

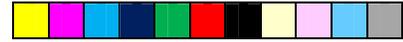


9

Qual o tipo de família para o futuro?

Nicola REALI: nreali@tiscali.it

CV: Professor do Pontificio Istituto Pastorale Redemptor Hominis da Pontificia Università Lateranense/Roma.



BSTRACT RESUMO ABSTRACT RESUMO ABSTRACT

Resumo	<p>«<i>Tempora sunt tria praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris [...] praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio</i>»⁸⁵. Esta famosa afirmação de “As confissões” de Santo Agostinho, que conheceu (junto a todo décimo primeiro livro da mesma obra) infinitas leituras e interpretações das quais seria impossível dar conta brevemente, resulta todavia útil para introduzir-nos diretamente no tema que nos foi pedido expor. Perguntar-se, de fato, qual o tipo de família se pode pensar, idealizar e/o (talvez) esperar para o futuro, é uma interrogação que se põe no tema diretamente – primeiro ainda que a questão sobre “tipo” de família – a questão do futuro e, então aquela da temporalidade que ocorre reconhecer ao viver humano na Família. Em outros termos, a questão pertence aquele complexo de argumentações que procuram tornar inteligível ao homem, historicamente existente, aquela dimensão tão fundamental da sua vida que é representada pela própria temporalidade. Certamente a esta observação deve ser subitamente contestado que não se trata genericamente de compreender a temporalidade do vivente, mas da família, portanto a pergunta sobre o futuro da família não pode confundir-se indistintamente com aquela sobre o futuro do homem, mas deve ser elaborada mantendo intacta a sua especificidade. Contemporaneamente, não se pode notar, todavia, que, se esta precisão parece indiscutível na maneira igualmente coercitiva, o esquecimento que no futuro da família está o do homem e, enquanto tal, é igualmente danosa. Falar da família sem tematizar quando (e quais condições) em definitivo se podem declarar “humanos” o homem e a mulher é, de fato, um esquecimento que privaria qualquer consideração sobre o aspecto da família necessário para compreender a intrínseca plausibilidade “humana” da relação entre os sexos, que ali se realiza.</p> <p>Neste senso se compreende como o haver evocado a sugestão agostiniana sobre a experiência que o homem tem do tempo pode resultar útil a responder à pergunta do título proposto, pergunta que a este ponto pode ser tranqüilamente reformulada sem correr o risco de mal entender a correspondência em jogo: indicar qual o “tipo” de família teremos no futuro é tentar mostrar que “tipo” de futuro caracteriza a vida do homem e da mulher em família.</p>
Palavras-chave	Família; Futuro; Conjugalidade

⁸⁵ «*I tempi sono tre: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro [...] il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro è l'attesa*»: AGOSTINO, *Confessionum*, XI, 20,26.



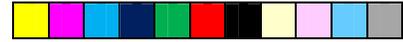
1. MATRIMÔNIO E FAMÍLIA

Procuremos, então, tentar iluminar esta questão iniciando propriamente da tentativa de mostrar que coisa significa caracterizar a família como lugar no qual se realiza uma verdadeira experiência de humanidade do homem e da mulher.

Deste ponto de vista pode ser útil, antes de tudo, assinalar brevemente o quadro dentro do qual a teologia contemporânea (de modo particular a teologia moral) procurou iluminar o problema em questão. A reação que a vários títulos, e em vários modos, recentemente se estruturou contra o ideal racionalístico (que unanimemente vem reconhecido como parte integrante da assim dita “teologia manualística), empurrou na direção de uma revisitação do tema da família que tomou os movimentos de uma reelaboração dos seus pressupostos antropológicos. Em particular, é largamente difusa a convenção que era impossível preservar uma visão substancialista do sujeito da qual se deduz a essência do vínculo conjugal e, conseqüentemente, se fez ampla a tentativa de restituir o valor reflexivo à dimensão de historicidade que contradistingue inexoravelmente a vida do homem. Produziu-se, assim, uma denúncia da estratégia da teologia precedente, unida a uma refutação de uma visão meramente jurídica do laço familiar que declarou implausível proceder através de uma preventiva declaração da identidade da família, a qual seria a indicação dos comportamentos morais adequados.

