

FAMÍLIAS: PLURALIDADE E FELICIDADE*

Eduardo C. B. Bittar**

Sumário: Pré-Texto: Filosofia sem felicidade. Felicidade sem filosofia: a atitude do filósofo diante da felicidade. 1. Ética, moral e felicidade; 2. Ética, felicidade e política; 3. Felicidade, pluralismo e famílias; 4. Relativismo, moralismo e felicidade; 5. Relativismo, materialismo e felicidade; Pós-Texto: Mas, afinal, e a felicidade? Felicidade em fuga... Bibliografia

Resumo: Este artigo trata de tema da mais alta atualidade, na medida em que versa sobre a felicidade no Direito de Família, a considerar sua especial importância para a auto-realização do indivíduo e a construção da felicidade em sociedades plurais, diversas e democráticas.

Palavras-Chave: Direito de Família – Felicidade – Pluralismo.

Abstract: This article deals with the theme of highest actuality, insofar as it relates to happiness in family law, considering its particular importance for the self-realization of the individual and the construction of happiness in plural societies, diverse and democratic.

Keywords: Family law - Happiness - Pluralism.

*Este texto corresponde à versão escrita da Conferência de Abertura, intitulada “Famílias: pluralidade e felicidade”, por ocasião do IX Congresso Brasileiro de Direito de Família, Pluralidade e Felicidade, promovido pelo Instituto Brasileiro de Direito de Família - IBDFAM, em 20.11.2013, Araxá, Minas Gerais, Brasil.

** Professor Associado do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (DFD - USP). Foi Presidente da Associação Nacional de Direitos Humanos – Pesquisa e Pós-Graduação (ANDHEP). É 2º. Vice-Presidente da Associação Brasileira de Filosofia do Direito e Sociologia do Direito. É pesquisador N-2 do CNPq.

PRÉ-TEXTO: FILOSOFIA SEM FELICIDADE. FELICIDADE SEM FILOSOFIA: A ATITUDE DO FILÓSOFO DIANTE DA FELICIDADE



atitude do filósofo diante da *felicidade* é uma *questão em si*, preliminar a qualquer outra que se queira fazer neste campo. A filosofia tem sido muito buscada e demandada, perante os grandes dilemas da humanidade de nossos tempos, em função do grande desnorte social, do niilismo moral, do desespero existencial e da morte das utopias. Consciente destes problemas, a filosofia contemporânea se despediu da tarefa de *pensar e situar*, no *campo da ética*, a *felicidade* como uma questão passível de solução pela razão filosófica. A cautela é necessária, pois se a filosofia oferece balizas, a segurança que pode nos oferecer também pode vir perigosamente cercada de elementos repressivos, geralmente advindos do mundo da cultura. Afinal, há sempre um pouco de barbárie na cultura, como afirmava Walter Benjamin.¹

O longo percurso da história da filosofia ocidental, de Heráclito a Rorty, de Sócrates a Habermas, não serve para nos trazer certezas, mas para mostrar-nos o *acumulado de dúvidas sobre nossas certezas*.² Assim, se persistimos na necessidade de perguntar, é por que nos tornamos capazes, ao menos, de admitirmos o fato de sermos *biografias incompletas e histórias de vida inconclusas*. Na arte desconstruída da existência, circulamos entre coisas e pessoas à procura da completude, e,

¹Benjamin, *Documentos de cultura. Documentos de barbárie: escritos escolhidos*. (BOLLE, Willi, org.), 1986, ps. 160-175.

²“Diante de tantas e tamanhas desilusões, não somente apontadas pela crítica, mas, sobretudo, vividas dramaticamente na experiência histórica do século XX, a era das guerras totais e dos genocídios, como se pode seguir depositando confiança no curso objetivo da história e esperança no predomínio de valores que levem à felicidade como fruto do progresso?” (Leopoldo e Silva, *Felicidade: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*, 2007, p. 87).

podendo ou não encontrá-la, mas é desta forma, acidental e retorcida, que realizamos nosso direito de errarmos e acertarmos, em procura de nós mesmos. A vida é, por isso, apenas um *longo processo de parturição de nós mesmos*.

Nada, hoje em dia, permite um *diktat* sobre o que seja a *felicidade*, afinal a felicidade é um termo disputado e fugidio. Sobre ela já se pronunciaram Epicuro, Platão, Krishna, Maomé. Seus caminhos já foram prescritos pelo nirvana do budismo, pelo amor do Cristo, pelo *mitzvah* do Talmud, pela *beatitudo* de Agostinho, pela *vita contemplativa* de Aquino, pela *Ahimsa* de Mahatma Gandhi. A prescrição das *formas de vida boa* são muitas e seguem orientações as mais diversas. O que se percebe é que os sistemas religiosos, os sistemas morais, os sistemas políticos e os sistemas filosóficos enredam este termo em constelações de sentido as mais diversas, considerando culturas, tradições e pontos de vista os mais diversos. Se há um pouco de razão em todos, quer-se com isto analisar o quanto é legítima a procura da felicidade pelos múltiplos flancos abertos pela cultura para acessá-la, ou tentativamente, exercê-la.

O importante a perceber é que a ideia *de que é possível ser feliz* é uma constante histórica na medida em que sempre atravessou as inquietações humanas. Sim, ela pode ser almejada, e parece que toda pessoa já pensou nela, ou já elaborou sua própria imagem do que é a felicidade. Portanto, o termo felicidade se oferece a múltiplas percepções. Então, pode ser melhor considerá-la um achado da vida, um tropeço da caminhada, um raio de luz na mundana condição. Talvez, seja ainda melhor fazer dela uma luta político-jurídica, organizada para subsidiar nossa ação no mundo. Assim, há muitas atitudes possíveis diante da questão.

