

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

DESCLÉE

ÉTICA DE LA VIDA FAMILIAR

CLAVES PARA UNA CIUDADANÍA COMUNITARIA



colección
ÉTICA APLICADA

Ética de la vida familiar

Claves para una ciudadanía comunitaria

Agustín Domingo Moratalla

Ética de la vida familiar

Claves para una
ciudadanía comunitaria

Colección
ÉTICA APLICADA

Desclée De Brouwer

© 2006, AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

© 2006, EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A.

Henao, 6 - 48009 Bilbao

www.edesclée.com

info@edesclée.com

ISBN: 84-330-2045-5

Depósito Legal: BI-152/06

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de los editores.

Índice

Introducción	11
Capítulo 1. Una ética aplicada para la vida familiar .	15
1. El olvido de la familia en la filosofía moral	15
2. Utilidad y sentido de la familia ante el cambio social ...	17
3. El valor del mundo de la vida familiar	20
4. Pluralidad de mundos en la vida familiar	24
5. La responsabilidad como núcleo de la ética familiar ...	26
6. La construcción narrativa de la identidad familiar	31
Capítulo 2. El nuevo orden familiar ¿crisis, innovación o transformación?	33
1. Llegó la hora de hacer familia	33
2. De la familia relacional a la familia moderna (o nuclear)	38
3. De la familia nuclear a la familia postmoderna	42
4. De la familia postmoderna a la familia relacional	45
5. El nuevo orden familiar	52

Capítulo 3. Un milagro frágil, tejido y atemperado por el amor	59
1. La mediación de la familia en la personalización del amor	59
2. Tomarse en serio el amor conyugal	65
3. La justa distancia para la felicidad familiar	72
4. El corazón como facultad del discernimiento moral	76
5. Centralidad de la familia en la civilización del amor ...	80

Capítulo 4. Familia y educación en la sociedad de la información	85
1. Tiempo de mucha información y poco conocimiento ..	85
2. Convivir en casa y habitar en el hogar	90
3. La urgencia educativa de una ética del cuidado	94
4. Diez claves para un cuidado responsable	96
5. Del cuidado responsable al cuidado incondicional	100
6. El esfuerzo y la disciplina en la educación familiar	104
7. El discernimiento educativo de los límites: dominalidad y asertividad	107
8. El bien escaso de la paciencia y el perdón	112

Capítulo 5. Cultura familiar para una nueva sociedad civil	119
1. Contra el romanticismo y el relativismo de la cultura familiar	119
2. La familia como fuente de reconocimiento moral	123
3. Enclaves de estilos de vida y comunidades de memoria	131
4. Criterios para la valoración de una cultura familiar	135
5. La corrosión laboral del carácter familiar	138
6. La experiencia bíblica de la cultura familiar	143

Capítulo 6. La política familiar como fuente de justicia y capital social democrático	149
1. Los mitos de la política familiar y sus desafíos éticos . . .	149
2. Modernización política y frivolidad mediática de la vida familiar	158
3. Tres modelos de política familiar	164
4. La cuestionable privatización del derecho de familia . . .	172
5. El desafío familiar de una ciudadanía comunitaria	175
Bibliografía	183

Introducción

“La familia es la más adaptable de todas las instituciones humanas: evoluciona y se amolda a cada demanda social. La familia no se rompe en un huracán, como le sucede al roble o al pino, sino que se dobla ante el viento como un árbol de bambú en los cuentos orientales, para enderezarse de nuevo”
(Paul Bohannam).

Vivimos un tiempo donde a la familia le sucede lo mismo que al amor y a la política en tiempos de Ortega y Gasset, que pertenece a esas cuestiones de las que todo el mundo presume entender pero que son de las que menos han progresado. No piense el lector que estas páginas están escritas para contribuir a que la familia progrese de la misma manera que han progresado el amor y la política. Si ya es difícil encontrar algún tipo de criterio para analizar el progreso en actividades relacionadas con el amor o la política, no lo es menos encontrar un criterio de progreso para la vida familiar. Quizá la vida política, la vida amorosa y la vida familiar están regidas por leyes internas propias que no son lineales, mecánicas o progresivas.

¿Cuáles son las leyes internas de la vida familiar? ¿Por qué la familia es la más adaptable de todas las instituciones humanas? ¿Dónde está la fuerza que nutre y proporciona elasticidad a la vida familiar? Para responder a estas preguntas hemos escrito este libro porque

consideramos que la familia tiene que ser pensada como espacio y realidad moral propia, no sólo como institución jurídica, como agrupación humana o como curiosidad cultural. Es difícil pensar la vida familiar sin pensar a la vez la peligrosa privatización del matrimonio, las plurales formas de entender la vida en pareja, la precariedad y vulnerabilidad de la vida afectiva, o incluso la metamorfosis que se ha producido en las relaciones de parentesco. Más aún si contamos con las transformaciones que la fecundación artificial está generando en un imaginario social cada vez más sorprendente donde ya es habitual que los niños puedan elegir los hermanos o los abuelos con los que quieren estar.

Estas transformaciones nos sitúan ante un panorama lleno de luces y sombras. Hay razones para construir una ética de la vida familiar con una perspectiva catastrofista y apocalíptica, como si viviéramos malos tiempos para la familia y como si el panorama estuviera lleno de sombras. Hemos optado por un planteamiento diferente porque hay razones para construir una ética de la vida familiar en perspectiva esperanzadora. No estoy diciendo con una perspectiva romántica u optimista sino con una perspectiva esperanzadora y confiada porque también hay luces en el horizonte de la vida familiar.

Las presentes páginas están pensadas para quienes viviendo en tiempos de tormenta y tribulación son capaces de mantenerse en la esperanza. Pero la esperanza no se mantiene con simplificaciones políticas o aventuras sentimentalistas, se mantiene cuando nos tomamos en serio *el frágil milagro de la vida familiar*. Este es el objeto de la Ética “aplicada” que ofrecemos en estos seis capítulos cuya estructura es la siguiente. El primer capítulo está dedicado a presentar la *ética de la vida familiar* como una ética narrativa cuyo objeto no es ni una institución jurídica ni una agrupación social, sino la forma moral que las hace posible, el espacio de relaciones y responsabilidades que dota de realidad moral a la familia. Nuestro enfoque no es neutral y nos confesamos dentro de la tradición filosófica, moral y política del personalismo comunitario. Esta tradición muestra sus car-

tas en todos los capítulos, pero especialmente en el segundo y tercero cuando presentamos un modelo relacional de vida familiar desde el que leemos los cambios. Mientras el capítulo segundo analiza histórica y sociológicamente estos cambios, el tercero presenta la vida familiar como *espacio público* privilegiado para *personalizar el amor*.

En el capítulo cuarto presentamos las dificultades que hoy tiene la familia como institución educadora, sobre todo en tiempos donde las nuevas tecnologías, la televisión, la música o el consumo destiejen en décimas de segundo las actitudes, las virtudes o los valores que *padres y maestros* se afanan por transmitir con *cuidado y autoridad*. El capítulo quinto está pensado para aprovechar las oportunidades de una nueva sociedad civil y empezar a construir una cultura de la familia humana para no naufragar en la sociedad del riesgo que anticipa la globalización. Hasta ahora, la globalización ha estado protagonizada por el dinero, los líderes políticos, los grupos musicales o las estrellas cinematográficas, pero no por las familias. Ha llegado la hora de convertir la vida familiar en protagonista de los cambios sociales, sin ella no será posible una cultura de la solidaridad que construya el puente necesario entre libertad real y justicia social, entre las capacidades de las personas y las oportunidades del desarrollo.

En el último capítulo presentamos las bases de una política familiar tejida con los mimbres del personalismo comunitario. No se trata de un simple ejercicio intelectual de ética política sino la reconstrucción de nuestra experiencia como responsable de la política familiar en un gobierno autonómico. Esta experiencia nos ha permitido conocer de cerca los modelos de política familiar y, sobre todo, descubrir la timidez, los complejos y los miedos de *unas clases políticas que no están a la altura de lo que las familias les están demandando*. Estamos convencidos de que el futuro de la vida familiar es lo suficientemente importante para no dejarlo en manos de los políticos y por ello proponemos un nuevo modo de ciudadanía activa, protagonizado por las familias y que puede presentarse como fuente de *capital social democrático*. Por ello no sólo hemos querido propor-

cionar las bases con las que empezar a construir una ética de la vida familiar que esté a la altura de los tiempos, sino indicar ciertas *claves de ciudadanía comunitaria*.

Este libro no hubiera sido posible sin la invitación que Enrique Bonete me lanzó cuando inició esta colección. Sin ese desafío no me hubiera atrevido a escribir estas páginas y desde aquí quiero darle las gracias por la confianza que puso en mí. Este trabajo se inscribe dentro de las actividades del grupo consolidado de I+D+I (GRUPOS03-179) y forma parte de dos proyectos de I+D+I de los que formo parte en estos momentos, el primero con el título *Ética, desarrollo y deliberación pública* (HUM2004-0663-C02-02) y el segundo con el título *Ética aplicada, calidad y gestión pública* (GVA2005-294). Aunque sin esta confianza personal y este apoyo institucional el trabajo no hubiera visto la luz, los artífices de estas páginas son mi esposa, mis hijas, mi madre y mis hermanos quienes me han enseñado que la vida en familia tiene un verdadero valor moral. A ellos dedico estas páginas porque con ellos y el recuerdo permanente de mi padre he llegado a descubrir el profundo significado de la frase de Elie Wiesel cuando afirma: “*Lo opuesto al amor no es el odio, sino la indiferencia. El reverso de la vida no es la muerte, sino la insensibilidad*”.

1

Una ética aplicada para la vida familiar

1. El olvido de la familia en la filosofía moral

En Abril de 1962, Jean Lacroix, un filósofo personalista, afirmaba lo siguiente: “*Nuestra meta consiste exactamente en el descubrimiento progresivo del ser familiar. A fuerza de analizar la utilidad de la familia, se ha acabado por perder el sentido de la familia. Pues lo útil no sólo es un significado inferior y parcial, sino que también mina en las conciencias la aptitud para percibir significados*” (p. 11). Estaba describiendo la meta que se proponía al principio de un interesante libro que llevaba por título *Fuerza y debilidades de la familia*. Un libro sobre la familia que pasó casi desapercibido dentro de una tradición filosófica que en la década de los sesenta estaba más preocupada por el diálogo con el estructuralismo, el existencialismo o el marxismo.

Desde este pequeño trabajo de Jean Lacroix hasta principios del siglo XXI, la familia ha sido una preocupación tangencial en la ética, la filosofía política y la filosofía en general. Este carácter tangencial de la vida familiar en la reflexión filosófica no tiene nada nuevo, es difícil encontrarlos en la historia de la filosofía una “Crítica de la razón familiar” o un “Discurso de la Familia” o unos “Fundamentos de ética familiar”. De la misma forma que una filosofía feminista ha

intentado reconstruir la historia del pensamiento occidental haciendo ver que no toda racionalidad o lógica es fría, calculadora y aparentemente masculina porque también hay una racionalidad o lógica cálida, emocional y aparentemente femenina; así tendríamos que empezar a plantear la posibilidad de re-construir, de-construir o re-inventar la historia del pensamiento en clave familiar.

No es fácil perseverar en este empeño porque la familia no parece ser una preocupación sustancial a la profesión filosófica. Sin embargo, nadie duda que lo sea para quienes se dedican al Derecho, la Psicología, la Sociología, la Teología o incluso la Historia, planteando el acceso a la familia a través de trabajos sobre la evolución de la vida privada. Nadie duda que el Derecho de Familia o Matrimonial puede ser un eje sobre el que pueden girar interesantes investigaciones; tampoco que la Psicología de la pareja y tareas como la Mediación u Orientación familiar puedan ser objeto de la investigación científica. Menos dudas caben en el ámbito de la Sociología que parece ser el más apropiado para plantear no ya el estatuto social de la pareja y sus conflictos, o el matrimonio y su evolución, sino la familia como tal. De hecho, la familia se ha convertido en uno de los ejes centrales de la investigación sociológica de las últimas décadas y parece ser el campo más natural donde acudir si queremos tomarle el pulso a esta institución, agrupación o simple red de relaciones.

Aunque es difícil precisar por qué la familia ha despertado tan poco interés para la reflexión filosófica, hay ciertos indicios que apuntan un cambio de tendencia. En primer lugar porque las diferentes áreas de conocimiento tratan aspectos parciales de la familia, llegando a plantear como incompatibles e incommunicables dimensiones sociológicas, psicológicas, jurídicas o políticas. La filosofía puede ofrecerles la posibilidad de encontrar espacios y lenguajes comunes a través del tratamiento interdisciplinar de los problemas. En segundo lugar, porque el “giro lingüístico” que se ha producido en la filosofía y que también ha sido llamado “giro pragmático” o “giro hermenéutico” ha centrado la investigación filosófica en el ámbito de la comu-

nicación, obligándonos a plantear la vida de los grupos e instituciones en clave de interacción comunicativa. En tercer lugar, por el protagonismo que está empezando a tener el término “aplicación” en la ética, la filosofía y el conocimiento en general.

Hemos comprobado el éxito de libros de filosofía “aplicada” donde se aconseja a los lectores *Más Platón y menos Prozac*, donde se presenta el carácter práctico y emocional de la inteligencia, donde el carácter de “aplicado” ya no se reserva para la Física o las ciencias que tienen una dimensión “teórica” y otra “práctica”. Pero aquí no nos referimos a esta aplicación mecánica o instrumental del saber moral para la vida moral, como si ésta última necesitara un libro de instrucciones. La aplicación a la que nos referimos es más compleja, remite a una ética de la responsabilidad donde el saber moral se construye desde la vida moral y ésta, a su vez, se enriquece con él porque cuenta con él. Un saber que no es primario y anterior a una vida que es secundaria. Un saber que nace de la vida y la convierte en responsable, una vida que se enriquece cuando reflexiona.

