos jovens uma consciência mais profunda da distância entre o “possível” e o “ideal”? Não terá a família sobrevivido apoiada, precisamente, nesta inércia de se “saber” uma instituição sem alternativa viável?» *Ibidem*, p. 150.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 150-151.

⁸⁵ *Ibidem*.

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola, *Dizionario di Filosofia*, 3.^a ed. actualizada e ampliada por Giovanni Foriero, Torino, UTET, 1998.
- ALFARO, J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Bréscia, 1991.
- ANTUNES, João Lobo, «Ciência e Fé», in *Brotéria*, 152, 4, 2001, p. 341.
- ARCHER, Luís-BISCAIA, Jorge-OSSWALD, Walter (coords.), *Bioética*, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1996.
- CANTO-SPERBER, Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001.
- CAVALERI, P. A., «Verso una psicologia in dialogo», in *Nuova Umanità*, XXII (3-4) 129/130, 2000, pp. 409-445.
- CICCHESI, Gennaro, *I Percorsi dell'altro*, Roma, Città Nuova Editrice, 1999.
- CODA, Piero, «Verso un nuovo paradigma di sviluppo: dimensione etica e dialogo interculturale», in *Nuova Umanità*, XII, 68, 1990, pp. 7-22.
- COVAS, Maria das Mercês C. de M., «Família, papéis familiares e micro-meio-ambiente social: sua relação com a função sistémica da família. Breves conclu-

- sões de um estudo empírico sobre famílias migrantes alentejanas residentes em Setúbal», in *Economia e Sociologia*, 57, Évora, 1994, pp. 161-191.
- DANESE, A., «Persona e sviluppo. Verso il tempo del Post-liberismo?», in AA.VV., *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Roma, Dehoniane, 1991, p. 35.
- DE FINANCE, Joseph, S.J., *Etica Generale*, Roma, Editrice PUG, 1997.
- DI NICOLA, G. P., *Per un'antropologia della reciprocità*, Roma, 1996.
- FONDI, Enzo M., e ZANZUCCHI, Michele, *Um Povo Nascido do Evangelho*, Abrigada, Cidade Nova Editora, 2004.
- GEVAERT, J., *Il problema dell'uomo*, Turim, Leuman, Elle Di Ci, 1983.
- HEMMERLE, Klaus, *Tesi di ontologia trinitaria, per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma, Città Nuova, 1996.
- LUBICH, Chiara, *La dottrina spirituale*, Milão, Mondadori, 2001.
- MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1998.
- MAGALHÃES, Vasco Pinto, *O Olhar e o Ver*, Coimbra, Tenacitas, 2001.
- MANCINI, Italo, *Lethos dell'Occidente*, Génova, Marietti, 1990.
- MARQUES, Ramiro, *Breve História da Ética Ocidental*, Lisboa, Plátano, Ed. Técnicas, 2000.
- MARQUES, S. A. Ourives, *Tu não me matarás! Dimensões éticas da reabilitação da pessoa toxicod dependente*, Dissertação de doutoramento, Lisboa, UCP, 2003.
- MOUNIER, E., *Gli esistenzialismi*, Bari, A. Lamacchia (ed.), Ecumenica, 1981.
- OLIVEIRA, M. L.-PAIS, M. J.-CABRITO, B. G., *Sociologia*, Lisboa, Texto Editora, 1986.
- PALUMBIERI, S., *Amo Dunque Sono, Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milão, Ed. Paoline, 1999.
- _____, *L'Uomo, Questa Meraviglia, Antropologia Filosofica I, Trattato sulla Costituzione Antropologica*, Roma, Manuali UUP, 1999.
- Revista Sábado* n.º 208, de 23 a 29 de Abril de 2008.
- SAMPAIO, D., e GAMEIRO, J., *Terapia Familiar*, Porto, Edições Afrontamento, 1985.
- SANNA, Ignazio, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Bréscia, Queriniana, 2001.
- SANTOS, António J. de B. Percheiro dos, «Jovens perante a Família. Subsídio para a definição de um perfil de valores», in *Economia e Sociologia*, 40, Évora, 1985, pp. 99-158.
- SAVATER, Fernando, *Etica per un figlio*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2001.
- SILVA, Manuela (coord.), *Observatoire sur les Politiques de Combat L'Exclusion Social – Étude de Faisibilité*, Lisboa, CISEP, 1990.
- VALADIER, Paul, S.J., «O mal político moderno», in *Brotéria*, 152, 4, 2001, pp. 365-376.
- ZANGHI, G., *Dio che è Amore, Trinità e vita in Cristo*, Roma, Città Nuova, 1991.
- _____, «Morale Laica?», in *Nuova Umanità*, X, 60, 1988, p. 3.