No campo da *ética filosófica ocidental*, a questão da felicidade é colhida pelo tipo de indagação que marca a razão prática e afeta nossa esfera de ação no mundo. Sua forma tradicional de se exprimir vem exposta através da pergunta: "Que

devo fazer?"³ E é diante do desvã por ela provocado, que nos iniciamos no mundo, Tateando a dimensão do agir, a forma como afetamos a esfera do outro com nossas ações, as consequências e as responsabilidades do agir e do interagir. No âmbito da *Filosofia Social do Direito*, quer-se situar uma forma de aproximação desta questão vinculando a abordagem à tradição da Escola de Frankfurt (*FrankfurtSchüle*), com especial destaque para a importância das contribuições do Professor Emérito da Universidade de Frankfurt, Jürgen Habermas.⁴ A partir das categorias de seu pensamento, se podem trazer à lume alguns elementos hermenêuticos que subsidiam nossa atitude de olhar para a multifária forma com que se expressa o processo de modernização e com que se expressa a sociedade em sua complexidade atual.

Assumida essa linha de análise, pode-se dizer que a ética do discurso desenvolvida por Habermas, numa perspectiva pragmático-cognitivista,⁵ não se vincula propriamente ao *conteúdo de valores*, mas à forma como se dão as interações ético-comunicativas entre os atores sociais.⁶ Com este cuidado na abordagem do tema, Habermas evita o erro, e não corre o risco, de recair na *universalização de valores relativos*, pois é característica dos *valores culturais* o fato de que "...no son válidos universalmente; se restringen, como su mismo nombre indica, al horizonte de un determinado mundo de la vida".⁷ Assim é que essa abordagem da questão

³Habermas, Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática, in *Estudos Avançados*, v. 3, n. 7, set./ dez., 1989, p. 6.

⁴Para análise mais aprofundada sobre o autor e as questões da Filosofia do Direito, vide Bittar, *Democracia, justiça e emancipação social: reflexões a partir do pensamento de Jürgen Habermas*, 2013.

⁵Cf. Dutra, *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*, 2002, p. 143.

⁶Cf. Dutra, *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*, 2002, p. 152.

⁷Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*, I, 1988, p. 69.

permite afirmar-se a separação entre a dimensão da felicidade e a dimensão da justiça, passando esta última a se tornar a mais importante tarefa do campo de atuação da ética filosófica no mundo contemporâneo. O resultado do emprego deste método de abordagem à questão da felicidade é a libertação da filosofia do jugo da definição, por vezes arbitrária, da soma de aspectos e fatores necessários para a construção da felicidade.

1. ÉTICA, MORAL E FELICIDADE

Essas observações preliminares já afirmam o *caráter deflacionário* que o pensamento filosófico contemporâneo tem de assumir, diante da multiplicidade das moralidades. Assim, na ética filosófica, a atitude assumirá *uma atitude de despedida* perante a tarefa de definir o conteúdo das *virtudes morais* e de pensar a questão da *felicidade*, entregando-a ao foro das decisões subjetivas. Isso implica não numa negação da questão da felicidade, como questão relevante no âmbito da vida social, e muito menos um desprezo de seu peso para o arranjo de vida de cada indivíduo e de cada grupo familiar ou social.⁸

A negativa à tomada de posição na ética filosófica com relação à definição de um conteúdo preciso para a *questão da felicidade* é um ponto distintivo da visão *filosófica* de Habermas sobre o papel da *ética em sociedades complexas* e sobre o papel da *filosofia moral* ante o pluralismo dos valores. Em *Comentários à ética do discurso (Erläuterung zur Diskursethik, Suhrkamp, 1991)*, Habermas irá nos esclarecer:

“Se a filosofia pudesse, como dantes, ater-se à sua pretensão clássica de emitir afirmações de validade universal sobre o sentido de uma vida boa ou não malograda, então também te-

⁸No pensamento de Kant se consagra aquela preocupação de pensar a relação entre o dever moral e a realização da felicidade: “Satisfazer ao mandamento categórico da moralidade está sempre em poder de cada um; satisfazer ao preceito empiricamente condicionado da felicidade só raramente é possível, e muito menos a todos, mesmo se só em relação a um único propósito (*Absicht*)” (Kant, *Crítica da razão prática*, 2001, Parágrafo 8, Teorema IV, Escólio 2, p. 49).

*ria de ser capaz de privilegiar um determinado modo de vida, por exemplo, o projecto clássico de uma vida consciente”.*⁹

A tentativa da filosofia ética ocidental, de hierarquizar, como o faz, por exemplo, Aristóteles, a partir da teoria dos *bíoi*, as formas de vida boa, e de eleger uma forma como modelar (*vita contemplativa*), se torna um exercício estéril para a sociedade contemporânea.¹⁰ Daí o fato da ética do discurso abdicar de toda pretensão de fundar a ética sobre uma tábua de valores cerrada, formando um *numerus clausus* que revelaria a pretensão da filosofia detectar de modo privilegiado, por um acesso moral especial, quais são os valores a serem eleitos e quais são as formas de vida melhores.¹¹ Isto significa, para Habermas, que existe uma diferença clara entre a tarefa das éticas clássicas e a tarefa da ética do discurso, como revelação de uma *ética pós-metafísica*. Em *Comentários à ética do discurso* (*Erläuterung zur Diskursethik*, Suhrkamp, 1991), Habermas afirma:

“O ponto de vista moral implica que a razão prática se afaste de questões do tipo «O que é bom para mim/para nós?» e se concentre em questões de justiça do tipo «O que se deve fazer?». Esta mudança de perspectiva transforma igualmente o sentido da orientação, outrora tida como canônica, da

⁹Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, p. 172.

¹⁰^c1) Nas sociedades modernas deparamos com um pluralismo de projectos individuais de vida e de formas colectivas de vida - e com a correspondente multiplicidade de ideias acerca do bem viver. Por isso, temos de renunciar a uma das seguintes opções: à pretensão da filosofia clássica de hierarquizar os modos de vida concorrentes, colocando no topo da mesma um modo de vida privilegiado em relação a todos os outros; ou ao princípio moderno da tolerância, segundo o qual uma perspectiva de vida é tão boa quanto as outras - ou, pelo menos, tem o mesmo direito à existência e ao reconhecimento”.