2. Utilidad y sentido de la familia ante el cambio social

Este cambio de tendencia es más perceptible en el ámbito de la ética, la filosofía social y la filosofía política por el carácter funcional que desempeña la familia en el conjunto de la vida socio política. Sin ir más lejos, emerge la familia como objeto de reflexión cuando nos planteamos la relación entre individuo y sociedad, entre vida privada y vida pública, entre sociedad civil y estado, entre producción económica y reproducción social, etc. Y eso sin contar con el envejecimiento de la población, las nuevas formas de convivencia en pareja o toda la serie de problemas filosóficos que plantean las nuevas tecnologías respecto al final y principio de la vida. Pensemos también el progresivo papel que desempeña la familia entre los profesionales de la educación o las políticas públicas donde ésta apa-

rece como una institución central en los procesos de socialización educativa o integración comunitaria.

La atención que está reclamando la familia en el ámbito de la ética y la filosofía política viene exigida más por su utilidad que por su sentido. Una distinción de Jean Lacroix que nos indica dos dimensiones importantes de la familia, por un lado, su utilidad para el conjunto de la vida social y política que siguiendo la metáfora organicista, funciona como “célula básica” de la sociedad. Una utilidad a la que también podemos referirnos como funcionalidad donde la familia es vista en su dimensión más externa y mecánica como pieza de un engranaje social complejo, o utilizando una metáfora del propio Lacroix “*considerada a vista de pájaro y tratada como un objeto*”. Por otro lado, preguntarnos por el sentido de la familia es preguntarnos por su valor, su capacidad para generar significados personales y comunitarios, por su capacidad no para ser puro objeto de las ciencias sociales sino sujeto social, y por su capacidad para no desempeñar un papel pasivo sino activo en el conjunto de la vida social.

Esta distinción era importante en la década de los sesenta y fue utilizada por pensadores personalistas como Jean Lacroix para evitar el intento de apropiación explicativa de la familia como institución que por entonces realizaban las diferentes ciencias sociales. Lacroix plantea la dimensión de sentido para referirse a un significado total y global propio de la filosofía que no es el local y parcial con el que trabajan esas disciplinas. Nuestro horizonte de comprensión ya no está condicionado por el positivismo científico o por el materialismo histórico, lo que podría significar que sería más fácil plantear el sentido de la familia. Sin embargo, el sentido de la familia sigue siendo un problema en la sociedad de la información.

Las amenazas para una visión amplia y comprensiva de la familia vienen hoy de una sociedad más fragmentada y atomizada donde se han multiplicado las fuentes de información, donde los sujetos son cada día más vulnerables y donde es difícil pensar la vida social en otros términos que no sean los estrictamente individuales. De esta

forma, la familia aparece como una red de relaciones individuales con el único significado y valor que los individuos le proporcionan, como si no tuviera sentido y valor en sí, desde sí misma y por sí misma. Desde este enfoque es fácil plantearse la utilidad y funcionalidad de la familia en la sociedad del conocimiento porque es más necesaria que hace varias décadas cuando la sociedad aparecía más homogénea y compacta que en la actualidad.

Aunque ahora aparentemente no esté amenazada por el materialismo o el positivismo científico, sí lo está por el nihilismo, el emotivismo o el utilitarismo donde la vida familiar ha quedado reducida a “unidad de consumo”. Como ha señalado L. Roussel, hemos asistido a un cambio de paradigma en los modelos de vida familiar, ha desaparecido el viejo paradigma de familia patriarcal y ha nacido uno nuevo de familia nuclear, generalmente alejada de la familia extensa de origen y que, desde el punto de vista económico ha dejado de ser un grupo primario de producción. Ahora la familia se ha convertido en una unidad de consumo. Sin embargo, centrarse exclusivamente en el estudio de la familia como unidad de consumo me parece un enfoque no sólo excesivamente economicista o utilitario, sino un enfoque excesivamente abstracto porque hoy la familia también es una unidad de cuidado, una unidad de apoyo a los más vulnerables de la sociedad y, sobre todo, un espacio comunitario referencial para cualquier otro modelo de comunidades.

Para adoptar esta perspectiva quizá tengamos que empezar a pensar un nuevo modelo de vida familiar que sea el origen de nuestros análisis sociales. Hasta ahora, el estudio de la vida familiar era un estudio derivado de otros estudios o enfoques sociológicos. Es como si dijéramos: “Dime cómo entiendes la sociología y de te diré cómo entiendes la familia”. Si defiendes una metodología sociológica individualista acabarás realizando un enfoque individualista de la vida familiar y la acabarás reduciendo a unidad de consumo. Si defiendes una metodología holista acabarás realizando un enfoque estructural u holístico y entonces la describirás como un todo o uni-

dad que no se reduce a la suma de las partes. Algunos sociólogos de la familia han exigido darle la vuelta a la sociología y enfocar el conjunto de relaciones sociales desde la red de relaciones que se produce en la familia. El modelo relacional de Donati nos exigiría un cambio de máxima metodológica y nos diría “*Díme cómo entiendes la familia y te diré cómo entiendes la sociedad*” (Domingo, 2002).

Preguntarnos por el sentido de la familia es preguntarnos hoy si la familia es algo más que una simple unidad de consumo, es decir, preguntarnos por el sentido y valor que puede tener hoy un proyecto de vida comunitaria. La sociedad de la información no nos garantiza, a priori, ningún sentido y valor para los proyectos de vida comunitaria. Precisamente son las personas y las comunidades quienes tienen que plantearse el sentido y valor que le dan a la información para transformarla en conocimiento. Es así como aparece en el horizonte la pregunta por el valor que tiene la familia en la sociedad del conocimiento, por la capacidad que tiene para gestionar, administrar y crear las identidades que orientan las actividades sociales. De esta forma, una visión comprensiva de la familia tiene poco que ver con una visión idealista o romántica de la vida familiar. Preguntarnos hoy por una visión abierta y comprensiva de la familia es volvernos a plantear su capacidad para ejercer protagonismo social, para ser sujeto y no simple objeto social, para protagonizar los cambios sociales y no simplemente para estar sometida a ellos.

3. El valor del mundo de la vida familiar

Para continuar con la pretensión de facilitar una visión abierta y comprensiva de la familia, para referirnos a este protagonismo vamos a utilizar la expresión “vida familiar”. ¿Por qué usar la expresión “vida familiar” y no simplemente el término “familia”? ¿qué añade la expresión “vida familiar” al término “familia”? En principio, podríamos indicar que ambos términos son sinónimos si nos movemos en

un contexto que no requiera demasiadas precisiones. Sin embargo, no debemos evitar las precisiones porque detrás de una ética de la familia pueden encontrarse desde una simple descripción de la vida familiar en sus múltiples perspectivas hasta una teoría normativa y prescriptiva de las relaciones familiares.

Unas precisiones que nos vendrán bien para no confundir la experiencia que cada uno tenga de la familia con la búsqueda de una ética de la vida familiar. No podemos evitar dejar de lado la experiencia que cada uno de nosotros tiene de la familia, tampoco podemos dejar de lado la complejidad de esta misma experiencia en la que hay momentos de todo tipo: positivos y negativos, agradables y desagradables, frustrantes y esperanzadores. Aunque sea necesario que partamos de la experiencia que cada uno tiene de la familia, no es suficiente este punto de partida si de verdad buscamos una ética de la vida familiar. Precisamente nos estamos preguntando por un ámbito o espacio moral que hace posible nuestras experiencias y las moldea, un ámbito desde el que éstas pueden cobrar sentido. Para aproximarnos a este ámbito, conjunto de relaciones o espacio moral en lugar de hablar simplemente de “familia” hablaremos de “vida familiar”.

La utilización de este término nos permitirá evitar la fácil idealización en la que podemos caer cuando nos remitimos a la familia como “idea” o “concepto”. Como ámbito o espacio moral es mucho más interesante hablar de “vida familiar” con la finalidad de enriquecer la reflexión interdisciplinar, clarificar los elementos formales e informales de esta institución y analizar su protagonismo en la sociedad de la información. También es más interesante porque no es el mundo de las certezas o de las seguridades que andan buscando los científicos o especialistas. Es más propio hablar de él, no como un mundo de certezas, sino como un mundo de verdades compartidas, de creencias con las que se navega para evitar el naufragio en otras vidas externas o ajenas a la familia.

Además, el valor del mundo de la vida familiar lo descubrimos cuando nos damos cuenta de que no es un mundo de creencias

dadas, de costumbres hechas o de tradiciones ancestrales. En la vida familiar las creencias, las costumbres y las tradiciones se tienen que mantener todos los días, no son algo hecho y mantenido sino algo que se está haciendo y renovando de forma permanente, no son algo heredado del pasado sino algo revisado, reconstruido y renovado diariamente. Así pues, al referirnos al “mundo de la vida familiar” no miramos al espacio pasado de la familia sino que la miramos como un tiempo de relaciones presentes, como un conjunto de expectativas de convivencia que no están cerradas y construidas en el tiempo sino que están abiertas y construyéndose en el día a día.

A diferencia de otros mundos o espacios en los que desarrollamos nuestras actividades que son más circunstanciales o accidentales, el mundo de la vida familiar tiene un carácter esencial, estructural y matricial. Su carácter originario no le viene por haber aprendido en él unas creencias, tradiciones o costumbres de importancia central para el futuro de nuestra vida, sino por ser el más básico, primario y natural espacio de socialización. El mundo de la vida familiar tiene un carácter referencial porque establece las coordenadas desde las que cobrarán sentido y valor otras dimensiones de la vida cotidiana. Aunque pueda plantearse como una referencia más entre otras, no tiene el mismo valor que las otras porque ha sido la primera y más básica desde la que hemos ido construyendo las otras. Es como un eje de coordenadas sin el que sería difícil situar el resto de experiencias o vivencias.

El mundo de la vida familiar no tiene un valor derivado de otros, tiene un valor originario y propio, es una fuente matricial de valor. Algunos estudios sobre la familia han descrito este valor originario como una matriz para la integración social:

“... la familia es un lugar privilegiado para ese aprendizaje sentimental y normativo; aunque, por ser privilegiado no plantea exclusividad alguna: nuestra identidad se construye y negocia en muchos terrenos. La centralidad de la familia viene de

ese carácter de 'laboratorio' de identidades que pueden transportarse, ejercitarse y, consiguientemente, corregirse o modificarse en otros lugares y momentos. Por eso la hemos considerado 'matriz' de integración social. Ciertamente en ella se ejercen valores que la institución no genera ni, necesariamente, transmite, pues los discursos sociales tienen muchos focos y lenguajes plurales, mas la familia genera y transmite la forma básica de valor moral: las maneras de vinculación social. En una cultura como la nuestra, no obstante, la identidad no es lo idéntico y, por ello, las formas de vinculación social son también formas en las que se ejercen distancias y desvinculaciones: las formas de construcción de la identidad no son formas de construcción de adhesiones, sino de diferencias, de conflictos y de pluralidades” (Thiebaut, 1987, 195).

Pero el mundo de la vida familiar no es simplemente mi “entorno” de vida, como si fuera el escenario y los personajes con los que represento determinado papel. Tampoco es “mi propio mundo” porque cada uno de nosotros busca una identidad de la que quiere apropiarse, con la que diferenciarse del resto de las personas. El mundo de la vida familiar es el núcleo de un mundo más real, más sólido y más decisivo que el mío propio; es el núcleo de un mundo compartido, es algo así como un co-mundo, un mundo-con-los-otros, un mundo con otros como yo, un mundo que no es el de la simple colectividad que se produce en el “estar junto a”, tampoco el de una simple comunión de personas porque todos participan de algo común, se trata de un mundo donde se mantiene el existir mismo de cada persona como alteridad, un existir familiar que no es el de la reciprocidad de dos libertades separadas, sino una reciprocidad más original, incierta e incluso misteriosa que puede ser planteada como verdadera comunidad (García Baró, 2001, 754) (Levinas, 1993, 137ss).

4. Pluralidad de mundos en la vida familiar

El mundo de la vida familiar no es un mundo cerrado de normas, referencias e identidades. Precisamente gran parte del valor del mundo de la vida familiar está en ser un mundo abierto y no sólo porque desde él nos abrimos al mundo en general, sino porque cada familia es un mundo diferente y nuevo, incluso desde cada una de nuestras familias nos situamos ante el mundo de una forma distinta. En este sentido, cuando nos reunimos un grupo de padres con el tutor de nuestros hijos en el colegio o incluso cuando estamos esperando pacientemente en cualquier cola y decimos “cada familia es un mundo” no estamos promoviendo un relativismo moral en la vida familiar como si no hubiera ciertos rasgos comunes en la vida familiar.

Tampoco estamos diciendo que la familia es simplemente el entorno o escenario en el que los individuos se socializan. Nos referimos a una relación más importante que no consiste en tener o poseer un mundo sino en generarlo. Recordemos con Levinas que ni la noción de causa ni la noción de propiedad permiten captar el hecho de la fecundidad. La paternidad no es una simple renovación del padre en el hijo y su confusión con él, es también exterioridad del padre respecto al hijo, algo que nos permite hablar de “un existir pluralista” (1993, 136).