A supremacia da experiência sobre a norma tornou-se, deste modo, o cavalo de batalha de uma teologia que, por sentir-se finalmente livre dos laços do racionalismo moderno, tinha, todavia, o problema de não degenerar num historicismo que a tinha conduzido entre os braços daquele difuso ceticismo pós-moderno sobre a identidade da família que se queria combater. Deste modo, a teologia procurou remediar deste perigo, de uma parte rebatendo o valor universal das imagens tradicionais da família, de outro procurando na filosofia um modelo de pensamento que pudesse ser útil a esta reafirmação. A escolha, quase unanimemente, caiu sobre esta que de maneira extremamente geral e grosseira podemos chamar a filosofia dialógica ou da interpessoalidade. Na prática, pegou-se emprestado este dado da filosofia (em parte moderna e em parte contemporânea) identificando nele o princípio normativo da experiência familiar, já que é universalmente acessível. O procedimento, embora declinado com condições uma vez ou outra diferentes (a caridade, o dom, a responsabilidade, a solidariedade)⁸⁶, conduziu sempre ao mesmo resultado:

⁸⁶ Tra gli altri, cfr. G. GATTI, *Morale matrimoniale e familiare*, in ID., *Corso di morale*, vol. III: *Morale sessuale, educazione dell'amore*, LDC, Torino 1979, pp. 161-327; G. B. GUZZETTI, *Per vivere in pienezza il matrimonio e la famiglia*, Ufficio diocesano per la famiglia, Milano 1980; D. TETTAMANZI, *I due saranno una carne sola. Saggi teologici sul matrimonio e famiglia*, LDC,



sublinhar a impossibilidade de abandonar a instituição familiar como forma originária daquela dimensão universal do viver humano que é a relação eu-tu.

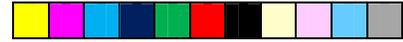
Deste modo, todavia, não se pode não notar que a tentativa de compreender o elemento específico da família utilizando como recurso as categorias da interpessoalidade, paradoxalmente confirmou as dificuldades conexas ao modelo teológico que si queria superar. O problema é ilustrável partindo da modalidade com a qual se assumiu o princípio da interpessoalidade : retirando a atenção da descrição da norma para a fundação da norma, pensou-se em reencontrar na noção de interpessoalidade o enraizamento “ontológico” da mesma norma. Assim fazendo, é a noção de interpessoalidade que assume a função de elemento qualificante de uma teologia que, uma vez afirmada a estrutura fundante da relação eu-tu, pode sucessivamente dirigir a sua atenção para a justificação da identidade da família como da realidade universalmente dotada de valor, e, logo, objeto do querer. Na pacífica convenção de ter encontrado uma nova base “natural” para o discurso teológico, o argumento pode sucessivamente declinar a especificidade cristã da família, de uma parte refazendo-se ao mistério trinitário (como modelo originário da relação interpessoal⁸⁷) e de outra introduzindo o tema da graça para significar a dimensão salvífica da estrutura familiar onde «*nos salvamos ou nos perdemos juntos*»⁸⁸.

Índice desta reproposição das dificuldades imputadas ao esquema precedente é a dificuldade da teologia recente de integrar na reflexão sobre família o tema do matrimônio. Em outros termos, o peso na argumentação vem a assumir a premissa de tipo interpessoal, termina por configurar o momento matrimonial somente como o ato que sanciona publicamente o início da experiência familiar, já que esta é já explicada pelo princípio interpessoal. Não se procura, de fato, mostrar a identidade da família partindo do matrimônio, mas se enuncia somente o princípio segundo o qual o matrimônio é reservado àquela relação de casal que quer assumir (ou que pode assumir) todos os direitos e deveres que competem à família enquanto tal. Símile procedimento esquece, no entanto, de indicar a necessidade a partir da qual matrimônio e família não podem ser considerados separadamente, já que não vem esclarecida a razão pela qual uma relação de casal deve originar-se do matrimônio, a partir do momento que a mesma relação é explicada pela “lei universal” da interpessoalidade e não do matrimônio.

Torino 1986; ID., *La famiglia e l'ethos del dono*, in ID., *La famiglia, via della chiesa*, Massimo, Milano 1987, pp. 146-162; L. CICCONE, *Per una cultura della vita a partire dalla famiglia. Responsabilità generosa nel dono della vita*, LDC, Torino 1988.

⁸⁷ Cfr. G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna 2001, pp. 247-277.