“2) Se tomarmos o pluralismo moderno a sério, temos de renunciar à pretensão da filosofia clássica de eleger uma determinada forma de vida - por exemplo, a *vita contemplativa* em oposição às várias formas da *vita activa* - a única forma privilegiada. Apesar disso, B. Williams quer assegurar que a consciência moral tenha um estatuto cognitivo sob essa premissa. A razão prática começa, então, a entrar na penumbra da *phronesis*” (*Id.*, ps. 87/ 88).

¹¹Cf. Siebenichler, *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, 1994, p. 143.

felicidade e do bem-estar. *A questão da eudaimonia abrangia originariamente a esfera de todas as coisas boas possíveis incluindo a justiça, assim como todas as virtudes, incluindo o sentido de justiça. Porém, tomando em consideração o aspecto deontológico da questão do que todos poderiam desejar, só a justiça e a autonomia (portanto, a capacidade de actuar segundo leis auto-estabelecidas) se apresentam como determinações de relevância moral*.¹²

E isso porque foi a partir da modernidade que se tornou problemático pensar o que é o bom desvinculado de exigências de uma razão universal. Além de tudo, a modernidade detona modos de vida que, por processos de *individualização* e de *destraditionalização*, impossibilitam crescentemente convergências morais e costumeiras, multiplicando as possibilidades de *ser* e de *estar no mundo*. Assim, de um lado, a modernidade traz consigo exigências racionais de universalização de padrões de racionalidade, mas também traz, paradoxalmente, *novos modos e formas de vida*, que refletem a dinâmica da diferenciação de esferas de trabalho, de conhecimento e de pontos de vista sobre o mundo. O mundo moderno se torna, nesse sentido, o *caldeirão de perspectivas hermenêuticas plurais*.

A modernização, em seus avanços, provoca uma *retração* na possibilidade do discurso filosófico afirmar taxativamente *paradigmas para formas boas de vida*. O processo de modernização social impede, com isso, que o pensamento filosófico continue sendo responsável por identificar com precisão o *modo de vida* adequado para o alcance da *felicidade*.¹³ Assim, a ética filosófica tem de abrir mão de oferecer resposta precisa à típica indagação clássica “*O que é a felicidade?*”:

¹²Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, ps. 82/ 83.

¹³“O homem é um ser de necessidades enquanto faz parte do mundo sensível e, a este respeito, a sua razão tem certamente uma missão indeclinável de se preocupar com o interesse da sensibilidade e de se fazer máximas práticas, em vista da felicidade desta vida e, se possível, também da de uma vida futura. No entanto, ele não é tão plenamente animal que seja indiferente a tudo o que a razão diz por si mesma e use esta simplesmente como um instrumento da satisfação da sua necessidade, enquanto ser sensível” (Kant, *Crítica da razão prática*, 2001, capítulo II, p. 75).

*“Todavia, a autocompreensão ético-existencial do indivíduo e o esclarecimento ético-político de uma autocompreensão colectiva são da competência dos sujeitos afectados e não dos filósofos. Tendo em vista um pluralismo de projectos e de formas de vida moralmente justificados, os filósofos já não podem fornecer, por sua própria conta, instruções universalmente vinculativas sobre o sentido da vida. Enquanto filósofos só lhes resta o recurso ao plano reflexivo de uma análise do método, através do qual as questões éticas podem ser respondidas em geral”.*¹⁴

Por isso, a ética filosófica tem outro papel que não o de descrever os modos de ação corretos ou apresentar formas pelas quais se deve alcançar a *felicidade*. Habermas, explícita e conscientemente, *renuncia* a toda possibilidade de tentar fundar a eticidade contemporânea sobre qualquer forma de *apelo metafísico*, destacando, desta forma, a importância de pensar para além das condições de exercício de uma *moralidade tradicional*. Em sociedades complexas, deve-se pensar o quanto os temas da ética estão abertos para uma profusão de opiniões, olhares, interpretações, visões, orientações, concepções, tendências e forças ideológicas.

Se o tema da felicidade é um tema de alçada individual, e que concerne às escolhas individuais de cada um, no entanto, neste ponto cabe seja feita a advertência de que a questão da *felicidade* pode exigir sejam dados limites à ação, especialmente quando alguns indivíduos, a pretexto de buscarem a auto-realização da felicidade, instrumentalizam a existência do outro e violam as condições kantianas de interação. Nestas condições, percebe-se que os temas se entrecruzam e a questão da moralidade do agir se torna relevante de ser avaliada desta forma.¹⁵ Aliás, é exatamente

¹⁴Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, ps. 179/180.

¹⁵Parte-se da específica advertência feita por Sergio Paulo Rouanet: “Isso não basta, evidentemente, para incluir a questão da felicidade no âmbito da ética discursiva. Nisso, ela segue o modelo kantiano. A auto-realização é estritamente individual, e lida com uma esfera que não é acessível à ética discursiva: a dos valores. Qualquer esforço de interferir nessa área teria caráter repressivo e dogmático. A felicidade não

nesta perspectiva que se reforça o *olhar para a diversidade*, na medida em que ninguém está em posse de um ponto de vista tão *seguro*, e *não criticável*, que possa *negar a possibilidade de afirmação do projeto de vida do outro*.

Ser feliz ao preço da felicidade do outro, bom, esta é uma forma de expressão do sadismo. Nesse sentido, o filósofo estoíco Sêneca, em *Cartas a Lucílio* (94, 67) afirmava: “*Não se deve acreditar que é possível ser feliz procurando a infelicidade alheia*” (*Non est quod credas quemquam fieri aliena infelicitate felicem*). Nessa perspectiva, *ego* e *alter* devem, no mundo contemporâneo, circunscrever notas fundamentais no *limite ao poder de intervenção moral* de um sobre o outro, quando o tema é a busca da *felicidade individual*.