El mundo de la vida familiar es plural, complejo y real. Es plural porque la unidad es creada desde la diversidad, porque la vida familiar no es necesariamente homogénea, porque los miembros de una misma familia no tienen por qué compartir los mismos gustos, aficiones o creencias. Es complejo porque las redes de relaciones que se tejen entre los miembros de una familia no se pueden simplificar, y no sólo porque cada uno puede tener ideas distintas, sino porque la voluntad de cada uno de los miembros está mediada por la voluntad de los demás y es difícil precisar cómo se crean o dejan de crear las redes de afectos. Recuerdo que hace unos años, en unas jornadas sobre la transmisión de los valores en la vida familiar, un buen amigo afirmó:

“En nuestra familia confluyen Euskadi, Andalucía, Rioja, Asturias y Madrid. Todos tenemos un sabroso anecdotario común, pueblerino y variopinto... es un valor importantísimo vivir las opciones personales conviviendo en la pluralidad... la política democrática exige que desarrollemos este valor a nivel de hábito cotidiano. En nuestro caso, la familia materna sufrió la guerra civil en la zona nacional, la paterna en la republicana. Hoy se conceden votos a todo el espectro político... también nuestra religiosidad es plural y ambidiestra... cada problema que surge se enfoca desde variadas visiones, tanto personales como profesionales, así se transmite el valor del enfoque interdisciplinar para la solución de los conflictos” (Rodríguez, 1985, 196).

También decimos que el mundo de la vida familiar es real por dos motivos diferentes, primero porque en la vida familiar los sentimientos se hacen realidad, las relaciones no son simples intenciones, se transforman en tiempo vivido, tiempo compartido, tiempo proyectado. La vida familiar no puede ser una vida virtual de ilusiones, de ensoñaciones, de fantasías y de ficciones amorosas o sentimentales, hay vida familiar cuando los sentimientos se realizan, se concretan, se materializan, se encarnan y transforman a cada una de las personas en parte de una realidad común y compartida.

En segundo lugar, la vida familiar es una vida real porque en ella aprendemos el valor de la vida verdadera, o mejor, el valor del vivir y del morir verdadero. A diferencia de otros ámbitos de la vida humana donde priman lo inmediato, lo aparente, lo verosímil o lo superfluo, en la vida familiar lo verdadero se hace real y lo real verdadero. No se trata de un simple juego de palabras porque en la vida familiar no podemos andarnos con rodeos, con maquillajes, con engaños, con falsedades o con máscaras. Mientras en otros mundos se nos puede permitir llevar máscaras o maquillajes, en el mundo de la vida familiar no tenemos más remedio que ser lo que realmente somos, como realmente somos, como verdaderamente somos. Además de que los

sentimientos se hacen reales porque se transforman en carne y hueso, la vida se nos muestra en toda su realidad, en su verdadera realidad, se nos presenta como vida auténtica y no como vida falsificada o adulterada. Así es como el mundo de la vida familiar es el mundo del amor y la caridad. Recordemos al propio Lacroix citado anteriormente cuando nos decía:

“La verdad sin caridad no es más que una abstracción irreal, un ídolo moribundo; la caridad sin verdad no es más que una vibración superficial de la sensibilidad, destructora incluso de las personas a las que pretende amar... es suficiente una ausencia de caridad para generar, impedir o hacer imposible la comunicación de lo verdadero... Si la verdad puede definirse como el bien de la inteligencia... la caridad exige imperiosamente la verdad” (1996, 89-90).

Así pues, no se trata de una pluralidad virtual o una pluralidad de mundos que nos aleja de la realidad más brutal y cotidiana, sino una pluralidad de mundos gracias a la cual descubrimos el valor real de los sentimientos, la autenticidad de las personas o relaciones y la realidad física de la verdad. Nos gustará más o nos gustará menos, nos hará más o menos gracia, pero el mundo de la vida familiar no puede ser el mundo de las máscaras, del carnaval o de las fantasías. Es curioso comprobar cómo los momentos del nacimiento y la muerte tienen un significado distinto cuando se interpretan desde el mundo de la vida familiar.

5. La responsabilidad como núcleo de la ética familiar

No es fácil precisar una *ética aplicada* que responda al valor del mundo de la vida familiar. El término “ética aplicada” es redundante porque toda ética tiene que ser aplicada, porque toda ética tiene que valer para resolver problemas prácticos y orientar la vida

humana, de lo contrario sería otra cosa pero no “Ética”. Lo expresa Augusto Hortal en los siguientes términos:

“... si al ser aplicada se pusiese de manifiesto que no es aplicable, quedaría en entredicho su misma validez teórica. Por eso sería más exacto, a mi modo de ver, hablar por una parte de ética en general, y por otra de ética con el adjetivo que en cada caso la específica: económica, política, familiar...” (2003, 92).

En otro texto anterior lo deja más claro cuando afirma:

“... Parecería sobreentenderse que existe algo así como una ética, ética pura o general que consta de unos principios generales que la ética aplicada se encarga de ‘aplicar’ a los campos específicos de los que se trata... Quienes viven y generan formas de vida contrastadas en el vivir, y quienes padecen formas de vida insufribles, generan también visiones que amplían los horizontes del vivir humano compartido. La moral vivida no es un mero campo de saberes previos, obtenidos mediante un distanciamiento y un ejercicio de depuración conceptual y social. Saber vivir, al menos saber aprender lo que la vida enseña, es necesario para saber pensar la ética. (al menos en lo que tiene de plural y única)” (1999, 87).

Así pues, una ética aplicada a la vida familiar no es la parte instrumental de una ética general sobre la vida familiar, como si la vida familiar pudiera organizarse de esa forma. Nos referimos a una ética para aprender lo que el mundo de la vida familiar enseña. En la ética contemporánea hacemos tres usos del término ética aplicada que pueden resultar esclarecedores para saber a qué nos estamos refiriendo cuando decimos una ética aplicada a la vida familiar.

a. El uso que hacen tradiciones aristotélicas o neoaristotélicas donde se incide en las conexiones estructurales de todos los ámbitos de la actividad humana y por ello hay una prevalencia del término *Ética* sobre el término *Ética Aplicada*.

b. El uso que hacen las tradiciones neokantianas y, sobre todo, la ética del discurso donde aparecen tres partes o momentos de la ética: una parte A de fundamentación teórica de los principios, una parte B de aplicación a la historia, y una parte C donde se produce la decisión de las personas. En estos casos la “aplicación”, analizada en la parte B y C, es un momento diferente de la “fundamentación”, analizada en la parte A.

c. El uso del término que puede entenderse como variante del segundo o como mediación entre las tradiciones aristotélicas y kantianas. Este tercer uso ha sido detallado por Adela Cortina cuando enumera las razones por las que puede tener prevalencia el término *Ética Aplicada* frente a las teorías éticas tradicionales, sean de inspiración aristotélica o kantiana. Estas razones son las siguientes:

- 1^a. Recurre expresamente a la reflexión y al lenguaje filosófico, no es una simple moral cotidiana.
- 2^a. Limita su ámbito de prescripción a las cuestiones exigibles por una *ética cívica*, y no se entromete en proyectos personales de vida buena.
- 3^a. Se elabora de forma interdisciplinar, implicando también a las instituciones, y por eso sus resultados son distintos a los de una ética tradicional.
- 4^a. Requiere el concurso de diferentes teorías éticas, la fecundidad para la resolución de los problemas morales es resultado del discernimiento entre diferentes teorías.

Más allá de estas cuestiones metodológicas, la reivindicación de las éticas aplicadas se ha producido porque el problema filosófico y moral más importante de nuestro tiempo es el de la responsabilidad. Si es algo que vemos claro en ámbitos de la ecología, de la sanidad, de la economía o de la política cuando exigimos públicamente “rendir cuentas” de cada una de estas actividades, cómo no lo vamos a ver claro en ámbitos más próximos e inmediatos como la comunicación interpersonal, la convivencia familiar, la educación de los hijos o la gestión del tiempo. La responsabilidad también desempeña un papel

central o nuclear en la vida familiar no sólo porque en ella pedimos cuentas unos a otros de lo que hacemos (o dejamos de hacer), sino porque en ella damos cuentas y rendimos cuentas de lo que hacemos (o dejamos de hacer). Conviene aquí tener presente la afirmación de Levinas para quien la responsabilidad personal del hombre para con el hombre es tal que ni siquiera Dios la puede anular (2004, 40).

Unas cuentas que siempre han tenido una dimensión jurídica pero que hoy más que nunca tienen una dimensión moral porque en la estimación de la responsabilidad familiar son insuficientes los mínimos legales. ¿Hasta dónde llega la responsabilidad familiar más allá de los mínimos legales exigibles por el derecho de familia? ¿Hay unos mínimos comunes de responsabilidad familiar que vayan más allá de los mínimos de responsabilidad legal? ¿Es tan fácil delimitar las mínimas obligaciones legales y los máximos ideales en la vida familiar?

Si al rendir cuentas, pedir cuentas y exigir cuentas en otros ámbitos de las actividades humanas ya es difícil diferenciar entre lo exigible de los mínimos y lo recomendable de los máximos, más lo es en el mundo de la vida familiar. Esto lo saben bien los profesionales de la intervención social y familiar cuando tienen que realizar un dictamen para retirar la tutela de un menor, realizar un informe de idoneidad familiar o para iniciar programas de reeducación juvenil. Lo saben también los jueces y mediadores familiares cuando se plantean problemas de custodia o régimen de visitas y educación en casos de divorcio, separación o violencia. No es un simple problema de contabilidad o justificación moral, sino de deliberación en los espacios públicos que afectan al mundo de la vida familiar.

Este valor de la deliberación transforma la responsabilidad en una responsabilidad lúcida y proporciona a la ética aplicada una función mediadora en la iluminación del mundo de la vida familiar:

“... Entre la ética más teórica, más pura, más fundamental y la vida moral de las personas existen conexiones estructurales; se pueden diseñar diagramas de flujos de doble o múltiple

dirección. Entre ellas está la ética aplicada en una posición intermedia que le permite escuchar y dejarse escuchar en sus indagaciones por los problemas que plantea la vida y tratando de proponérselos a la ética teórica e iluminarlos desde ella, y tratar de contribuir así a una mayor responsabilidad lúcida o lucidez responsable. La ética aplicada aporta a la reflexión no sólo la urgencia de los problemas de la vida, sino también su orientación y sentido último. Con ello no está interrumpiendo intempestivamente la reflexión teórica sobre los problemas éticos, sino recordando a la ética que se debe a la iluminación del vivir humano” (Hortal, 1999, 86).

Después de estas reflexiones ya podemos entender mejor por qué la responsabilidad es el núcleo de una *ética aplicada a la vida familiar*. Una aplicación que no es técnica o instrumental para proporcionar recetas a padres, madres, educadores o ciudadanos que quieran delimitar sus correspondientes espacios de responsabilidad. Una aplicación en la que la familia aparece no sólo como institución donde se produce la socialización primaria de los hijos sino como el mundo moral donde se establecen los marcos de referencia desde los que se configuran los sistemas de interacción y construcción de la identidad de los adultos.

Una ética aplicada al mundo de la vida familiar tiene al menos dos tareas importantes. En primer lugar analizar el espacio institucional mediador de relaciones y normas que se establecen entre los individuos y su medio social. En segundo lugar, establecer la forma comunicativa donde poder construir identidades personales en torno a un conjunto de valores que son fuentes de significados, una forma comunicativa que facilita discursos y prácticas donde la persona rinde cuentas, esto es, delibera responsablemente de su vida familiar.

6. La construcción narrativa de la identidad familiar

En la vida familiar no sólo aprendemos a percibirnos y situarnos ante el conjunto de las instituciones sociales, también aprendemos a identificarnos a nosotros mismos, a identificar nuestros conflictos y situarnos ante lo deseable. De ahí nace la complejidad de precisar el objeto de estudio de una ética aplicada a la vida familiar. Si nos limitásemos únicamente a estudiar la familia como institución mediadora para la integración social deberíamos centrarnos únicamente en conjuntos de normas para mantener los fines, para regular conflictos o para orientar la interacción. Sin embargo, el mundo de la vida familiar no sólo tiene un valor propio y matricial con respecto al resto de mundos o ámbitos, sino que es fuente y espacio desde el que se realizan valoraciones. En este sentido, el objeto de esta ética aplicada no es sólo el valor propio de la vida familiar sino las valoraciones morales que posibilita, algo que en terminología social podemos llamar “mores familiares”.

En este sentido, el mundo de la vida familiar es un conjunto de procesos por medio de los cuales se construye la identidad social de los individuos. Unos procesos en los que tan importante como los discursos sociales en torno a la familia son las prácticas institucionales. Unos procesos en los que hay dos dimensiones de análisis importantes que no nos pueden pasar por alto:

- una dimensión normativa donde están los elementos de la familia que operan como reguladores de la forma de comportamiento e interacciones: la regulación física del hogar (espacios, tiempos, objetos), la significación que a ella se le atribuye, la asignación, expectativas y conflictos de roles, el sistema de autoridad, su legitimación y percepción.
- una dimensión expresiva que nos permite conocer los elementos que intervienen en la constitución afectiva y en las formas como los individuos construyen su identidad en ella.

Aunque sea una dimensión de análisis menos frecuente no es menos importante. Los sueños, las fábulas, los recuerdos y, en general, todos los elementos expresivos de la comunicación e interacción humana son determinantes para entender las formas comunicativas en las que se presenta el yo en la familia, las formas en las que se vincula o desvincula de ella, o incluso las formas en las que el mundo de la vida familiar se sitúa ante la realidad en general.