⁸⁸ GATTI, *Morale matrimoniale ...*, op. cit., p. 225.

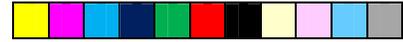


A formalidade com que este argumento sobre a família assume o momento matrimonial, torna-se, todavia, mais evidente no caso da família cristã. Aqui, de fato, a afirmação segundo a qual à base da família cristã se põe inequivocadamente o sacramento do matrimônio é freqüentemente entendida de modo reduzido no que diz respeito aquilo que propriamente está em jogo. A explicação mais usual chega a fixar o caráter originário da família no sacramento, na medida em que este último aparece “divinamente instituído”. Razão pela qual, diante da impossibilidade de referir no sacramento a identidade da família, se opera um genérico apelo à “vontade” de Deus (ou de Jesus) a fim de mostrar que a família não surge somente da resposta a “necessidade” do homem e da mulher. O argumento, todavia, não traz novidade significativa, porque, agora uma vez mais, a necessidade de ligar os dois momentos não aparece intrínseco a relação entre matrimônio e família, mas no positivístico chamado a uma vontade instituinte. Assim fazendo, o sacramento do matrimônio se configura como o início público de uma família cristã, cuja identidade, não obstante, se encontra para além do mesmo sacramento.

Há, em resumo, na teologia contemporânea uma forte tendência de separar matrimônio e família que, embora nunca afirmada, não obstante pesa notavelmente no desenvolvimento do relacionamento. Prova disto é que, se quiséssemos tentar oferecer uma resposta à pergunta que se propôs ao início, esquecendo o intrínseco nexos que liga a família ao matrimônio, seremos forçados a chegar a uma aporia insuperável. Esta última é a evidente impossibilidade de argumentar sobre o futuro do homem e da mulher que vivem em família de maneira diferente de uma genérica argumentação sobre o futuro de cada vivente. Sobre esta formulação pesaria, pois, a consciência que não teria um quê existencial a dar a diferença específica ao futuro da família, a qual – o que é mais grave – seria absorvida na história de todas as pessoas que pertencem ao tempo destinado a escorrer *para a morte*.

2. A “VISÃO VULGAR DO TEMPO”

A aporia que chega a reflexão mais usual sobre a família, obriga, portanto, a procurar uma nova solução para a pergunta inicial partindo do laço, que ocorre reconhecer como vinculador, entre matrimônio e família. Que coisa significa para o homem e para a mulher que vivem em família o antecedente do matrimônio? E, mais precisamente, por que para pensar o futuro da experiência familiar ocorre fazer referência ao momento passado do matrimônio? A pergunta, como se vê, põe no tema a questão do futuro da família a partir do seu passado, coisa que evidentemente pede para ser



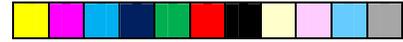
especificada partindo do laço que necessariamente o futuro possui com o passado.

Para poder desenvolver adequadamente esta tarefa, talvez, convém, antes de tudo, indicar – em negativo – a quais condições isso resultaria impossível. Deste ponto de vista é útil em primeiro lugar mostrar a imprecisão de uma reflexão que se limitasse a considerar a medida objetiva do tempo (o tempo do relógio) independentemente da sua verdade subjetiva (o tempo vivido)⁸⁹. A perpétua rotação de um ponteiro em torno de um ponto fixo sobre um quadrante ou o incessante suceder-se de cifras sobre uma tela apresenta somente uma “sucessão de instantes” que na realidade não diz absolutamente nada sobre a maneira com a qual o homem faz a experiência do tempo. Prova disto é que qualquer um que tenha experimentado quanto um tempo objetivamente breve (a espera de um ônibus) pode ser na realidade longo e, ao contrário, quanto um tempo objetivamente longo (férias) pode ser breve. Não há necessidade, então, de deter-se ulteriormente a mostrar similar apresentação do tempo, no nosso caso, seria inútil.