2. ÉTICA, FELICIDADE E POLÍTICA

De qualquer forma, é neste sentido que a filosofia contemporânea *de-situa* a *questão da felicidade* de seu tradicional campo de expressão desde Aristóteles, o campo da ética, para *re-situá-la* no campo da política. Daí passar-se daquela forma de se formular a questão, na boa tradição metafísica (“*O que é a felicidade?*”), para esta outra forma de se formular a questão, na perspectiva pós-metafísica (“*O que está ao alcance da polí-*

pode ser deduzida de nenhum imperativo categórico. O que ela pode fazer é delimitar o espaço dentro do qual podem desdobrar-se os projetos de auto-realização de indivíduos e grupos de indivíduos. Esses projetos não podem violar os elementos universais de moralidade contidos no princípio da universalização, como a igualdade de direitos de todos os homens. Essa limitação não exclui as experiências contraculturais, as formas alternativas de vida, a livre sexualidade. Mas exclui aqueles projetos de auto-realização que violem o princípio kantiano de tratar os homens como fins e não como meios — a violência, a intolerância, a opressão, e mesmo o desrespeito a esforços de auto-realização tentados por outros grupos de indivíduos. Em seu papel de limite, e não de instância prescritiva, a ética discursiva pode assim acolher um dos grandes temas da ética iluminista: a busca da felicidade individual” (Rouanet, *Jürgen Habermas: 60 anos*, in *Revista Tempo Brasileiro*, v. 1 - nº. 1, 1998, ps. 44/45).

tica da felicidade fazer?”). Quer-se com isso significar que a tarefa da cidadania contemporânea, democrática e pluralista, é a de compartilhar esforços, na esfera pública política, para *criar as condições sociais e políticas para a felicidade comum*. Nesta medida, a questão da felicidade é *de-situada* do ambiente da ética como uma questão de essência, para ser *re-ambientada* na dimensão de suas preocupações, enquanto uma *questão política de justiça*. Em *Comentários à ética do discurso*, Habermas irá afirmar que a ética do discurso:

“...servindo-se de um conceito limitado de moral que ela se concentra em questões da justiça”.¹⁶

A partir daí, a felicidade pode ser abordada do ponto de *vista político*, como uma ambição social e coletiva, sendo posteriormente absorvida como *norma* do sistema jurídico. Devemos perseguir menos um conceito de felicidade e mais a conquista política dos meios para possibilitar *as formas de vida feliz*. É, agora, como filosofia política que se expressa a luta pela consolidação e realização do *direito à felicidade*. É isto que se vê, como movimento, especialmente da juventude, se espalhar pelas ruas do país, enquanto agitação democrática, mobilizando esforços pela consolidação de um país capaz de produzir felicidade acumulada, e não infelicidades recalcadas.

Prover e abrigar a todos, eis a tarefa da democracia, eis o desafio da consolidação efetiva dos direitos humanos. Eis aí também, a grande tarefa do projeto político de uma sociedade capaz de promover este tenso equilíbrio.

O *modo de fruição da felicidade*, este sim, remanesce como uma escolha de cada qual, ao sabor dos entendimentos, tendências, vontades, gostos, desejos e diferenças. Por isso, Habermas afirma em *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática*:

“Nos discursos ético-políticos, trata-se da elucidação da identidade coletiva, que tem de deixar espaço para a multiplicidade de projetos individuais de vida”.¹⁷

¹⁶Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, ps. 101/ 102.

A PEC da felicidade (PEC n. 19/10), do senador Crisóstvam Buarque, segue nesse sentido, ao identificar *felicidade* associando-a ao pleno desenvolvimento da pessoa a partir dos direitos sociais. A Resolução da ONU, de 13 de Julho de 2011, sobre *felicidade* também segue no sentido de contorná-la como uma “*meta fundamental humana*”, ao reconhecer que a abordagem holística de felicidade tem muito a contribuir para o desenvolvimento sustentável. E isso porque a felicidade em sua *faceta social* nos permite enxergar o quanto estamos ligados socialmente uns aos outros, e o quanto aquilo que se passa aos outros, se passa, também, em parte, a nós. Então, a felicidade é algo que também depende de construções sociais, e não apenas individuais. Lutar pela felicidade do outro, também produz - um pouco - a minha felicidade.

A constante dos noticiários sobre criminalidade nos afeta, mesmo quando não somos diretamente as vítimas. Enquanto houver crianças sendo abusadas e exploradas sexualmente, enquanto a violência doméstica persistir aos borbotões, enquanto o tráfico de pessoas passar por baixo das barbas do Estado, enquanto a pobreza extrema desqualificar existências negadas, enquanto a estigmatização atacar a raiz psicológica da afirmação de identidades... a felicidade não será plena entre nós. O bom ensinamento de Aristóteles era o de que a justiça é um *bem alótrio*, e que é na *alteridade* que nos fazemos mais nós mesmos, *outrando-nos*.

Se a felicidade tem algo de social, e pode ser ambientada de modo adequado no debate social, é porque negros e mulheres, quilombolas e indígenas, jovens e idosos, famílias homoafetivas, pessoas com deficiência... realizam trajetórias que somente podem encontrar na sociedade o ponto de apoio para suas realizações; e estas somente podem se materializar, sistematizando-se as condições culturais, econômicas, jurídicas e

¹⁷Habermas, Para o uso pragmático, ética e moral da razão prática, in *Estudos Avançados*, v. 3, nº 07, set./dez., 1989. p. 18.

políticas para que elas se concretizem, o que justifica seja o *direito social à felicidade* abrigado no interior das Constituições Sociais.

Essa absorção possibilita a politização das formas de seu alcance e realização, com dupla consequência: em primeiro lugar, a felicidade pode se tornar um lugar-comum discursivo para uma pauta positiva de reivindicações que contornam a possibilidade de projetos de vida plurais se realizarem socialmente; em segundo lugar, a felicidade pode se traduzir em exigências de abstenções, impedindo-se que uns afirmem suas felicidades individuais em detrimento da felicidade dos outros, ou que um modelo de felicidade impere sobre a dinâmica de outros modelos de felicidade.