Estas dos dimensiones son fundamentales para precisar la necesidad de la responsabilidad lúcida. Ahora bien, una responsabilidad lúcida no es sólo aquella que en los procesos de deliberación es sitúa en la dimensión normativa de la vida familiar y se llena de argumentos o conceptos para orientar la vida cotidiana. Una responsabilidad lúcida emerge cuando la deliberación cuenta con la dimensión expresiva de la vida familiar y además de contar con argumentos o razones cuenta con relatos, con historias, con narraciones, con ejemplos y, sobre todo, con testimonios de vida familiar. Cuando entendemos así la deliberación y la responsabilidad podemos empezar a construir una ética aplicada a la vida familiar que en lugar de limitarse a profundizar en la construcción normativa de la familia puede buscarse, afirmarse y postularse a través de la construcción narrativa de la identidad familiar.

2

El nuevo orden familiar: ¿crisis, innovación o transformación?

1. Llegó la hora de hacer familia

Es difícil encontrar un estudio sobre la familia en el que no se hable de su “crisis” o al menos de la “encrucijada” en la que se encuentra (Jiménez, 2003, 25). Con ello se alude a fenómenos muy diferentes que abarcan desde la crisis del modelo de familia patriarcal a la desorganización, disgregación e imposición de nuevas formas de familia, pasando por una pérdida de relevancia en la vida social y política cotidiana. Ahora bien, una ética de la vida familiar puede entender esta crisis como fracaso de las idealizaciones de la vida familiar que se produce en sociedades cerradas con un perfil de organización social que llamaríamos victoriano, pero también puede entenderse como transformación de una realidad comunitaria viva que se renueva, reorganiza y transforma con más velocidad de la que creen los investigadores.

Como realidad comunitaria viva refleja los cambios y transformaciones propias del último siglo. Es imposible pensar que la conciencia de crisis cultural, de civilización y de referencias éticas no le afectará. La emergencia de tensiones en las relaciones conyugales y entre generaciones la han convertido en una realidad inestable donde, si nos fija-

mos única y exclusivamente en el número de divorcios, separaciones y convivencias extra-matrimoniales, más que crisis deberíamos hablar de un cambio radical y profundo. Ahora bien, ¿cómo interpretar este cambio? Si nos fijamos únicamente en lo cuantitativo de estos fenómenos, entonces nuestro acercamiento será muy simplista porque esta crisis no puede ser identificada sólo como un simple cambio en la forma de inscribirse en el registro civil. En la vida de la familia como institución social, más importante que lo cuantitativo es lo cualitativo porque en ello se juega el sentido y valor de su transformación. Según Pierpaolo Donati, uno de los sociólogos que con mayor profundidad ha analizado esta transformación, en líneas generales,

“... se puede observar un proceso de desinstitucionalización entendida como decadencia de ciertos valores públicos tradicionalmente ligados a la familia, a favor de una mayor legitimación como ‘grupo social’ expresivo del mundo vital; la redefinición de las transiciones familiares, es decir, los cambios de estatus según el sexo y la edad; la renegociación de los roles sexuales en términos igualitarios y la redefinición de las relaciones padre/hijo en términos más democráticos según una concepción de la igual dignidad de la persona humana que tiene una clara ascendencia y referencia en la ética cristiana” (Donati, 2003, 44).

Este proceso de des-institucionalización no es un proceso de des-estructuración sino de re-estructuración de la vida familiar mediante nuevas coordenadas que enfoquen esta realidad comunitaria en términos cualitativos y generativos, vinculados con nuevas identidades, nuevas trayectorias vitales y nuevas formas de vida comunitaria. En este proceso de cambio cultural ante el que las comunidades familiares no deberían permanecer pasivas, se está produciendo un desajuste importante entre la imagen de la vida familiar que transmiten las agencias de persuasión (cine, televisión, medios) y la realidad sociológica donde se mantiene el valor de la estructura familiar.

Este desajuste favorece la percepción social de la familia como una institución plural, flexible e incierta. Una percepción social que genera un doble discurso y una doble moral; una percepción que además facilita argumentos públicos incoherentes donde resulta difícil precisar dónde empieza la responsabilidad personal de los cónyuges, la responsabilidad comunitaria de la sociedad y la responsabilidad administrativa del Estado. Gerardo Pastor ha descrito estos desajustes en los siguientes términos:

“... la literatura, el cine, los seriales televisivos presentan una visión cínica y comercial, un espectáculo sobre la familia que no conecta con esta realidad sociológica declarada por la mayoría de los encuestados. En los medios de comunicación para el entretenimiento masivo se da por sentado que el matrimonio es sinónimo de infelicidad (particularmente entre cónyuges jóvenes de clase media y alta), que chicos y chicas viven en promiscuidad sexual desde los 17 años, que el divorcio es algo normal en la vida de los actores, actrices, profesionales eminentes, y que la homosexualidad puede constituirse como forma alternativa de familia en absoluta igualdad a la pareja heterosexual. Por influjo de tan masivas agencias de persuasión, la población ha cambiado bastante sus actitudes sociales, su forma de ver la sexualidad, el matrimonio y los hijos, aunque de hecho no haya cambiado tanto su conducta práctica dentro de la propia familia” (Pastor, 1997, 11).

Ahora bien, una ética de la vida familiar no puede conformarse con este desajuste ni con cualquier interpretación de la crisis que plantee la des-institucionalización como horizonte de desaparición de la institución porque no responde a la realidad comunitaria de la familia. Estamos obligados a ser serios en este tema, y por eso es más importante hablar de re-institucionalización, de renovación, de reinención y reconstrucción generativa de la estructura familiar. Un

horizonte de pluralidad, de flexibilidad o de incertidumbre no puede confundirse con un horizonte de desaparición porque la estructura familiar sigue siendo una estructura realmente viva y socialmente activa. Además no es un problema de gustos o preferencias morales, sino un problema de verdadera responsabilidad social porque ninguna sociedad civilizada puede sobrevivir culturalmente si tolera el deterioro sustancial de sus instituciones matrimonial y familiar (Pastor, 1997, 12).

Esta responsabilidad social nos exige desactivar este desajuste y denunciar las incoherencias que produce cualquier abstracción de la realidad vital y comunitaria que hoy sigue siendo la familia. Es necesario plantear la vida familiar no como un objeto construido sino como una tarea pendiente, como una red de relaciones vivas, como una estructura comunitaria diferenciada del resto de estructuras sociales o mundos personales, como un hecho emergente necesitado de reconstrucción o reinención cotidiana. Ha llegado el momento de reaccionar ante las abstracciones y simplificaciones de la vida familiar y por eso decimos que ha llegado la hora de “hacer familia”, de implicarse, comprometerse y participar en un fenómeno social específico. Siguiendo el análisis de Donati, sus características son las siguientes:

a. La familia es una estructura original porque implica una *relación original*. A diferencia de otros grupos primarios, la familia está caracterizada por una forma específica de vivir la diferencia de género (que implica la sexualidad) y las obligaciones entre generaciones (que implica el parentesco). A partir de aquí hay criterios de diferenciación propios que la distinguen de otras formas de convivencia basadas en la amistad o la simple estructura contractual entre socios.

b. La familia es una estructura originaria cuya producción emerge desde sí misma (aunque no por sí misma) y por tanto es *auto-producida*. Esto significa que emerge a partir de factores personales (motivación) o comunitarios (intereses sociales, económicos,

políticos, religiosos), o de la mezcla de ambos. Unos factores originarios que son relacionales porque su origen se encuentra en la realidad del intercambio, la relación y un encuentro específico. La familia existe socialmente si y sólo si estos factores adquieren consistencia autonormativa y como tales generan una dinámica propia. En palabras de Donati:

“La familia surge por impulsos internos, que no pueden reducirse a fuerzas externas o a motivos propios de otras esferas de la relación (como los sentimientos, la utilidad, la autoridad o el poder, la búsqueda del sentido último de la vida), aunque esas fuerzas y causas externas se mezclan con los motivos que la originan. Estos motivos están ligados a la lógica del intercambio simbólico, o bien al don en un preciso contexto, concretamente en el contexto de la relación de reciprocidad plena entre géneros y generaciones” (Donati, 12-13).

c. Es una *relación primordial* porque existe desde el inicio, entendido tanto en su sentido filogenético (la familia está en el origen de la especie humana), como en un sentido ontogenético (el individuo se integra socialmente por la mediación de la vida familiar).

d. Es una realidad invisible al observador inmediato, incluye referencias simbólicas y vinculaciones que sólo se expresan parcialmente pero de las que se puede tener una experiencia plena, real o verdadera. No es sólo un espacio de experiencias que se expresan ocasionalmente, sino una fuente de experiencias donde las referencias y vinculaciones no siempre están presentes porque abren y cierran horizontes o mundos nuevos. En la vida familiar no sólo se activan mediaciones que, como tales, son relaciones visibles, sino que la vida familiar *consiste en mediaciones*. Estas mediaciones no son visibles a los ojos y nunca aparecen plenamente cuantificadas o totalmente formalizadas. ¿Dónde están las peculiaridades de estas referencias y vinculaciones? Donati responde con estas palabras:

“En el hecho de que están unidas a una particular identidad solidaria (una identidad que consiste en nexos solidarios singulares), de la que depende un código cultural particular, el código del amor desde la perspectiva de la procreación (no sólo físico-biológica, también psicológica y social), en el que se realiza el proceso de la descendencia-alianza-descendencia. En la medida en que se formalizan las relaciones que llamamos familiares en un sentido estricto (y no en sentido analógico), de la familia como grupo social nace la familia como institución social, cuya importancia reside en hacer explícitas y reguladas las mediaciones funcionales y suprafuncionales entre el individuo y las esferas extrafamiliares, entre los elementos naturales y los culturales, entre las dimensiones privadas y públicas de la vida social” (13).

Estas características de la institución familiar nos deberían permitir ser más prudentes a la hora de hablar de la crisis de la familia. Una ética de la vida familiar responsable no puede conformarse con simplificaciones o idealizaciones, tiene que atenerse a la complejidad de la realidad relacional que está en juego. Ante el hecho emergente de la familia y ante esta nueva exigencia de hacer familiar es importante recordar algunas formas históricas de entender la vida familiar para saber los modelos de familia que están en juego y por qué hoy podemos empezar a plantear la necesidad de un nuevo orden familiar.

2. De la familia relacional a la familia moderna (o nuclear)

La familia tradicional también puede ser descrita como una familia pre-moderna porque es el modelo de familia europeo anterior a la industrialización de los siglos XVIII y XIX. Es una familia patriarcal caracterizada por la estabilidad de sus relaciones. El padre detenta el

poder y lo ejerce de forma casi absoluta, al ser numerosa y extensa algunos autores la describen como “familia-clan”. La vida familiar está enraizada en un determinado lugar de residencia y con anclajes sociales, culturales y económicos. La familia se componía de un patriarca anciano, buen número de hijos mayores, con sus mujeres e hijos –y acaso con los hijos de sus hijos– todos juntos en una casa, cooperando como una unidad económica, combinados estrechamente contra el mundo exterior... el padre era necesario, como lo es entre los pájaros y los monos antropoides, por razones económicas, y también para proteger a las crías y a la madre contra toda violencia (Russell, 125-126).

La familia tradicional ha cumplido una serie de funciones básicas:

- Unidad de producción económica (agrícola o artesanal) y de consumo. En esta institución residirá la capacidad productiva de la sociedad. Este hecho la convierte en una institución central.
- Agente transmisor de valores culturales y religiosos. Es el lugar de la educación y de la transmisión de los valores culturales de una generación a otra: lengua, tradiciones, religión. Se mantiene así una cultura tradicional donde la transmisión de valores era estable y sólida.
- Espacio para la socialización primaria y secundaria. No es una institución privada sino pública, básica para la correcta ordenación de la sociedad. Este hecho ha dado la espalda a dimensiones personales, afectivas e interpersonales en detrimento de las dimensiones institucionales, formales o jurídicas.

Con la industrialización, la modernización, la secularización y el consiguiente desplazamiento de la población a las ciudades, se produce una transformación del modelo tradicional. Aparece así una familia moderna que también es llamada nuclear porque concentra y se apropia de funciones que antes realizaban otras instituciones. Las condiciones de vida cambian de manera notable y la vida familiar tiene nuevas características:

- Disminuye su protagonismo en los procesos de socialización secundaria, de integración social de los sujetos y de la capacidad para controlar la propiedad o riqueza social.
- Se debilitan las relaciones de parentesco por la nueva situación de desarraigo. La movilidad y los problemas de alojamiento provocan una fragmentación de la familia-clan.
- Se privatiza la vida familiar. Más que una institución social, la familia moderna es un lugar de encuentro afectivo, un espacio para el intercambio de relaciones personales cálidas, en definitiva, un espacio afectivo-privado diferenciado de los espacios productivo-públicos.
- Se reduce el número de hijos. Las nuevas condiciones laborales y los cambios producidos en las viviendas reducen la familia a su núcleo más básico: los padres y los hijos.
- Se parcelan y fragmentan los roles tradicionales: al varón le corresponden roles sociales y productivos, a la mujer le corresponden roles privados y reproductivos. Se produce una diversificación de roles que puede ser descrita de manera simplificada asignando al varón dimensiones de una racionalidad fría y a la mujer dimensiones de una racionalidad cálida. Una diversificación excesivamente simplificadora y sin la que difícilmente entenderíamos los cambios que hoy se están produciendo.