Resulta vantajoso, ao invés, indicar como existe uma outra visão que, aparentemente respeitosa do “tempo vivido”, conduz também ela a um *impasse* que produziria a possibilidade de responder à pergunta que se pôs. Tal solução ultimamente é reconduzível àquilo que Heidegger chamou o “conceito vulgar do tempo”: a re(con)dução do passado e do futuro ao presente⁹⁰. Em outros termos, passado e futuro seriam um duplo “não-tempo”, sobre pacífica convenção que só o presente “é” o tempo do qual o homem pode fazer experiência: o passado termina e o futuro começa no mesmo momento em que o presente começa ou termina. Portanto, a equivalência entre presente e ser, conduziria à afirmação da inexistência ôntica do passado e do futuro como aquilo que respectivamente “não-é-mais” e “não-é-ainda”. Nesta interpretação que, sempre seguindo Heidegger, une a história da metafísica de Aristóteles a Nietzsche (passando por Hegel), a mútua relação entre passado e futuro seria disponível só no “aqui e agora” da consciência humana que ao presente se assegura a presença do passado e do futuro. No nosso caso, então, o único horizonte temporal da família seria aquele da atividade intencional do sujeito que, ao presente, antecipa a presença do futuro e extrai das suas reminiscências o tempo já transcorrido. O matrimônio se encontraria, portanto, confinado no passado entendido como uma entidade ou uma localidade no qual jazeriam as recordações esquecidas que a *anamnesis* poderia extrair.

⁸⁹ Tra gli altri, cfr. J. -Y. LACOSTE, *Notes sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, PUF, Paris 1990; C. ROMANO, *L'événement et le temps*, PUF, Paris 1999; E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004.

⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, §§ 81-82, tr. it., Longanesi, Milano 1976, pp. 502-520.

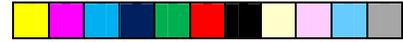


Neste ponto deveria estar claro que conferir um favor indiscutido ao presente não ajuda uma real compreensão da temporalidade, já que a experiência do tempo põe em crise justamente este unívoco privilégio do presente e corrompe a idéia que não existe passado e futuro sem presente. Nunca como neste caso, de fato, a celebração do presente vai no mesmo passo com uma redução da linguagem que, enquanto tende a substantivar os tempos (“o passado, “o futuro”), proclama ao mesmo tempo aquela substancialidade que termina por homologar-lhe à duas entidades ou localidades⁹¹. Assim, não deve suscitar admiração afirmar como a linguagem mesma pode rebater a “visão vulgar do tempo”, denunciando, de uma parte, a escolha – ainda uma vez unilateral – de privilegiar uma dicção puramente privativa do passado e do futuro (aquilo que “não-é-mais” e “não-é-ainda”), de outra, evidenciando que do passado e do futuro se pode falar também nos termos daquilo que “era” (essente stato) e “será”. Se a primeira definição, de tipo adverbial, tem caráter privativo; a segunda, de tipo verbal, tem-no positivo. Antes, se pode por fim dizer que a segunda acentua o caráter “real” do passado e do futuro já que ambas são afirmadas não em relação a uma falta de ser (“não-é mais” “não-é ainda”), mas por referência às suas realidades efetivas: “era” e “será”.

Quanto a esta segunda indicação é sabido que justamente Heidegger, no quadro de uma ontologia do *Dasein* baseada no *Sorge* (cuidado), tenha-lhe imposto a legitimidade, chegando a decretar o primado do futuro que na “resolução precussora (*vorlaufende Entschlossenheit*)» antecipa o «percurso (*Vorlaufen*)» da morte. As diferenças das três instâncias temporais são, portanto, postas a partir de uma unidade presumida que o futuro garantisse à temporalidade e que, não por menos, se contrapõe claramente ao privilégio do presente próprio da “visão vulgar do tempo”. A antítese que, neste caso, se cria entre a afirmação do caráter “privativo” e daquele “real” do passado e do futuro sanciona a clara oposição entre as duas, dando à reflexão sucessiva uma inconciliabilidade radical.

A lição de Heidegger é, então, de resistir a todos os custos, refutando cada compromisso e cada tentação de acordo entre as duas visões. Todavia, é licito reter que esta escolha heideggeriana possa a bom direito ser posta em discussão, afirmando, contrariamente ao filósofo alemão, que provavelmente ambas as visões têm os mesmos direitos de coexistir e que, antes, justamente da sua recíproca implicação possa emergir uma compreensão do tempo que – não limitando-se a afirmar o primado do presente – consente a abertura de novas perspectivas.

⁹¹ In questo senso sarebbe preferibile non parlare più de “il passato” e de “il futuro”, ma ipotizzare una nuova terminologia, come propone, per esempio, P. Ricoeur parlando di “passéité” e “futurité”. In proposito cfr. P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2004.