3. FELICIDADE, PLURALISMO E FAMÍLIAS

Se considerados os escritos sociológicos de Jean-François Lyotard, na França dos anos 70, até os mais recentes estudos de Zygmunt Bauman, na Inglaterra do início do século XXI, o que se pode perceber é que é no reconhecimento da *diversidade* que fazemos a *humanidade dos nossos tempos*. Nessa perspectiva, devemos nos reservar o direito de nos defender do paroquialismo moral, para ter bem perto de nós a advertência feita em *Ética pós-moderna (Postmodern Ethics, 1993)*, por Bauman, no trecho que vale ser apresentado:

“O de que a mente pós-moderna está consciente é de que há problemas na vida humana e social sem nenhuma solução boa, há trajetórias torcidas que não se podem endireitar, há ambivalências que são mais que erros linguísticos bradando por correção, há dúvidas que não se podem banir da existência, há angústias que nenhuma receita ditada pela razão pode suavizar, nem se fale curar. A mente pós-moderna não espera mais encontrar a fórmula onibrangente, total e última, da vida sem ambiguidade, sem risco, sem perigo e sem erro, e suspeita profundamente de toda voz que promete outra coisa. A mente pós-moderna está consciente de que todo tratamento

*localizado, especializado e focalizado, eficaz ou não quando medido por seu alvo manifesto, estraga tanto, senão mais, quanto repara. A mente pós-moderna está reconciliada com a ideia de que a balbúrdia do predicamento humano tem que parar aqui. É isso, no esboço mais amplo, que se pode chamar de sabedoria pós-moderna”.*¹⁸

Na linha dessa sabedoria acumulada é que se deve inscrever o conjunto das tarefas políticas e jurídicas para a definição dos contornos contemporâneos da reflexão crítica e interdisciplinar do *Direito de Família*. No passado ficou a lógica que consentia, por inspiração napoleônico-iluminista, a pretensão racionalista do Código Civil de unificar a vida social, disciplinando-a num diploma único, total e sistemático, coeso e fechado. A ‘modernidade disciplinar’ inspirava este modelo de legislação e de mentalidade no campo da Ciência do Direito.

Por isso, entre nós, o respeito ao pluralismo se constitui no ponto central de definição da tessitura de um mundo aberto, diverso e democrático, o que exige um movimento de pluralismo legislativo, e não de unificação codificada. Nesta medida, o papel do direito pós-moderno não é o de optar por *um modo de vida correto/melhor*, na tentativa de traduzir uma *essência/verdade*, em detrimento dos demais. Não havendo a possibilidade de definir as coisas por essências, a tarefa do direito resta sendo aquela de administrar o convívio entre os muitos modos de vida, dando lugar à expressão justa e equidistante sobre projetos de vida legítimos. Se não se considerar a multiplicidade das formas legítimas de auto-descoberta e heterodiferenciação, estaremos castrando parte da luta humana pela liberdade. E é por isso que precisamos dos outros, ou seja, para nos descentrarmos, para nos escolarizarmos da diversidade dos olhares, pontos de vista, ideologias, perspectivas, concepções, mantendo-nos abertos à vida, na socrática e desesperada condição de seres incientes.

¹⁸Bauman, *Ética pós-moderna*, 1997, p. 279.

Na longa jornada da luta pela felicidade, homens e mulheres, gays e lésbicas, travestis e transexuais, jovens e idosos, postulam em formas múltiplas de expressão de convívio, construir núcleos de famílias democráticas,¹⁹ para os quais valem as regras da busca da felicidade, da integração pelo diálogo e do afeto como expressão do cuidado. O *Direito de Família* se abre para considerar no afeto o elo familiar, no diálogo a condição do convívio e na solidariedade o meio de expressão do *amor fati* na condição humana. Se a *família democrática* é uma *comunidade de convívio* mediada pela linguagem, as tarefas da palavra e da comunicação na esfera familiar são de fundamental importância para a construção de espaços entendimento, bem como para a construção de sociabilidade racional, mediada por valores republicanos, capazes de contribuir para o pleno desenvolvimento da personalidade humana.²⁰

O *Estatuto das Famílias*, protagonizado pelo IBDFAM, é o termo comum desse encontro de arranjos de convívio e formas de entendimento, e, por isso, deve ser tomado como símbolo de um marco normativo de vanguarda, requerido por uma sociedade que *re-inscreveu* sua lógica social na base do reconhecimento da diversidade e da diferença, e que se autoriza a pensar *o direito como o lugar dos muitos, e não de poucos, ou ainda, de alguns*. Sem prescrever um modelo ideal de família, mas ao lidar com os múltiplos arranjos familiares existentes, funciona como uma normativa acolhedora, reputando o que

¹⁹“Ora, a família democrática nada mais é do que a família em que a dignidade de seus membros, das pessoas que a compõe, é respeitada, incentivada e tutelada. Do mesmo modo, a família dignificada, isto é, abrangida e conformada pelo conceito de dignidade humana é, necessariamente, uma família democratizada” (Moraes, A família democrática, in *Família e dignidade humana: Anais do V Congresso Brasileiro de Direito de Família*, Belo Horizonte, São Paulo, IOB Thomson, 2005, p. 619).

²⁰Cf. Freitag, A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas, in *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 1, nº 2, 1989, p. 36.

é essencial no convívio humano. Considerando-se as multifárias modalidades de entidades familiares, e suas classificações (família tradicional; união estável; família uniparental; família mosaica; família anaparental; família solidária; família simultânea; família homoafetiva),²¹ além da mais recente fórmula “família eudemonista”, fato é que o *Direito de Família* permite o reconhecimento de uma pluralidade de atores no pertencimento ao universo das conquistas simbolicamente relevantes para a sociedade organizada, racional e diferenciada funcionalmente.

Nessa perspectiva, decisões judiciais, congressos nacionais, projetos de lei fornecem os subsídios para que aquisições culturais possam se estabilizar, tendo-se em conta a especial luta de grupos e indivíduos fragilizados, marginalizados e estigmatizados socialmente pelo seu lugar na sociedade. Nesta medida é que a decisão conjunta do STF, da ADPF 132 e da ADI 4277, sobre uniões homoafetivas, a recente Resolução do CNJ, n. 175, de 14.05.2013, que veda “...a recusa de habilitação, celebração de casamento civil ou de conversão de união estável em casamento entre pessoas de mesmo sexo”, bem como a luta pela aprovação do Estatuto da Diversidade Sexual caminham neste sentido.