Este proceso de modernización ha preocupado de manera especial al funcionalismo de Durkheim y Parsons. Ambos establecieron una correlación interesante entre la evolución de la vida familiar y los procesos de transformación social. El primero elaboró la famosa ley de la contracción según la cual la vida familiar se contrae en la medida que se amplía la vida social del individuo. El segundo describió la modernización de la familia como un proceso de despotenciación y especialización funcional. A su juicio, en la modernización social aparecen nuevos agentes que descargan de funciones a la familia y exi-

gen de ésta funciones más especializadas y concretas. La familia nuclear no es una familia socialmente irrelevante sino una familia que realizará pocas funciones sociales pero absolutamente imprescindibles. Así, para la estabilización de la personalidad adulta y la socialización de los menores será imprescindible. Estas funciones nunca las podrán cumplir las grandes organizaciones sociales en donde apenas caben relaciones primarias, de intimidad o de afecto incondicional como las propias de la familia.

Ambos planteamientos presentan la familia como un subsistema dentro del gran sistema social donde es importante el orden y la estabilidad global. Muestran una preocupación funcional y utilitaria de la familia por ser una institución con una admirable capacidad para la cohesión, con gran poder latente para mantener el consenso social, para participar en la vida comunitaria, como facilitadora de una integración normativa que no sólo preserva el respeto a la ley sino que evita situaciones de delincuencia y anomía (Pastor, 33-34). Ahora bien, además de controlar la socialización, mantener la estabilidad o neutralizar la anomía, la expresividad de la vida familiar también es fuente de cambio, innovación y transformación social. De hecho, estas interpretaciones son excesivamente simples porque sólo se aproximan a la institución mediante factores externos generados desde presupuestos materialistas, unos presupuestos económicos, técnicos y utilitaristas que olvidan la dimensión personalista, relacional y simbólica. Unos análisis que sólo caben en una familia moderna, occidental, de clase media y de religión cristiana. Por eso no es de extrañar que hoy se presente este modelo funcional como reliquia cultural, como lugar de reproducción y conservación de la autoridad, o como espacio de desigualdades sociales (Donati, 61).

El propio Donati ha criticado esta interpretación excesivamente funcionalista porque simplifica la complejidad, diversidad y pluralidad de dimensiones que intervienen en el mundo familiar. La fami-

lia nuclear o moderna ha cambiado su relación con la sociedad, pero esto no significa la desaparición de sus funciones sino su transformación:

- Se ha transformado su función económica. Como unidad de producción ha cambiado, pero se ha mantenido como unidad de consumo. Incluso han aparecido modelos de organización empresarial que tienen estructura familiar: las empresas familiares.
- Se ha transformado su función educativa. Las guarderías y los colegios no sustituyen el papel de los padres en el desarrollo de la personalidad.
- Se ha transformado su función cultural. En la inserción social y cultural siguen configurando las motivaciones, las oportunidades y los apoyos que reciben los jóvenes.
- Se ha transformado en institución de cuidado y amparo para los más débiles y vulnerables. A pesar los cambios socio-sanitarios, la familia sigue siendo fundamental en el cuidado de las personas dependientes.
- Se ha transformado en espacio de enraizamiento de la personalidad libre. La individualización y atomización de las relaciones no ha conseguido desenraizar o romper las amarras que los jóvenes mantienen con sus familias en la construcción de su identidad.

3. De la familia nuclear a la familia postmoderna

A pesar de la simplificación de Parsons, la vida familiar ha sufrido una transformación importante y su protagonismo cultural, social y político ha sido desplazado por otros agentes: sindicatos, partidos, asociaciones no lucrativas, centros educativos, etc. Procesos como las nuevas “movilidades” de la sociedad contemporánea o la fragmentación y atomización de las relaciones han generado tal pluralidad de formas

familiares que para muchos se trata de una crisis importante de la familia moderna o nuclear. Estos procesos han sido analizados por pensadores críticos del individualismo contemporáneo como M. Walzer y Ch. Taylor. El primero describe las cuatro movibilidades que generan inestabilidad estructural en la construcción social de la identidad:

- Geográfica. La familia moderna tiene debilitado el sentido del lugar por su extendida movilidad geográfica, el trabajador es un emigrante voluntario que se educa en un sitio, trabaja en otro, vive en otro y construye su hogar dependiendo de las oportunidades profesionales.
- Social. La posición social y el estatus puede modificarse con facilidad.
- Marital. Los niños escuchan historias de padres diferentes. El aumento de separaciones y divorcios ocasiona fragmentación de inestabilidad en las historias de vida que descubren los niños en sus procesos educativos.
- Política. Las lealtades a partidos, sindicatos y grupos políticos son lealtades débiles. Los ciudadanos se convierten en votantes inestables y políticamente independientes, lo que afecta también a fragmentación e inestabilidad de las historias familiares.

Charles Taylor ha denunciado la funcionalización, la judicialización y el utilitarismo que conlleva como causas de la atomización de los bienes compartidos. A su juicio, las instituciones comunitarias se debaten entre dos tendencias: convertirse en comunidades de servicios o llegar a ser espacios de significación. La familia nuclear no está ajena a esta tensión y las formas de organizar la vida familiar se parecen más a una distribución mecánica de servicios que a un espacio de identificación simbólica, relacional y cultural. Una línea que coincide con la crítica que también hace Donati a los análisis familiares que se limitan a buscar modelos, estudiar comportamientos o limitar la vida familiar a simple orientación comunicativa.

El impacto de las movilidades a las que se refiere Walzer y el excesivo utilitarismo que denuncia Taylor nos sitúan a las puertas de una vida familiar post-moderna basada fundamentalmente en la comunicación y que se verá afectada por una serie de circunstancias radicalmente nuevas que hoy por hoy condicionan su futuro:

- La inserción de la mujer en el mundo de trabajo y el consiguiente problema de conciliar vida familiar y vida laboral.
- La igualdad de la mujer y el varón en la renovación de la estructura familiar.
- Los cambios demográficos donde, por un lado se ha producido una disminución radical de la natalidad y, por otro se ha producido un alargamiento de la edad media de vida.
- El reduccionismo contractual de las relaciones matrimoniales. La cultura contractual moderna ha sustituido y desplazado la cultura de la alianza confiada en las relaciones de pareja.
- La secularización de sociedades occidentales que ha modificado el derecho de familia y las costumbres. Una secularización de la que han carecido las comunidades de inmigrantes y sin la cual sería imposible afrontar los problemas no sólo de convivencia intergeneracional entre inmigrantes, sino de convivencia intercultural entre comunidades.
- La ingeniería reproductiva donde culmina un proceso de tecnificación de los procesos reproductivos que tiende a disociar sexualidad y procreación. Los tratamientos de infertilidad, la fecundación *in vitro*, las madres de alquiler, la superación de la esterilidad o la clonación son factores que están interviniendo decisivamente en la vida familiar.
- Los medios de comunicación y las nuevas relaciones que se establecen a través de Internet generan nuevos problemas en la vida familiar: nuevas patologías asociadas a la incomunicación, la soledad y el aislamiento.

- El desarrollo de una “cultura de la adopción” donde la imposibilidad de una paternidad biológica genera expectativas en la maternidad adoptiva. Unas expectativas donde se dan cita la idealización de la maternidad, la generosidad y una particular forma de entender la interculturalidad. Las familias adoptivas son los primeros espacios donde se está produciendo una interculturalidad real y efectiva. Con la llegada de un menor adoptado emergen los problemas propios de la integración intercultural: ¿se trata de una adaptación, una asimilación o una integración plena?

4. De la familia postmoderna a la familia relacional

Los cambios que están produciendo estos factores nos están situando en un escenario de transformación del orden familiar. En la transformación de una familia nuclear o moderna a una familia post-moderna han intervenido factores económicos, sociales, políticos y culturales. Hasta ahora hemos sido más sensibles a los cambios económicos, sociales o políticos y menos a los cambios culturales. El envejecimiento de la población y, sobre todo, la llegada de inmigrantes está reclamando una mayor atención a los problemas éticos y culturales. La prolongación de la vida está transformando la vida familiar, está modificando los sistemas de previsión social y, sobre todo, está exigiendo una vida familiar dispensera y cuidadora. Dispensera por la necesidad de reservar provisiones y recursos para el momento de una jubilación donde será difícil contar con los hijos. Cuidadora porque la familia siempre será el mejor refugio psíquico que encontrará el individuo, el más adecuado ambiente para el cultivo civilizado de la personalidad infantil, la idónea atmósfera social donde mantener los adultos su identidad, la espontaneidad del trato interpersonal, la expresión afectiva, la intimidad y el altruismo.

La llegada de inmigrantes está poniendo en primer plano la consistencia de nuestras convicciones ciudadanas, la solidez de las tradiciones culturales y, sobre todo, la vulnerabilidad de unas creencias que ya no tienen en la familia su correa de transmisión. La interculturalidad está siendo un revulsivo para reconstruir los mimbres de las culturas con las que se ha ido tejiendo la Unión Europea, lo que significa, sin duda alguna, un ejercicio básico de intraculturalidad que también afecta a la vida familiar.

Una de las primeras reconstrucciones de la vida familiar que se ha producido en esta clave ha sido la realizada por Pierpaolo Donati. En sus trabajos aparece la familia como espacio relacional y por eso sería más responsable hacer familia en clave relacional y no en clave estrictamente “tradicional”, “moderna” o “post-moderna”. Estas transformaciones ante las que se sitúa la vida familiar han facilitado la aparición de planteamientos “post-modernos” que hacen de la familia mera comunicación interpersonal. Unos planteamientos muy difundidos donde la vida familiar se liberaría de los aspectos normativos y sería comprendida en términos del binomio “biología + comunicación” donde desaparecería la familia como institución social. La familia se reduciría a pura convivencia cotidiana, puro sistema interactivo, como defendería N. Luhmann. Para Donati, estas tendencias comunicacionales representan “*la nueva frontera del análisis científico de la familia*” (107), razón por la cual son necesarias en un acercamiento actual a la familia, y razón por la cual son insuficientes para un acercamiento realista a la vida familiar.

El enfoque comunicacional o post-moderno...	
Representado por LUHMANN	Valorado críticamente por DONATI
Es necesario porque:	Es insuficiente porque:
La familia consiste en comunicaciones o interacciones comunicativas	Las comunicaciones son entre personas y no hay interacciones comunicativas sin personas
La persona es referida a la pura referencia comunicacional	La persona también existe en sí, tiene una subjetividad y alteridad propia
Considera la familia como un sistema interactivo cerrado o privado, se limita a la superficialidad de los acontecimientos comunicativos.	Es un sistema relacional públicamente relevante, en orden a la diferenciación y ordenación social.
Valora el protagonismo de la comunicación familiar en los procesos de socialización, al margen de cualquier estructura normativa. Los resultados de la socialización familiar son improbables e inciertos.	Hay un contexto relacional que hace posible la comunicación y a través del cual se produce la socialización. Aunque los resultados de la socialización no sean previsible, la comunicación familiar se asienta en valores y normas.
Plantea la autonomía de la comunicación familiar en términos de interacción y abstracción, enfatiza las dimensiones psicológicas y espirituales, como si fuera únicamente "lo soft".	Hay elementos estructurales, normativos y materiales, como si fueran el soporte físico o "hard" de la vida familiar.
Considera a las personas desde la función que realizan en la familia y las responsabilidades que asumen como resultado de esta interacción o coerción externa.	Cada persona es más valiosa que su función y las responsabilidades que asume no son únicamente el resultado de convenciones normativas externas sino convicciones morales personales.
Se trata de una comunicación basada en el amor y el código simbólico que desde él se genera. La vida familiar codifica en forma de amor otros medios simbólicos de espacios informales como la confianza, la solidaridad o la reciprocidad.	La semántica del amor familiar es ambivalente y está cargada de influencias extrasociales. Lo característico del código familiar no es sólo el amor como tal sino en su forma de "amor de donación".
Es una organización comunicativa que actualiza los intereses	No tiene en cuenta las identidades personales de los personas.

Esta revisión crítica del enfoque comunicacional o postmoderno permite a Donati delimitar la familia como “realidad social plena” y nos puede servir de base para orientar la encrucijada en la que se sitúa la familia y atisbar la novedad de un nuevo orden familiar. Con la expresión “relación social plena” se entiende:

“Que tanto para el individuo como para la sociedad, la familia es y sigue siendo un vínculo simbólico que va más allá de la naturaleza biológica e instaura el orden sociocultural en cuanto “orden significativo del mundo” en el que los individuos –no sin dificultades, distorsiones o fracasos– encuentran su identidad y su posición en el espacio y el tiempo sociales, con alusión particular al género y a la edad (generaciones). En cuanto tal, la familia es un fenómeno que engloba e implica, al menos potencialmente, todas las dimensiones de la vida; desde las biológicas a las psicológicas, sociales, culturales, económicas, legales, políticas o religiosas. Es un nexo fundamental de la existencia histórica tanto individual como colectiva. Este nexo, primero y fundamental para todos, ya sea para bien o para mal, ya sea como afirmación o como ausencia, hace del individuo una persona humana, es decir, un-ser-en relación” (101).

Este planteamiento tiene consecuencias importantes para plantear una ética de la vida familiar. Considerada como relación social plena puede convertirse en la referencia fundamental para juzgar otras instituciones sociales donde la relación social es más fragmentaria. Así expresa la naturaleza misma de la sociedad como red de relaciones de la que dependen las oportunidades de la existencia individual. Además exige que depuremos el lenguaje y los términos para no juzgar la vida familiar desde fuera de ella misma. Con este punto de partida no desaparecen los dilemas, las paradojas y las contradicciones, pero sí enfoques metodológicos reduccionistas.