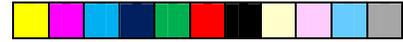


3. REALIDADE, PERDIDA E AUSÊNCIA

Perguntamo-nos, pois, qual é essa recíproca implicação, iniciando por colocar em evidência que a memória do passado e a espera do futuro é ligada indissolivelmente a uma dupla e simultânea experiência: de uma parte o caráter “real” do passado e do futuro afirma quanto o homem reencontra nele a condição da sua atividade, de outra o passado e o futuro implicam uma ausência respectivamente anterior e irreal que determina a impossibilidade do homem de intervir sobre aquilo que aconteceu e acontecerá. Em outros termos, faz parte da experiência de cada um verificar como o passado é aquilo sobre o qual não é dada nenhuma possibilidade de intervenção por parte do homem, já que isso é definitivamente perdido e, então, “não-é-mais”. Mas, igualmente, essa experiência não é dissociada da consciência que ninguém pode desfazer-se do seu passado, a partir do momento que aquele que “não é mais” aconteceu realmente e, como tal, se repercute sobre a vida presente. Do mesmo modo nada é tão mais ausente da vida do aquele que “não-é-ainda”, mas nada é tão determinante para a vida de um homem quanto aquilo que “será” o seu futuro: a espera do futuro, de fato, é quanto mais fortemente individua a experiência humana tanto menos é a disposição do homem.

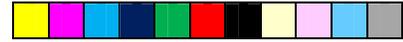
Como conseqüência, o caráter de perda do passado e de ausência do futuro não contradizem a realidade efetiva com a qual o homem percebe o seu passado e o seu futuro, antes, constituem-lhe um elemento essencial. A perda do passado e a ausência do futuro se encontram indissolivelmente ligados à “realidade” do passado e do futuro de modo tal a poder afirmar que o passado “não-é-mais” só porque “era” (e vice-versa) e o futuro “não-é-ainda” só porque “será” (e vice-versa).

O passado, de fato, é alguma coisa de absolutamente perdido e sobre o qual não se pode intervir, mas justamente esta sua definitividade não lhe impede de ter sido aquilo que realmente determina o presente do vivente. Analogamente, o futuro é efetivamente ausente, mas esta sua ausência não lhe veta de poder ser verdadeiramente o constitutivo da decisão atual do homem. O passado e o futuro podem, então, ser observados partindo da ligação que esses têm com o presente, à condição, porém, de estabelecer ao mesmo tempo a ligação que o presente possui com o passado e com o futuro. Noutros termos, se o presente é o *não ser mais* do passado e o *não ser ainda* do futuro, neste caso, só na ligação ao presente se pode pensar o passado e o futuro, porque só no presente “aquilo que era” *não é mais* e “aquilo que será” *não é ainda*. Todavia, isto não pode fazer esquecer que existe também uma ligação do presente com o passado e com o futuro, a partir do momento que só no passado aquilo que agora “não é mais” *era*, e só no futuro aquilo que no presente “não é ainda” *será*.



O privilégio do presente próprio da “visão vulgar do tempo” cai e com ela dacei também a possibilidade de descrever a temporalidade favorecendo indiscriminadamente uma das suas dimensões. Se deve, antes de tudo, salvaguardar a unidade do tempo humano, e, também, valorizar das três suas instâncias. É por isso, neste caso, que a fórmula sintética da “visão vulgar do tempo” – segundo a qual “não existe passado e futuro sem presente” – há de ser refutada na sua unilateralidade, mas a sua refuta não se condensa, por assim dizer, na mera indicação da sua parcialidade: em jogo não há somente a batalha contra o privilégio do presente, senão a requisição de restituir ao presente a sua pertença a unidade do tempo, deixando aparecer “ao presente” o peso *real* do passado e do futuro. Nada mais que a temporalidade mesma pode permitir igual restituição, pela qual não se trata de cancelar (em nome de uma razão pós-moderna) a afirmação que “não existe passado e futuro sem presente”, mas somente de indicar que essa deve – obrigatoriamente – andar a passos juntos à outra, segundo a qual “não existe presente sem futuro e sem passado”.