Apesar do autoritarismo resquicial e da intolerância religiosa-moral ainda promoverem breves recaídas no campo das conquistas em direitos humanos, a atitude de uma sociedade democrática é abraçar a cultura dos direitos humanos de modo irreversível, deixando para o vento da história as atitudes retrógradas.

4. RELATIVISMO, MORALISMO E FELICIDADE

²¹Cf. Santos, *A tutela jurídica da afetividade: os laços humanos como valor jurídico na pós-modernidade*, 2011, p. 228.

As questões morais sempre são candentes, e sempre geram debates e desentendimentos acalorados. O dissenso é uma das características de sociedades modernas, diferenciadas funcionalmente e destraidiconalizadas. As posições filosóficas mais consolidadas sobre o modo de enfrentamento dos dilemas morais contemporâneos são marcadas ou pelo *relativismo extremo*, ou pelo *universalismo absoluto* ou pelo *ceticismo negador*. Contrariando estas tendências é que a ética do discurso afirma sua posição e seu entendimento. Seguir a maré seria seguir afirmando que “nada há de estável que sirva como parâmetro do convívio”, e que, por isso, o direito não teria grande papel a desempenhar num contexto de intenso relativismo moral.

A ética do discurso, no entanto, se preocupa em trabalhar considerando a conciliação entre as exigências de universalidade da conduta e as exigências de relatividade dos juízos morais. Isso significa, em primeiro lugar, que não podemos abandonar completamente o resguardo das exigências advindas da matriz kantiana moderna sobre o universal, e, em segundo lugar, que não devemos nos soterrar na lamaceira dos contextualismos pós-modernos. Há um ponto médio entre o *universalismo absoluto* e o *relativismo extremo*, a oferecer-nos uma baliza em tempos de fortes rebuliços morais. A visão contrária simplesmente afirmaria, ao estilo de Maio de 68, que simplesmente “É proibido proibir”.

Mas, não. É possível à ética do discurso a fixação de um critério para a justiça, desde que esta seja fruto de um processo advindo de dois grandes princípios, o *princípio-Discurso* e o *princípio-Universal*.²² Afinal, no sentido da ética do discurs-

²²“É nesta perspectiva que falamos de uma ética *formalista*. Na ética do discurso, o método da argumentação moral substitui o imperativo categórico. É ela que formula o princípio «D»:

- as únicas normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter a anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático.
- o imperativo categórico desce ao mesmo tempo na escala, transformando-se num

so, as *normas morais e as normas jurídicas* tem de ser produzidas a partir de exigências de participação que incluem todos os sujeitos por elas afetados no processo de deliberação de seu conteúdo.²³ Em *Comentários à ética do discurso* veremos esta exigência normativa e corretiva da formulação dos discursos jurídicos assim escrita:

*“Todas as normas em vigor teriam de ser capazes de obter a anuência de todos os indivíduos em questão, se estes participassem de um discurso prático”.*²⁴

Esse tipo de máxima filosófica guarda sua importância prática,²⁵ na medida em que nos resguarda da recaída na barbárie, sempre possível no interior da civilização. Oferece-nos este

princípio de universalização «U», que nos discursos práticos assume o papel de uma regra de argumentação.

- no caso das normas em vigor, os resultados e as conseqüências secundárias, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, terão de poder ser aceites voluntariamente por todos” (*Id.*, p. 16). *Vide*, também, Aragão, *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*, 2002, p. 194.

²³Transcreve-se o trecho em que Habermas aponta esta direta vinculação de seu pensamento à filosofia moral kantiana: “Resumindo, todas as tentativas no sentido de um renascimento historicista da ética aristotélica numa base pós-metafísica enfrentam dificuldades consideráveis. Assim, gostaria de abraçar a segunda alternativa que nos é deixada em aberto e examinar se as reservas em relação às abstrações deontológicas, cognitivistas e formalistas não poderão ser contempladas no quadro *preservado* de uma teoria moral de cunho kantiano, apesar de reinterpretada em termos intersubjetivistas” (*Id.*, p. 91).

²⁴Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, p. 34. Em contraste, verifique-se a o imperativo de Kant: “O imperativo prático será, pois, como segue: *age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca somente como um meio*” (Kant, *Fundamentos da metafísica dos costumes*, p. 79). *Vide*, a respeito, Aragão, *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*, 2002, p. 193.

²⁵A intersubjetividade de um grau mais alto (*die höherstufige Intersubjektivität*), que conjuga a perspectiva de cada um com a perspectiva de todos, pode constituir-se apenas sob os pressupostos comunicativos de um discurso ampliado universalmente, no qual todos os possivelmente envolvidos possam participar e tomar posição com argumentos numa postura hipotética em vista das pretensões à validade (tornadas problemáticas a cada momento) de normas e modos de ação” (Habermas, *Para o uso pragmático, ética e moral da razão prática*, in *Estudos Avançados*, v. 3, nº 07, set./dez., 1989, p. 15).

paradigma, segundo o qual, os principais afetados tem de ser capazes de determinarem o conteúdo das deliberações, e que o resultado destas deliberações seja passível de uma universalização. Sem este tipo de exigência ético-procedural, judeus poderiam ser levados a campos de concentração, negros poderiam ser transformados em escravos, mulheres poderiam ser inferiorizadas por sua condição corporal, atitudes de violência homofóbica seriam legítimas. Esse critério não impede que juízos singulares de caráter anti-semita, racista, sexista e homofóbico sejam emitidos por indivíduos, mas impede que *normas socialmente vinculativas* sejam a base de *novas e velhas arbitrariedades* do espírito humano. Fica claro, portanto, que a ética do discurso fornece um critério, que fomenta a participação na formulação das normas, e reconhece o lugar da diversidade dos atores sociais, no processo de construção de referências normativas que colaboram para a produção da felicidade no espaço do comum.