Partiendo de este análisis y para situar las diferentes valoraciones posibles, Donati presenta una tipología de las formas familiares me-

diante dos figuras distintas. En la primera de ellas ofrece cuatro propuestas para situar los diferentes tipos posibles de vida familiar; en la segunda un patrón de análisis para analizar la calidad de las relaciones en la vida familiar. Vayamos por partes. En la primera ofrece cuatro propuestas:

- Propuesta A. Necesaria desde el punto de vista del sistema jurídico-administrativo que tiene necesidad de referente institucional definido para reconocer o atribuir derechos, e imputar deberes.
- Propuesta B. Representa una privatización de la familia, reconocida si hay pacto matrimonial consensuado entre las partes, pero sin que el pacto grave las prescripciones y vínculos institucionales, normativamente definidos por la vía contrafactual.
- Propuesta C. Se mantiene la institución familiar sin requerir un pacto matrimonial, se trata de una solución meramente procedimental, de difícil aplicación cuando se considera el rol de la familia no sólo con fines de orden social sino también como referente de servicios públicos o políticas sociales que promuevan el bienestar o la calidad de vida.
- Propuesta D. Radical privatización de la familia, que vendría reconocida por la comunidad política sin requerir matrimonio alguno y sin que sean planteados vínculos mutuos, una total desinstitucionalización.

Relación	Familias	
	Con pacto matrimonial	Sin pacto matrimonial
Como norma contractual (institución)	A	C
Como norma sólo subjetiva (autocertificación)	B	D

Tipología de las formas familiares (Donati, 103)

Aunque lógica e incluso socialmente estas cuatro propuestas son viables, en la práctica social no lo son porque los problemas que plantean son numerosos. Es importante considerar estos dos niveles para diferenciar entre el conocimiento de vida familiar y la intervención en sus procesos, y no para dirigir o programar una determinada propuesta desde el exterior, sino para conocer y activar sus potencialidades como red social. Una intervención que quiera ser verdaderamente relacional tanto en el conocimiento como en la intervención deberá mantener la plenitud de la relación social que está inserta en el mundo de la vida familiar.

El juego está entre la propuesta A y la C porque ninguna sociedad acepta simplemente la autocertificación de las familias. Si caben al menos estas cuatro distinciones respecto a las formas de unión libre con diversos tipos de consenso intersubjetivo es para distinguir entre familias que, *asumiendo concretas obligaciones de solidaridad y reciprocidad* entre sexos y generaciones, tienen derecho a ser reconocidas, promovidas y tuteladas por las funciones sociales que asumen, respecto a aquellas formas de convivencia que no asumen tales condiciones de solidaridad y reciprocidad. Las uniones de hecho son tales porque permanecen abiertas en el plano normativo, si se regulan jurídicamente ya no son tales. Ubicar en un mismo nivel los diversos modos de vivir las relaciones cotidianas familiares no ha conducido a la eliminación de las desigualdades y las injusticias sino que ha creado nuevos problemas. Entre las cuatro propuestas, la propuesta A ofrece el máximo de equidad social (Donati, 106).

Para completar estos análisis de la familia relacional no es suficiente un análisis normativo o contractual, necesitamos contar con la calidad de las relaciones. Si el esquema anterior nos recuerda cómo entender la desinstitucionalización de la familia, el siguiente nos ayudará a comprobar los límites de aquellos análisis que subjetivizan o privatizan la vida familiar. Una ética de la vida familiar no es una ética de la vida íntima o una reflexión sobre los códigos morales que las parejas adoptan para su intimidad, es el puente necesario entre una

ética de la persona y una ética de la justicia. En este sentido, tampoco es una parte de la ética social o la ética política sino una *ética de la mediación comunitaria* sin la que no habría ni ética de la persona ni ética política.

RELACIONES	c) dimensiones de referencia (re-fero)	d) dimensiones de vínculo (re-ligo)
a) intersubjetivas	Sentido empático, intencionalidad, orientaciones a significados	Vínculos creados mediante expectativas recíprocas en la comunicación significativa
b) estructurales	Subculturas de pertenencia	Expectativas que tiene el sistema societario (instituciones públicas y otros subsistemas)

El espacio relacional de la familia (Donati, 116)

Como vemos en el cuadro anterior, considerada socialmente la familia está hecha con las siguientes relaciones:

- a. Relaciones intersubjetivas, no sólo comunicativas, expresivas o apalabradas, sino empáticas o emocionales, que constituyen el grupo y su mundo de la vida.
- b. Relaciones estructurales. Son vínculos que han sido generados por subculturas y expectativas del sistema social más general de pertenencia. Vínculos que la constituyen como institución social.

Y estas relaciones pueden entenderse de dos formas:

- c. Como referencia de sentido simbólico e intencional, elaborado en la intersubjetividad.
- d. Como vínculo de reciprocidad que se forma tanto en las expectativas recíprocas de comunicación como en las respuestas a las expectativas de los otros subsistemas, y en las respectivas instituciones.

Aunque estas dimensiones sean relativamente autónomas, también pueden ser interdependientes y su combinación nos puede ayudar a conocer u organizar lo que de social hay en la familia. A modo de resumen podríamos aplicar lo dicho a cualquier familia que conozcamos, bien sea la nuestra o la de algún personaje conocido. Por ejemplo, dos actores de diferentes nacionalidades y culturas, el varón un español de origen catalán, la mujer, una actriz norteamericana de origen californiano.

<i>La familia es un conjunto de relaciones basadas en las siguientes características:</i>	(Ejemplo)
Sentido empático intencional orientado a los símbolos de encuentro hombre-mujer como proyecto de vida, en la apertura a la fecundidad de tal relación.	Atracción, seducción y enamoramiento que hay entre ambos. Amor del que pueden nacer un tercero (hijo) y nuevas relaciones.
Encuentro entre subculturas que representan y actualizan la identidad de género y las relaciones de parentesco.	Encuentro de tradiciones y culturas diferentes como la catalana y la californiana. Formas diferentes de relacionarse con los familiares.
Creación de vínculos producidos mediante interacciones comunicativas y simbólicas recíprocas.	Creación de costumbres nuevas y construcción de un universo simbólico mixto e híbrido con elementos de las dos tradiciones.
Respuesta a las expectativas de otras instituciones de la sociedad.	La sociedad californiana puede tener unas expectativas de vida familiar distintas a las que tiene la sociedad catalana, y viceversa.

5. El nuevo orden familiar

A diferencia de la familia pre-moderna donde esta solidaridad se hacía a costa de los proyectos personales de vida, la familia relacional busca un equilibrio entre autonomía moral y solidaridad. A diferencia de la familia nuclear donde la donación y el simbolismo del amor sólo tienen relevancia íntima o privada, en la familia relacional el amor como don tiene un efecto social, cultural y político. Para

situarnos y responder ante la encrucijada en la que nos encontramos no tenemos que buscar fuera de nuestro mundo de la vida familiar, estamos obligados a pensarlo con más radicalidad, y esto significa “reinventar” el orden familiar.

Un orden familiar que no tiene nada que ver con la hipocresía social, la estabilidad inamovible de las costumbres o la nostalgia de un mundo lleno de certezas en todos los órdenes de la vida. No nos referimos a un orden donde cada miembro de la unidad familiar está en su sitio, se cuida de sus obligaciones y mantiene una vida familiar rutinaria. Es un orden abierto y vivo donde se mantienen las obligaciones, los deberes y las responsabilidades pero no como el resultado de grandes certezas o seguridades vitales, sino como el resultado de verdades provisionales que se van construyendo día a día, como el resultado de compromisos comunitarios estables con los que se hace frente a la disgregación, atomización y fragmentación de los proyectos de vida. Además un nuevo orden moral y afectivo que no está basado en la hipocresía sino en la sinceridad, la autenticidad de los proyectos de vida y la voluntad personal de reinventar diariamente la comunidad de vida familiar.

Una comunidad que tiene mucho de sociedad, una institución que tiene mucho de grupo humano, un amor de donación que tiene mucho de hábito y de rutina, un lugar de expresión afectiva que tiene mucho de convención social. Los procesos de liberalización de las costumbres o de individualización de las relaciones no conducen necesariamente hacia una jungla afectiva o erótica donde han desaparecido los valores de la vida familiar. Los nuevos modelos de vida familiar no pueden ser reconocidos sin una renovación del imperativo de fidelidad, de respeto o de reconocimiento de responsabilidades compartidas, o incluso de obligaciones respecto a terceros. La seguridad, la estabilidad y la madurez emocional no pueden ser defendidas como valores de un orden burgués, religioso, victoriano y opresor. La reciprocidad y la solidaridad ahora están más relacionadas con la autonomía y la libertad de las personas que

con las obligaciones socialmente impuestas. Asistimos a un proceso de autentificación y depuración de los afectos del que la vida familiar no puede desentenderse, y por eso asistimos al nacimiento de un nuevo orden familiar.

Un orden que tiene algo de desconcertante porque coincide con otras transformaciones sociales y culturales. No se trata de una simple transformación, como si se hubiera producido un simple cambio de formas, como si la materia de la vida familiar siguiera siendo la misma. Estamos asistiendo a una reinención de la vida familiar porque tan importante como la transformación de las obligaciones sociales es la reorganización de los afectos. Un nuevo orden al que tenemos que acercarnos con categorías antropológicas nuevas donde la responsabilidad no será sólo una categoría jurídica o administrativa sino una categoría moral. Nos referimos a un nuevo orden de responsabilidades que nacen del cuidado mutuo, del reconocimiento recíproco, de historias de vidas compartidas y de una identificación familiar construida diariamente. Se trata de plantear el mundo de la vida familiar como un orden generativo de vida, de cuidado, de memoria social y de esperanzas compartidas. Más que un grupo o institución social reproductiva, educativa o socializadora, la familia es una institución generativa en un sentido biográfico que supera al simplemente biológico. Por eso será importante:

- a. Reconstruir las relaciones de parentesco no sólo mediante vínculos de sangre o afinidad biológica, sino mediante relaciones de confianza que hagan posible una identidad familiar construida diariamente. Unas relaciones que hacen posible la máxima personalización de la persona.
- b. Distinguir entre “vivir en familia” y “cohabitar”, el hecho de vivir en la misma casa sólo identifica una agregación doméstica, mientras que el hecho de vivir en familia identifica a personas que comparten confianza recíproca total como generadores y generados, en un sentido que hace de la generación algo que no puede reducirse a un singular aspecto como la

mera transmisión biológica o el alimento material. Una generación que es el matriz y germen de nuevas identidades donde el mundo de la vida familiar produce comunidades que caminan en dirección contraria respecto a los procesos de individualización de las personas y la fragmentación de los núcleos convivenciales.

- c. Plantear la familia como trayectoria vital compartida, como horizonte común que resulta de la fusión de horizontes personales. Esto exige replantear la figura del matrimonio como momento fundacional de la familia, lo que no significa que tenga que ser únicamente el inicio de un proyecto familiar sino el resultado de una vida familiar que ha madurado con el tiempo.

No es fácil situarse ante estas nuevas coordenadas porque el nuevo orden familiar afecta a la consideración del individuo como persona, al tránsito de lo natural a lo cultural y de lo privado a lo público. En palabras de Donati:

“la familia es un hecho primordial para el género humano en cuanto que en ella el individuo puede convertirse en persona en el sentido más pleno... en ella y a través de ella puede producirse el tránsito de la simple naturaleza (instintos, atracción, simpatía) a la cultura (concebida como capacidad relacional) sin la que no cabe una sociedad de dimensiones propiamente humanas. La sociedad es humana en la medida en que institucionaliza una esfera de relaciones orientada a la totalidad de la persona en cuanto persona y la eleva a una vida simbólica que trasciende el puro hecho empírico visible: esta esfera no puede ser otra que la familia... representa el punto de intersección entre lo público y lo privado necesario para una diferenciación no anómica y no alienante de lo social. Dicho en otros términos, la familia es esfera de lo privado pero debe redefinir constantemente su dominio interno en relación con la sociedad, mediante formas elaboradas de interdependencia” (p. 50).

Cuando Donati incide en el factor relacional está describiendo sociológicamente el problema ético y filosófico al que se refería Lacroix cuando decía: “el problema de la familia no es sólo jurídico, sociológico o psicoanalítico es, en primer lugar y ante todo, filosófico y ontológico”. Con ello estamos incidiendo en un horizonte de trabajo hasta ahora descuidado. La autoridad, la donación, la reciprocidad y el amor no son únicamente conceptos emocionales o psicoafectivos, sino realidades que despliegan un orden simbólico que responde a una razón experiencial y narrativa donde articular una ética de la vida familiar.

Así, el mundo de la vida familiar es el principio y fundamento de la socialidad. Quienes no quieren ver en la familia más que una paternidad que legitima todas las jerarquías se limitan a defender una fraternidad sin paternidad, una maternidad sin fecundidad, o una agrupación sin capacidad de generación. Pero una y otra coinciden: la paternidad se halla en una relación recíproca porque los hijos sólo son tales porque son hijos del mismo padre y éste se ha convertido en tal después de haberse reconocido él mismo como hijo. Las paradojas y contradicciones que vemos en la familia nacen de ser una institución dinámica y misteriosa, en ella todo lo que reciben los hijos no aumenta su dependencia sino que favorece su autonomía, en ella descubrimos que el ser humano se personaliza en la medida en que participa en la vida comunitaria.

En definitiva, manteniendo una continuidad entre los planteamientos de Donati y Lacroix:

“La familia es la encrucijada donde el hombre y la vida, relacionándose, dan a luz la sociabilidad, es decir, el principio de toda sociedad. La familia sólo es la célula en la medida en que es la célula humana: el verdadero elemento de humanidad es la pareja conyugal. En este mundo de carne y de sangre la pareja conyugal y la familia representan el momento principal de la unidad humana. Y quizá por ello se nos aparece como una garantía y como una promesa. Realización precaria y aproximada de un

nosotros de fecunda intimidad, nos hace comprender que el hombre sólo se salva en y por la humanidad; en el amor de mi hacia ti hace sentir cómo yo no soy un individuo, sino más bien el elemento de una relación". (1962, 44).