Neste senso se compreende como a citação inicial de Agostinho pode ser assumida qual fio condutor do argumento proposto. A ligação, de fato, que o Bispo de Hipona vê entre as três dimensões da temporalidade não é exclusivamente endereçada a afirmar – como sugerem os críticos modernos e pós-modernos – uma “metafísica da presença”. Agostinho está seguramente preocupado em assinalar aquilo que chamamos o caráter privativo do passado e do futuro, que ao presente adquirem “presença”, mas tal atenção não é separável do fato que existem *três* diferentes formas de conhecimento do tempo (a memória, a visão e a espera). Isto significa que, agora, não se trata simplesmente de reduzir o presente, transferindo a consciência do momento atual ao passado e ao futuro, mas no reconhecer que “havia” e “haverá” um modo de ser do homem, diferente daquele presente e que só pode ser conhecido respeitando a sua diferença do hoje do vivente. Neste senso, para Agostinho, se dá um tríplice presente porque a memória e a espera são o presente respectivamente *do* passado e *do* futuro a partir do momento que, não só faz recordar o passado e imaginar o futuro, mas pertencem ao passado e ao futuro enquanto uma se realizou no passado e a outra se realizará no futuro. Portanto, Agostinho pode afirmar que existe um presente que é realmente *do* passado e *do* futuro e que se põe como requisito indispensável à consciência da unidade do tempo, já que a condição que torna possível pensar a presença do ausente ao presente é quanto efetivamente pertence ao passado e ao futuro, logo, quanto “era” e “será”: *«I tempi sono tre: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro [...] il presente del passato è la memoria, il*



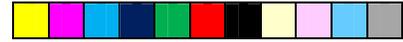
presente del presente è la visione, il presente del futuro è l'attesa».

4. O EVENTO E A PROMESSA

O êxito ao qual está junto o confronto com a “visão vulgar do tempo” permite, a este ponto, retomar o fio do argumento sobre futuro da família. A respeito às aporias anteriormente assinaladas, agora, se pode, ao menos, evidenciar que qualquer que seja o discurso sobre a família deve necessariamente integrar o momento do matrimônio. A exigí-lo não está somente a positivística declaração que não existe família sem matrimônio, mas a evidente necessidade que o homem tem de retornar à realidade do seu passado, enquanto anteriormente passado e, por isso, efetivamente real. O que temos até aqui evidenciado: não existe presente sem passado e sem futuro, e a memória do passado não tem nunca a forma da pontualidade da intuição sensível ou intelectual, no sentido que o homem não recorda o próprio passado da maneira que conhece o seu presente. A memória, para retomar mais uma vez Agostinho, é *do* passado; a ele pertence e, portanto, o reviver o passado para o homem não é somente o fazer emergir imagens mais ou menos nítidas do esquecimento, esforçando-se para transferir o próprio eu no tempo ido. Senão, se trata de ocupar-se do homem que cada um de nós era e de confrontar-se com a sua realidade efetiva.

Confrontar-se significa agir e interagir, logo, avizinhar o próprio passado equivale colocar em jogo as próprias paixões, desejos e espera: todos os elementos seriam abstrato limitar retrospectivamente, porque estes pertenceram, pertencem e pertencerão ao homem. Sinteticamente, trata-se de reconhecer que o passado tem uma relação indiscutível com o presente e o futuro e que, propriamente tal relação, determina a qualidade da recordação. Agostinho a recordou juntando o presente *do* passado ao presente *do* futuro, agora se trata de fazê-lo valer especificamente para realidade da família, com a advertência, todavia, de reconhecer que neste caso não está questão somente o peso que a proteção ao futuro faz pesar sobre a recordação (no sentido de como os projetos, as esperas e desejos influenciam a apreensão do passado) mas também o influxo que o passado exerce sobre o futuro.

Deste ponto de vista, o matrimônio é alguma coisa de privilegiado: este, qualquer que seja o seu contexto (religioso ou civil), representa um evento passado que tem um influxo direto sobre o futuro. O matrimônio, de fato, obriga e a obrigação que estabelece tem, desde o primeiro instante, o caráter da promessa futura. A promessa de uma comunhão de vida estabelecida por interesses comuns, a promessa de um empenho recíproco, a promessa de dar-se reciprocamente uma descendência, a promessa (por que não?) de um amor eterno.