5. RELATIVISMO, MATERIALISMO E FELICIDADE

As regiões mais abissais da sociedade pós-moderna apontam para os desvãos do *individualismo*, da *indiferença*, do *pânico*, do *cinismo* e da *reificação*. A *perversidade social* está à solta, e nos torna desconfiados do ambiente social, descrentes da força do direito, desmotivados para refletirmos o bem-estar comum. O desnorte parece ter tomado conta dos comportamentos, e a falta de parâmetros, nos faz confrontar com índices e formas cada vez mais aterradoras de violências. Sob esta atmosfera é que as *falsas promessas de felicidade* encontram farta oportunidade para se afirmarem. Numa sociedade materialista e consumista, está em voga a crença generalizada de que a *felicidade* é mero fruto do *poder de compra*. Essa visão empobrece e miniaturiza algo que há milênios é alvo de inquições refinadas.

Se o *direito social à felicidade* emerge como um *novo bastião* no cenário das lutas do direito, não se deve, no entanto, considerar que a felicidade que decorre do materialismo consumista vigente é suficiente por proporcioná-la. A *felicidade individual* não brota daí, e nem a *felicidade coletiva* brotará daí, na medida em que a escorreita forma de conceber a exaustão do *ser espiritual e simbólico no ser voraz e coisificado é animalizar*, ainda uma vez, a existência. As diversas expressões de *família eudaimônica* devem se precaver de não serem envolvidas no embuste social em que vivemos.

O caráter maníaco desta sociedade, compulsiva, e, por isso, repressiva, é estampado na forma de psiquismos adoentados na dinâmica retrógrada da depressão.²⁶ É curioso perceber que a mesma sociedade da rítmica frenética, da produção ilimitada, do consumo 24 horas, do *fast tudo*, é a que tem produzido crônicas demonstrações de suas patologias no campo da depressão, esta que pode ser admitida como a mais nova expressão do mal-estar do século XXI.²⁷ A depressão, como um sintoma pandêmico,²⁸ é um sinal do esgotamento da libido no ciclo infundável da relação produção-consumo. Após o gozo orgástico do ato de consumo, a sensação devastadora de estar-

²⁶“Analisar o aumento significativo das depressões como sintoma do mal-estar social do século XXI significa dizer que o sofrimento dos depressivos funciona como sinal de alarme contra aquilo que faz água na nau da sociedade maníaca em que vivemos” (Kehl, O tempo e o cão: a atualidade das depressões, 2008, p. 31).

²⁷“A depressão é a expressão de mal-estar que faz água e ameaça afundar a nau dos bem-adaptados ao século da velocidade, da euforia prêt-à-porter, da saúde, do exibicionismo e, como já se tornou chavão, do consumo generalizado” (Kehl, O tempo e o cão: a atualidade das depressões, 2008, p. 22).

²⁸“O DSM_IV aponta um crescimento a taxas epidêmicas dos diagnósticos de depressão nos países industrializados. Só nos Estados Unidos, estima-se que 3% da população sofra de depressão crônica, ou seja, cerca de 19 milhões de pessoas, das quais 2 milhões de crianças. No Brasil, cerca de 17 milhões de pessoas foram diagnosticadas como depressivas nos primeiros anos do século XXI. De acordo com reportagem do jornal Valor Econômico a respeito dos vinte anos do Prozac, o mercado de antidepressivos vem crescendo no país a uma taxa de cerca de 22% ao ano, o que representa uma movimentação anual de 320 milhões de dólares” (Kehl, O tempo e o cão: a atualidade das depressões, 2008, p. 50).

mos crescentemente em *companhia de coisas*, e não de *pessoas*, de estarmos num entorno de *trocas materiais* e não de *trocas valorativas*, comparecem a depressão e a sensação de vazio, que são apenas aparições de sintomas de patologias sociais, como constatam os estudos psicanalíticos de Maria Rita Kehl.²⁹

Os sujeitos hiper-atarefados e hiper-conectados da sociedade pós-moderna, regulando suas atividades num regime de disciplina tecnológica, através de seus *i-phones*, *tablets* e *i-pads*, ainda esculpem na alegria desmedida, na atribuição de valor à estética inventada, e no dever de sorrir, as principais pílulas de sombria definição da felicidade de nossos tempos vazios. Considerando o desnorte do sujeito pós-moderno, o consumismo é apenas a abertura para processos de infantilização e dependência, afinal, “O consumidor é a eterna criança de peito berrando pela mamadeira”, afirma Erich Fromm, em *To have or to be*, saída em primeira edição em 1976, em Nova York.³⁰

Para nos acautelarmos diante do embuste social, estejamos mais ao lado da advertência do poeta latino, Horácio, para quem, em suas *Odes* (II, 16, 27-8): “Não existe felicidade perfeita” (*Nihil est ab omni/ parte beatum*). Talvez isso nos poupe um pouco de desperdiçarmos esforços de figurarmos como no vídeo, *vitreamente felizes*. A própria ideia de uma fruição ao absoluto da felicidade *full time* e as exigências sociais de uma busca autoritária pelo gozo, apenas reforçam a infelicidade e o vazio que ocupam mentes e corações, detraindo-as do que importa. Na onda do consumismo atual, nunca é demais afirmar, *felicidade é ser, e não ter! Ser*, em suas múltiplas

²⁹“No ano de 1995, mais jovens norte-americanos morreram por suicídio do que pela soma de câncer, aids, pneumonia, doenças congênitas e doenças cardíacas” (p. 50). “Até 2020, segundo a MOS, a depressão terá se tornado a segunda principal causa de morbidade no mundo industrializado, atrás apenas das doenças cardiovasculares” (Kehl, *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*, 2008, p. 51).

³⁰ Fromm, *Ter ou ser?*, 4. ed., 1987, p. 45.

perspectivas, implica fortalecimento moral, intelectual e espiritual do *self*.

PÓS-TEXTO: MAS, AFINAL, E A FELICIDADE? FELICIDADE EM FUGA...

A felicidade é almejada, cortejada e agraciada.

Invocada, aspirada, muitas vezes.

Desejada, flertada, numa enormidade de outras tantas vezes.