Ahora estamos preparados para entender que el simbolismo del amor que define la estructura familiar no es ensimismamiento personal sino descubrimiento de un horizonte social compartido, libremente, en la misma dirección. Ahora estamos preparados para descubrir que ha llegado el tiempo de hacer las paces con la familia, que no tiene sentido mantener el discurso trasnochado y aparentemente progresista de quienes consideran que la preocupación por la familia se realiza en detrimento de la justicia social. No se trata de un juego de suma cero donde si la familia gana es porque pierde la justicia social o viceversa. No se trata de un juego donde la familia es símbolo de opresión y la justicia social símbolo de libertad. En algunos estudios nada sospechosos de conservadores como los de I. Alberdi, ya parece clara la necesidad de hacer las paces con la familia,

“Superada la crisis antifamilia de los años sesenta, se han hecho las paces con la institución. A la gente le gusta la familia, le gusta vivir en ella, y concede a sus relaciones familiares una importancia fundamental. Ya hemos llegado a aceptar que la familia no se carga la libertad y que la libertad no se carga a la familia. Incluso en los estudios de opinión se ratifica que en España la familia aparece como lo más importante en la vida de las personas, en todos los grupos de edad y para ambos sexos” (1999, 141).

3

Un milagro frágil, tejido y atemperado por el amor

1. La mediación de la familia en la personalización del amor

En el siguiente capítulo vamos a profundizar en uno de los desafíos más importantes de la vida familiar: la personalización del amor. Aunque haya otros problemas importantes que una ética de la vida familiar no puede pasar por alto como el matrimonio, el noviazgo, las nuevas relaciones de parentesco o la sexualidad de la vida en pareja, hay uno que está en la raíz de todos ellos: la *personalización del amor*. De qué nos valdría el matrimonio como reconocimiento jurídico de la pareja si cada cónyuge no creciera en su condición personal, es decir, si cada cónyuge no tuviera la posibilidad de desarrollarse como persona en la medida en que se entrega al otro. De qué valdría el noviazgo como preparación y entrenamiento para la vida en pareja si los enamorados plantean su proyecto de pareja como una anulación de los proyectos de vida personal y no descubrieran el valor de un proyecto de vida conjunto. De qué valdría el parentesco si fuera un conjunto de relaciones impuestas por los abuelos, padres o hermanos si no descubrimos en sus roles básicos de hijo/hija, hermano/hermana, padre/madre, abuelo/abuela, una oportunidad para crecer en nuestra experiencia personal. De qué valdría vivir la sexualidad en pareja si las experiencias de encuentro, placer

y gozo nos embrutecieran haciéndonos más egoístas y menos sensibles. Como Elie Wiesel nos comenta: “*Lo opuesto al amor no es el odio, sino la indiferencia. El reverso de la vida no es la muerte, sino la insensibilidad*”. (1996, 104)

Personalizar el amor no es ponerle nombre y apellidos a las relaciones amorosas. Tampoco entender el amor como medio para perseguir nuestros propios fines individuales. Voy a referirme a la personalización como un proceso de permanente constitución de sí mismo, de descubrimiento de sí mismo, de ensanchamiento de sí mismo y de donación de sí mismo. El sí mismo al que me refiero no es el “mi” del pronombre posesivo que utilizamos cuando decimos “mi esposa”, “mi hija” o “mis parientes” para describir una relación de propiedad, de posesión o, en general, de vinculación posesiva. Lo vemos también de una forma muy clara cuando organizamos nuestras relaciones personales como una gestión de “mi tiempo”, como si el tiempo, la vida y las relaciones humanas fueran sólo una propiedad de mi voluntad.

El *sí mismo* al que me refiero tiene un significado antropológico más profundo y radical porque apela a la vida personal como un proceso de donación, encuentro, identificación y descubrimiento permanente. Paul Ricoeur publicó un libro que llevaba por título *Sí mismo como otro* para describir la complejidad de los procesos con los que las personas construimos nuestra identidad como una identidad moral. Más allá y más acá de nuestra identidad cerebral, biológica, sociológica, corporal o incluso psicológica, la identidad personal y propia de cada uno es una *identidad moral*. Los procesos de individuación, de socialización o de crecimiento no son procesos que realizamos con nuestros cuerpos o que nuestros cuerpos nos fuerzan a realizar. Son procesos que realizamos como personas, como presencias comunicadas, como vida humana incorporada comunicándose otros y consigo mismo. No se trata de un simple desdoblamiento reflexivo de nuestra personalidad como cuando hacemos el ejercicio de “ponernos en el lugar del otro” o aprendemos a pensar como pensarían los demás si estuviéramos en su situación.

Es mucho más que una simple capacidad reflexiva con la que mostramos que nuestro proyecto de vida es uno más entre otros muchos, es mucho más que una simple capacidad de abstracción con la que nos descubrimos como individuos. La personalización a la que nos referimos es un proceso donde el crecimiento o maduración personal dependen de nuestra relación y comunicación con los otros y con nosotros mismos; desde el otro más próximo de la madre que nos cuidó desde el mismo instante de la fecundación, hasta el otro más lejano que nos cuidó cuando organizó la sociedad para que tuviéramos atención sanitaria, pasando por el otro más radical de nuestra soledad sonora. La vida familiar es un espacio privilegiado para la personalización porque en ella no se encuentran un conjunto de cuerpos de los individuos que reparten el tiempo, lo que se encuentran son personas que generan un orden simbólico y virtual donde aprender a dar de sí.

La vida familiar no es una ocupación más, como si en la vida familiar los individuos estuvieran obligados a entregar parte de su tiempo, como si el orden simbólico y virtual de la vida familiar fuera un orden constituido por la cesión de tiempos. Aunque muchas veces los hijos o los abuelos se quejan porque no estamos con ellos, porque no les damos más tiempo, no es un problema del tiempo de los relojes, es decir, del tiempo físico, sino de un tiempo vivido y narrado. La vida familiar es un espacio simbólico y virtual donde podemos dar de sí, es decir, donde podemos hacernos presentes como realmente somos compartiendo el tiempo no como *algo* que tenemos sino como *alguien* que somos, valorando la comunicación no como el simple uso de la palabra en conversaciones sino como la estructura que modela y modula el universo personal.

Aunque en el trabajo, en la calle u otros espacios del universo personal también podamos “dar de sí”, en la vida familiar este proceso es más original y originario porque no podemos ponernos máscaras, porque el estatus que tenemos no lo marca el currículum profesional, porque lo que hacemos no es para escalar peldaños o con-

tentar a nuestros jefes. La familia nos ofrece la oportunidad de una personalización auténtica porque en ella no podemos falsear o hacer trampas con la identidad moral.

Decimos que el orden familiar es simbólico y virtual porque es un orden frágil que debemos reinventar cada persona, estamos obligados a resistir al descuido que el tiempo de los relojes hace de este tiempo narrado y vivido de las personas. No utilizaremos el término virtual como sinónimo de artificial o contrario a natural, describirá el mundo de la imaginación, de la poesía, de la creatividad y nos mostrará los caminos de la eternidad. Tanto Ortega y Gasset como Zubiri nos han hecho ver el poder de la realidad virtual sobre la realidad física o material, de hecho, lamentan que la cultura se haya empobrecido por haberse ensañado contra lo virtual. En este sentido comentaba Ortega:

“Insisto en que debemos aprender a respetar los derechos de la ilusión y a considerarla como uno de los haces propios y esenciales de la vida. Separemos lo real de lo imaginario... reservemos buena parte de nuestra seriedad para el cultivo del amor, de la amistad, de la metáfora, de todo lo que es virtual” (1966, 31-32).

Es curioso cómo el protagonismo del concepto de persona en la filosofía del siglo XX ha estado relacionado con la preocupación por elaborar una filosofía del amor o una fenomenología de la relación amorosa. No podemos detenernos aquí en autores como Max Scheler, Emmanuel Mounier o Juan Pablo II y sus reflexiones sobre el amor; basta señalar que el propio Ortega en 1916 reclama una cultura del amor y advierte que la noción de persona había sido una de las grandes víctimas del siglo XIX. Precisamente en el mismo artículo citado anteriormente afirma:

“Nuestra edad, estúpidamente sensual, es una de las que menos han pensado sobre el amor, de las menos cultas en “amor”. Hasta el extremo de que yo tengo que hablar del amor entre comillas para advertir que hablo del amor entre personas y no entre cuerpos” (Ibid.).

Aún hoy algunas tradiciones de filosofía moral que se avergüenzan por hacer del amor objeto de su reflexión, como si tuvieran miedo a ser poco kantianos o poco aristotélicos. El personalismo comunitario nunca ha tenido miedo a mantener la relevancia filosófica, moral y política del amor para la vida personal. De hecho, sin el amor nuestra vida podría ser individual, cerebral o corporal, pero nunca personal.

El amor de la vida familiar es un bien frágil y, como pertenece al orden simbólico y virtual, ni se compra ni se vende. Además es un bien que transforma la familia en un nudo de relaciones que hace posible la libertad personal y genera así una red con la que facilitar la integración comunitaria. A diferencia de otros tejidos sociales, el tejido familiar es especialmente frágil y vulnerable, depende de la calidad y valor del amor con el que se alimenta. Esta milagrosa fragilidad hace que la familia sea la primera escuela de amor, el primer lugar educativo donde aprendemos a amar. Emmanuel Mounier describió este protagonismo del amor en la familia de manera magistral:

“Pero la familia no es sólo una utilidad biológica o social y no defendiéndola sino en su aspecto funcional muchos pierden su sentido. Sentido que consiste en ser el punto de articulación de lo público y de lo privado, en unir cierta vida social a cierta intimidad. Socializa el hombre privado e interioriza las costumbres. Por este rol de mediación es el nudo capital del universo personal. Si se detiene en la pesantez carnal, desviriliza a quienes tiene el encargo de llevar más allá de ella misma, hacia las sociedades más perfectas. Si se socializa totalmente, se entrega al imperialismo familiar; hay pocos espectáculos tan vulgares. La familia propietaria de sus miembros, la familia enraizada de derechos y cóleras, los que se complacen en dar de ella esta imagen furiosa no han comprendido nada de su milagro frágil, tejido por el amor, educador del amor. Ahora funciona a la inversa si se confunden en ella intimidad y amalgama, cerrazón al aire libre” (2002, 762).

Esta función mediadora de la familia en la personalización del amor no sólo la convierte en nudo, en parte de un tejido o parte de una red social, la convierte en una realidad permanentemente acondicionada. La calidad de la vida familiar no aumenta cuando se la piensa mucho o se la organiza mucho, está relacionada con la energía del amor que la pone en forma, la acondiciona, la atempera. Como decía también Ortega mientras que el querer o el pensar carecen de temperatura psíquica, el amor y el odio no:

“El amor y el odio tienen calor, son cálidos y además su fuego goza de las más matizadas gradaciones. Todo amor atraviesa etapas de diversa temperatura, y sutilmente el lenguaje usual habla de amores que se enfrían y el enamorado se queja de la tibieza o de la frialdad de la amada” (1964, 71).

Si la familia desempeña esta función mediadora no es porque hace de intermediaria entre los propios cónyuges o entre los propios hijos, tampoco de intermediaria entre la generación de los hijos y los abuelos. Desempeña una función mediadora porque genera un espacio valioso de comunicación que no hipoteca o condiciona la libertad real de las personas sino que la posibilita. De ahí que desempeñe un papel importante en cualquier ética común o cívica, incluso en cualquier ética política donde la preocupación por la ciudadanía no sea una simple ficción jurídica. El milagro de la vida familiar civiliza cualquier pretensión de ordenar la vida social o política según el amor. La familia es una institución que civiliza el amor y por ello siempre será determinante cuando se quiera organizar una comunidad social y política con principios de justicia y solidaridad. Querer introducir las posibilidades que nos ofrece una ética del amor para edificar una ética de la justicia sin haber contado con el espacio moral de la familia no deja de ser un planteamiento social y políticamente desacertado.

¿Cómo se realiza este proceso de civilización del amor en la familia?, ¿qué papel juega la familia para construir de verdad una justicia global y una civilización del amor? Usaremos el término civili-

zación en este doble sentido, primero para describir el hecho de que la vida familiar civiliza, es decir, organiza según los usos sociales, las normas jurídicas y los principios políticos el entramado de relaciones de la vida familiar. Al civilizarlas les proporciona un reconocimiento público y hace de la institución familiar la primera, más básica y originaria de cualesquiera institución cívica o cívico-política. En segundo lugar para describir que una cultura de la solidaridad y la justicia global no serán posibles sin el protagonismo de la familia como espacio básico y original de capacitación personal. Los individuos, los pueblos, las naciones y los estados serán necesarios para construir un nuevo orden mundial, pero no son suficientes, precisarán del protagonismo de las familias. Este doble papel civilizador de la familia exige cuatro tareas que analizaremos a continuación:

- Tomarse en serio el amor conyugal
- Mantener una justa distancia para la felicidad familiar
- Tener al corazón como facultad de discernimiento moral
- Plantear la centralidad en la civilización del amor

2. Tomarse en serio el amor conyugal

El amor conyugal es la condición de posibilidad del amor familiar, sin él la personalización del amor que se produce en la familia sería pura idealización. El amor conyugal nos sitúa ante la corporeidad como dimensión estructural de nuestra vida personal. Y el gran peligro es creernos que el amor conyugal se reduce al deseo y el amor entre dos cuerpos, como si no fuera una comunicación personal, como si el amor no generara un nuevo espacio de comunicación interpersonal.