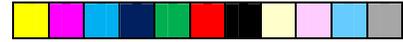


Certo, em alguns casos a promessa poderá não ser mantida, e, então, o matrimônio será um fardo que o passado faz pesar sobre o futuro, em outros casos será um recurso sobre qual construir o próprio futuro. Em todos os casos, porém, pertence intrinsecamente ao matrimônio este caráter de promessa, e como tal é imediatamente evidente que a memória do matrimônio não se reduz no retornar a reapropriar-se do seu significado, mas também no reconhecer que o futuro deve fazer as contas com aquele momento passado que *realmente* influi sobre o advir.

Esta posição tem, todavia, que ser precisada já que, se a promessa aparece incontestavelmente como o sinal do peso que o matrimônio exercida sobre o futuro da família, não por menos ocorre reconhecer que a promessa é diretamente possibilitada só pelo matrimônio. Em outros termos, o matrimônio não é o evento transcorrido que a promessa transfere sobre o futuro da família: o decidir-se prometer – e então o obrigar-se pelo futuro – é o modo com o qual o homem transmite o fato acontecido como memória do passado. Por conseqüência, antes de prometer, o homem viu, sentiu e experimentou aquilo que sucedeu, e então foi alcançado e tocado pelo fato acontecido. Viria, neste caso, dizer que o matrimônio reclama a promessa de mesma base de sua essência, enquanto este antecipa a possibilidade de poder prometer por parte do homem e, logo antecipa seu futuro. Assim, se compreende que não tem sentido contradizer a definitividade do matrimônio (já que o passado não pode ser mudado) à incerteza do futuro da família, a partir do momento que o fato do qual não se pode desembaraçar é justamente o inexaurível recurso do futuro da família. Antes, a diferença está justamente aqui: continuar aprisionados ao sentimento doloroso do irreversível que faz aparecer a história da família como o cemitério das promessas não mantidas, ou aprender a repetir continuamente o evento original da família fazendo ressurgir – nas nossas promessas – todas as promessas que o matrimônio possui, também aquelas que não foram mantidas.

5. O SACRAMENTO: DOM E TAREFA

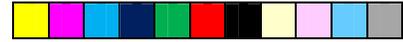
Pensar sobre o futuro da experiência familiar se encontra deste modo inevitavelmente conjugado ao momento passado do matrimônio naquele binômio de *promessa-evento* que não por nenhuma sigla, emblematicamente, também é a base sobre a qual repropõe uma leitura teológica da família. É indubitável, de fato, que a ligação evidenciada entre a promessa e o evento do matrimônio induz a uma retomada do ensinamento da Escritura que, contra cada determinismo possível, fixa na fórmula do “mito” genesíaco o evento originário ao qual se olha para interpretar a totalidade da vivência afetiva do homem e da mulher. A retomada daquele



evento, que liberta que é chamada a operar no dispositivo ritual colocado a disposição do sacramento, aparece, ao mesmo tempo, como um dom e uma tarefa: o dom de uma totalidade que, representando a unidade das formas históricas com a qual o homem se atua, se oferece ao homem como o espaço no qual ele pode pouco a pouco efetivamente determinar a si mesmo, sem nunca porém afirmar de uma vez por todas. O mito, então, predispõe uma visão da relação transcendência/liberdade na qual se evitam os extremos de uma pura passividade do homem e de um insensato ativismo antropológico: a atividade do homem é necessariamente antecipada na figura absolutamente originária da condição humana, a qual assume a forma de uma história humana além do humano que torna humana a história do homem, já que doa a este último a possibilidade concreta de dar forma a si mesmo. O relacionamento à diferença da transcendência se caracteriza, portanto, no mito como relação a um evento absoluto que, propriamente por esta característica, pode ser ritualmente repetido. Aquilo que funda a vivência histórica do homem não pode ter a forma do princípio do qual se pode deduzir as escolhas humanas, mas deve caracterizar-se como uma história de liberdade absoluta que se doando concretamente compreende todas as possibilidades da liberdade humana, e, portanto, se revela como a verdade do homem que necessita ser continuamente repetida para favorecer-nos a retomada na forma de um acontecimento novo e livre. A verdade do mito é, portanto, aquilo que consente à liberdade de ser tal e esta última, por sua vez, tornar a manifestação e a atuação da verdade porque a verdade mesma no seu acontecer já a tem implicada⁹².