A este cortejo, já se lançaram filósofos, teólogos, antropólogos.

Também os poetas.

O poeta Vinicius de Moraes sugere, sutilmente, aos nossos ouvidos:

“A felicidade é como a pluma
Que o vento vai levando pelo ar
Voa tão leve
Mas tem a vida breve
Precisa que haja vento sem parar”
(...)
“Tristeza não tem fim
Felicidade sim”
(...)
“A felicidade é como a gota
De orvalho numa pétala de flor
Brilha tranquila
Depois de leve oscila
E cai como uma lágrima de amor”

Em seu leve movimento, tentamos contê-la em nossas mãos.

Tentamos detê-la, cercá-la.

E agora, é a vez dos políticos e dos juristas.

Ainda bem, esta noção é fluída e fugidia.

Predefini-la faz até mal, por exercício asfíxiante.

Senti-la, e desfazermo-nos nela, parece melhor.

Mas, ser tomado de assalto por ela, faz dela experiência e conquista para a existência.

Ah! Felicidade!

Este colírio da existência,

Esta pérola perdida,

Esta loucura dos sãos e essa sanidade dos loucos.

Nós a encontramos na solidão, ou na parceria de vida.

Nós a encontramos, por vezes, no fazer, e por vezes, no ócio.

Aparece como exercício da razão, ou como contradição à razão.
Com rebeldia, ela se esgueira e nos olha de longe.
Dissabores convertidos em sabores,
desatinos convertidos em destinos,
desarranjos que se abrem para novos arranjos.
Famílias velhas que formam famílias novas.
E, sorrateiramente, ela nos encontra na esquina.
Na dobra da vida.
Faz-nos felizes, e a existência inteira sorri.
Mas, sumir no próximo beco, deixando-nos de novo na escuridão!
Réptil, fugidia, louca, inconstante!
Suma da minha vida!
(...)
Mas, ah!,
Apareça logo!
E quando vier, venha logo como um raio de esperança!



BIBLIOGRAFIA

- ALBORNOZ, Suzana Guerra (org.). *A filosofia e a felicidade*. RS: Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.
- ARAGÃO, Lúcia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder, in *Documentos de cultura. Documentos de barbárie: escritos escolhidos*. (BOLLE, Willi, org.). Tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Souza. São Paulo: Cultrix; EDUSP, ps. 160-175, 1986.

- BITTAR, Eduardo C. B. *Democracia, justiça e emancipação social: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas*. São Paulo: Quartier Latin, 2013.
- DIAS, Maria Berenice. *Um Estatuto para a Diversidade Sexual*, in www.mariaberenice.com.br, Acesso em 18/05/2013.
- DUTRA, Delamar José Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.
- FREITAG, Bárbara. Ética iluminista e ética discursiva, in *Jürgen Habermas: 60 anos, Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 2. ed., 98, 79/ 124, jul./set. 1989.
- _____. *Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro: entrevista*, in *Revista Tempo Brasileiro (Jürgen Habermas: 60 anos)*, Rio de Janeiro, 2. ed., v. 98, p. 5-21, jul.-set. 1989.
- _____. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas, in *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, Universidade de São Paulo, vol. 01, n. 02, ps. 7-44, 1989.
- FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer, in *Obras completas*, v. XVIII, ps. 17-75, Rio de Janeiro, Imago, 1999.
- _____. *O mal-estar na civilização*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- FROMM, Erich. *Ter ou ser?* Tradução de Nathanel C. Caixeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1987.
- GROENINGA, Giselle; PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Direito de família e psicanálise: rumo a uma nova epistemologia*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. A filosofia hoje: as aventuras de um conceito ambíguo, Entrevista, in *A filosofia hoje* (IÑI-

GO, Emilio Lledó), Tradução de Sonia Ramos, Rio de Janeiro, ps. 09-23, Salvat, 1979.

_____. *Teoria de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1988.

_____. *Teoria de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1988.

_____, *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática*, Tradução de Márcio Suzuki, in *Estudos Avançados*, São Paulo, Universidade de São Paulo, v. 03, n. 07, 04-19, set./dez. 1989.

_____. *Modernity and postmodernity*, in *Culture and society: contemporary debates*, Cambridge, Cambridge University Press, s.d., ps. 342- 354.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnaçao. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. I. 2.ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. II. 2.ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *La modernidad, un proyecto incompleto*, in *La postmodernidad* (FOSTER, Hal, org.), Traducción de Jordi Fibla, Barcelona, Kairós, p. 19-36, 2006.

HERMANN, Fábio. *Psicanálise e política: no mundo em que vivemos*, n *Percurso, Revista de psicanálise*, ano XVIII, n. 36, ps. 5-25, 2006.

HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Tra-

- ducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2002.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Felicidade: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*. São Paulo: Claridade, 2007.
- MARÍAS, Julián. *A felicidade humana*. Tradução de Diva Ribeiro de Toledo Piza. São Paulo: Duas Cidades, 1989.
- MÍLOVIC, Míroslav. *Filosofia da comunicação: para uma crítica da modernidade*. Tradução de Verrah Chamma. Brasília: Plano, 2002.
- MORAES, Maria Celina Bodin de. A família democrática, *in Família e dignidade humana: Anais do V Congresso Brasileiro de Direito de Família* (Pereira, Rodrigo da Cunha, coordenador), Belo Horizonte, São Paulo, IOB Thomson, 2005, p. 619.
- PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Princípios fundamentais norteadores do Direito de Família*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- ROUANET, Sergio Paulo. Ética iluminista e ética discursiva, *in Revista Tempo Brasileiro* (Jürgen Habermas: 60 anos), Rio de Janeiro, 2. ed., 98, 23/78, jul./set. 1989.
- SANTOS, Romualdo Baptista dos. *A tutela jurídica da afetividade: os laços humanos como valor jurídico na pós-modernidade*. Curitiba: Juruá, 2011.
- SOUZA, Ivone Maria Candido Coelho (org.). *Parentalidade: análise psicojurídica*. Curitiba: Juruá, 2009.
- www.ibdfam.org.br