Como consequência a “representação” mítica da experiência culmina no reconhecimento que a figura, por si, absolutamente originária da condição humana, que se repetindo consente à liberdade ser ela mesma, deve assumir a forma de um evento. Aquilo que unifica o senso de particularidade do tempo da liberdade finita deve acontecer na forma de quanto é indisponível à liberdade, por isso adia para uma iniciativa transcendente que deve ter a forma do evento onde verdade e liberdade coincidem. Só o evento da revelação cristológica dá razão a uma compreensão da existência do homem tornada possível unicamente a partir de uma origem da qual o sujeito não dispõe e que lhe torna acessível simbolicamente, graças ao evento da sua atuação definitiva. O simbolismo desta doação vem, portanto, compreendida no sentido de que aquilo que indica o caráter livre do fundamento não separadamente da liberdade humana: somente reconhecendo em ato a iniciativa através da qual Deus já pôs

⁹² In proposito cfr. N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di J. -L. Marion*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 271-284; S. UBBIALI, *La teologia della famiglia in Italia. A proposito dell'uomo, la donna e l'originario simbolo della vita*, in «La Famiglia» XXVI (1992), pp. 5-17.



no tempo de Jesus o cumprimento da liberdade, é possível para o homem reconhecer e atuar efetivamente na própria condição de homem livre. A tarefa do sacramento é propriamente aquela de tornar presente o evento absoluto da redenção humana, que tendo tomado a forma de um ato de liberdade, se põe como manifestação da identidade de Deus e do homem. Repetido ritualmente, já que é absoluto, o evento toma a forma da mediação simbólica da atuação da fé, uma vez que a existência do homem vem aberta por uma origem que não é a disposição da liberdade humana, mas torna-lhe acessível na doação simbólica que o sacramento garante. O símbolo sacramental não tem, portanto, somente o significado daquilo que indica o caráter livre da liberdade de Deus – pelo qual Ele se dá e se retrai, se doa e se esconde – muito menos especifica platonicamente a retomada àquele aspecto espiritual do dado material que se sela à atitude naturalista do olhar do sujeito. O rito litúrgico da celebração identifica no símbolo do sacramento a necessidade da presença da liberdade de Deus e do homem para que nos possa ser manifestação da verdade absoluta.

Diante do exposto esperamos que, deste modo, se possa garantir uma consideração apropriada e não nominalística do movimento de inclusão que existe entre matrimônio e família, juntamente ao esclarecimento do motivo que explica, entre outros, a necessária distinção entre matrimônio e família. A partir do momento que o sacramento oferece a irrecusável promessa de amor de Cristo à sua igreja, isto se torna o único âmbito no qual o homem pode decidir pela orientação do seu amor: a família não surge sobre o pressuposto de uma impossível adequação do amor de Cristo, mas da possibilidade efetiva de poder repetir o único amor de Cristo.

A família tem um único ponto a olhar para entender que “tipo” de futuro possui: o matrimônio.

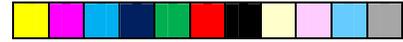
REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

CICCONE, L., *Per una cultura della vita a partire dalla famiglia. Responsabilità generosa nel dono della vita*, LDC, Torino 1988.

FALQUE, E., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004.

GATTI, G., *Morale matrimoniale e familiare*, in ID., *Corso di morale*, vol. III: *Morale sessuale, educazione dell'amore*, LDC, Torino 1979.

GUZZETTI, G. B., *Per vivere in pienezza il matrimonio e la famiglia*, Ufficio diocesano per la famiglia, Milano 1980.



HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, §§ 81-82, tr. it., Longanesi, Milano 1976.

LACOSTE, J.-Y., *Notes sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, PUF, Paris 1990.

MAZZANTI, G., *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna 2001.

REALI, N., *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di J.-L. Marion*, Città Nuova, Roma 2001.

RICOEUR, P., *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2004.

ROMANO, C., *L'événement et le temps*, PUF, Paris 1999.

TETTAMANZI, D., *I due saranno una carne sola. Saggi teologici sul matrimonio e famiglia*, LDC, Torino 1986.

----- *La famiglia e l'ethos del dono*, in ID., *La famiglia, via della chiesa*, Massimo, Milano 1987.

UBBIALI, S., *La teologia della famiglia in Italia. A proposito dell'uomo, la donna e l'originario simbolo della vita*, in «La Famiglia» XXVI (1992).