Sería interesante empezar a construir una ética de la vida familiar partiendo del enamoramiento, deteniéndose en la complejidad de este estado del alma donde ésta se muestra hiperactiva, donde se

produce lo que Ortega llamaba una “especie de imbecilidad transitoria” por la que se reduce el horizonte de nuestro mundo y anquilosa la mente. Mientras los románticos como Stendhal ven en el enamoramiento un proceso en el que comenzamos a ver perfecciones en el otro, los vitalistas como Ortega encuentran en él un proceso de aislamiento, de paralización, de hipnosis o imbecilidad transitoria, como si se angostara y paralizara el resto de la vida de conciencia. (1964, 106). Esto nos llevaría también al análisis de unas relaciones entre enamoramiento y noviazgo que prepararían pero también desbordarían las pretensiones de nuestro trabajo. Sin embargo, Julian Marías distingue entre amar y estar enamorado, y en esta última forma dos versiones, una la que está basada en la proyección personal y otra la que está basada en la reciprocidad.

Vamos a empezar recordando la necesidad de no trivializar el amor conyugal, vamos a empezar prestándole más atención a la relación que mantenemos con nuestra pareja partiendo de una dinámica que Carlos Díaz ha planteado magistralmente desde la tríada dialéctica del “encantamiento-desencantamiento-reencantamiento” (1999, 216ss). El valor que la sociedad reconoce a la pareja a través del matrimonio o que la iglesia le concede a este último como sacramento, procede del valor de esta compleja dinámica en la que intervienen tanto el deseo y la pasión como el amor y la atención. Aquí es interesante distinguir, como hacía Romano Guardini, la existencia de dos fases en el amor.

La primera es una fase de *encantamiento*, del otro sólo se ve lo que se desea ver en él, se sobrevaloran sus posibilidades, se estiliza la realidad conforme a los propios deseos, y se desconoce el día a día. Es la fase más erótica de la vida en pareja, una fase de deseo intenso donde se ha producido una idealización del otro. En esta fase, la combinación de encantamiento y entrega que son esenciales al amor predomina el encantamiento, se da *la entrega por encantamiento*. El amante está absorbido por la atracción del amado, hay

atracción sexual y hay pasión pero no hay aceptación del otro como tal, no hay quietud en el reconocimiento de lo que el amado es, sino voluntad de que sea como el amante quiere.

Hay una segunda fase donde predomina la *entrega* sobre el encantamiento. Entonces el amante descubre que el amado no es un ser tan excepcional como se imaginaba sino una persona como otra con la que no sólo debe convivir sino coexistir y sobrevivir. Las excelencias que se han descubierto en la época del encantamiento se transforman en normalidades y rutinas. Si el amor conyugal se redujera a esta fase de pura frustración y desencantamiento nunca sería posible ni el matrimonio ni la vida familiar. Pueden aparecer los sentimientos de desengaño, de frustración, de amargura, de hastío y de irritación cuando el amante sabe de memoria lo que el amado puede decir o hacer.

El amor conyugal no se mantiene cuando el amante y el amado están desencantados, cuando han perdido la capacidad de entrega inter-personal. El amor conyugal tampoco puede reducirse al rutinario cuidado mutuo o simplemente el “cariño”, en ese caso se reduciría a la mutua simpatía, a relaciones de fidelidad o de adhesión, pero no de entrega personal. Con el cariño cada cual vive sobre sí mismo, sin arrebatos o entrega por el otro. Como mucho, el cariño supondría enviar desde sí al otro “efluvios suaves de estima, benevolencia y corroboración” (Ortega, 1964, 54).

Nos tomamos en serio el amor conyugal cuando conciliamos la entrega con el encantamiento, cuando se llega a producir el *encantamiento por la entrega y la donación de sí*. Esto exige aceptación y reconocimiento sincero del otro, no su idealización ni su depreciación. El otro es como es, no como a nosotros nos gustaría que fuera y, lo que es más importante, lo que tanto el amante como el amado son aparece progresivamente en la entrega diaria, en todos los acontecimientos de la vida cotidiana. Esta aceptación no significa pura resignación del amante ante el amado, ni rendimiento a lo más ordi-

nario y mediocre de la vida cotidiana. Debe procurar librar del encantamiento lo auténtico que entrevió en el otro y aplicarlo a las posibilidades que le ofrece la vida cotidiana. Y para ello hace falta la más aburrida de las virtudes: la paciencia.

El amor conyugal no es fruto del entusiasmo o del heroísmo sino resultado de la paciencia, la perseverancia y la tenacidad. Cada uno tiene que confiar en la serena perseverancia del otro y para ello no puede dejar de exigir el bien, ni mucho menos dejar de ayudarlo para que lo realice. La paciencia exige cortesía, distancia, espacios para la libertad. Aquí es donde hablamos de reencantamiento, encontramos una disposición a la entrega y la práctica del bien. Cuando sólo hay encantamiento el amante dirige su pasión sólo al amado, como si no hubiera nada más que él en el mundo. Cuando hay desencantamiento, el mundo sustituye y desplaza al amado y es un personaje más dentro de sus escenarios.

Cuando hay reencantamiento, el amante no sólo se entrega al amado sino que comparte su entrega con el mundo del amado, crean un mundo conjunto en el que vuelcan la reciprocidad de su encantamiento. La vida matrimonial y familiar será el resultado de este mundo compartido, de esta historia compartida donde el amor conyugal es mucho más que la erótica conyugal, donde la fidelidad conyugal supera la emoción amorosa, donde la entrega realizada supera la fantasía. El gran peligro de la vida matrimonial es reducir el amor conyugal a la rutina, a la costumbre, al simple cuidado condicionado sin fantasía, sin ilusión, sin sorpresa, en definitiva sin erotismo, gracia y encantamiento.

En sus *Estudios sobre el amor*, Ortega y Gasset comenta que para que se produzca este encantamiento hay que ver de verdad a la otra persona y no basta simplemente con abrir los ojos. Ver de verdad a la otra persona significa creer en ella, lo que no significa que en el amor se produzca una confianza ciega, sino una confianza basada en la inteligencia, una confianza que es fuente de inteligencia:

“... El amor, aunque nada tenga de operación intelectual, se parece al razonamiento en que no nace en seco y, por decirlo así, a nihilo, sino que tiene su fuente psíquica en las cualidades del objeto amado. La presencia de estas engendra y nutre el amor; o dicho de otro modo, nadie ama sin porqué o porque sí; todo el que ama tiene, a la vez, la convicción de que su amor está justificado: más aún, amar es creer (sentir) que lo amado es, en efecto, amable por sí mismo, como pensar es creer que las cosas son, en realidad, según las estamos pensando... En esta propiedad de sentirse justificado y vivir precisamente de su justificación, alimentándose en todo instante de ella, corroborándose en la evidencia de su motivo, consiste el carácter lógico del pensamiento... No es este, por tanto, ilógico ni antirracional. Será, sin duda, alógico e irracional, ya que logos y ratio se refieren exclusivamente a la relación entre conceptos. Pero hay un uso del término “razón” más amplio que incluye todo lo que no es ciego, todo lo que tiene sentido, nous. A mi juicio, todo amor normal tiene sentido, está bien fundado en sí mismo y es, en consecuencia, logoiide. Me siento cada vez más lejos de la propensión contemporánea a creer que las cosas carecen de sentido, de nous, y proceden ciegamente, como los movimientos de los átomos, que un mecanismo devastador ha elevado a prototipo de toda realidad...” (1994, 62).

En este proceso el cuerpo es fundamental porque el otro es alguien corporal, de hecho, la personalización del amor no es idealización o abstracción sino *encarnación personal*. Para evitar la despersonalización del amor hay que plantear el amor conyugal sin realizar simplificaciones anatómicas o fisiológicas, es decir, olvidando en la personalización las dimensiones expresivas, comunicativas y afectivas. Si nos tomamos en serio el amor conyugal, todo detalle puede llegar a ser importante, todo gesto puede decir algo.

Cuando habla del amor personal, Julián Marías insiste en el carácter único e irremplazable del otro, y de cómo el encuentro

con el otro es un proceso de adivinación personal. Para él, lo que hace que las actitudes de orientación hacia el otro sexo adquieran un carácter amoroso es la adivinación de que la realidad sobre la que se dirigen es una persona, cuya condición es única e irremplazable. Si la persona es alguien corporal, es el cuerpo lo que se encuentra, allí donde reside “el alguien a quien el amor va a dirigirse”. Expresión y significación pertenecen al cuerpo humano en la dimensión del amor.

El encuentro de los cuerpos en el amor conyugal es fuente de expresión y significado, reducirlo al descubrimiento de datos, de zonas o simplemente de experiencias donde el amante pone a prueba el cuerpo del amado es caer en el primitivismo. Limitar lo erótico a lo erógeno y hacer de la caricia un recurso sexual sin convertirla en un bien sensible es reducir el amor a lo infrapersonal, como si el amor fuera sólo entre cuerpos y no entre personas. Marías lo comenta con los siguientes términos:

“La atención exclusiva o primaria a las llamadas “zonas erógenas” es indicio de la inexistencia o volatilización del amor, especialmente interesado por las zonas eróticas, que pueden ser mínimamente sensuales pero son íntimamente personales... La caricia, a diferencia de otras formas de contacto, no es sexual, sino sexuada, no es sensual, sino más bien sensible. Se dirige al cuerpo, pero precisamente en cuanto es de alguien, inconfundiblemente personal. Y es igualmente personal el que acaricia; no es su cuerpo el que lo hace, sino él mismo, la persona que es, desde su instalación corpórea y por medio de ella. Por eso, la caricia recíproca es una de las formas culminantes de la relación personal. Los actos sexuales significan el paso a otro género. Como todo lo humano, pueden tener un sentido –es decir, una realidad– variable. Si son meramente sexuales, vienen ‘desde fuera’ y son impersonales; si proceden de una relación entre personas corporales, son el grado máximo de proximidad

que esa corporeidad permite, una forma de presencia que significa la mínima distancia, a la vez que se conserva la esencial distinción entre las dos personas que se proyectan la una hacia la otra” (1994, 133-134).

En definitiva, tomarse en serio el amor conyugal nos exigirá no reducir el amor a puro sentimiento, ni la vida familiar a entrega sin entusiasmo ni, menos aún, la vida afectiva a vida sexual. La íntima asociación de dos personas, su inseparabilidad y el entrelazamiento de sus trayectorias es conciliable con la persistencia de la personalidad de cada una. El amor conyugal funda una alianza entre personas mediante la que tienen ocasión de realizar plenamente su vocación como tales, es decir, la alianza entre los cónyuges expresa una estructura dativa y generosa del ser personal, expresa una forma de ser personal donde con la entrega de sí mismo –como entrega desinteresada– no se pierde nada sino que se enriquece. Karol Wojtyła en *Amor y Responsabilidad* describió esta donación como *derecho a la entrega* y dejó muy claro que cuando este derecho se aplica en la vida conyugal se produce una entrega “de persona a persona”, inseparable de la unión de dos personas –hombre y mujer– con la finalidad de establecer una particular comunidad y unidad basada en la entrega mutua y la común pertenencia.

Este planteamiento radicalmente personalista puede introducir nueva luz sobre el valor institucional del matrimonio. El debate que provocó el libro *Amor y Responsabilidad*, llevó a su autor, el papa Juan Pablo II, por entonces Cardenal Wojtyła, a precisar lo que él entendía por el “valor de la institución” refiriéndose al matrimonio. Hasta ahora, planteado el amor conyugal desde la perspectiva del matrimonio, parece que pesaba más la preferencia de la institución frente al hombre y su verdad interior. Sin embargo, también cabe plantear la institución del matrimonio como un resultado interior del amor conyugal:

“Exigido por el planteamiento de la entrega mutua de un hombre y una mujer... El matrimonio no es tan sólo una lectura social y religiosa de toda la verdad del ser y del actuar de unas personas, hombre y mujer, sino que es ante todo una lectura de esa verdad en las personas, en la feminidad y en la masculinidad, en el sentido esencial de esa actuación que realiza la pareja al convivir sexualmente” (2003, 223).

3. La justa distancia para la felicidad familiar

Para que la vida familiar sea un espacio adecuado en la personalización del amor es necesario plantear la vida familiar no sólo en términos de amor sino en términos de justicia. Entre el amor y la justicia se genera una función mediadora de la familia que hace de ella una institución pública muy especial. Esta función mediadora puede ser un buen camino para la felicidad familiar si los cónyuges, los hijos, los abuelos y los parientes consiguen encontrar la justa distancia entre personas, entre generaciones y entre parientes. Es decir, si consiguen que el amor no se reduzca a cálculo y satisfacción utilitaria de necesidades mutuas.

No es nada fácil porque si hay amor sin justicia, entonces será puro sentimiento sin respeto y reconocimiento mutuo. Si sólo hay distancia, respeto y separación calculada tampoco hay donación mutua ni crecimiento personal. ¿Cómo conseguir la distancia justa? Paul Ricoeur realiza una reflexión interesante sobre esta cuestión en su libro *Amor y Justicia* (1993); nos presenta la ética de la justicia presidida por la regla de la equivalencia y la ética del amor presidida por la regla de la gratuidad o, como él la llama, “superabundancia”.

En la historia no nos las encontramos como dos éticas totalmente distintas y separadas pero sí como dos tradiciones morales que se han ido interfiriendo mutuamente. Planteada la vida familiar en tér-

minos de ética de la justicia, con la regla de la equivalencia se deben distribuir las funciones y cargas. Se puede hacer mediante una equivalencia estrictamente aritmética según la cual cada miembro de la familia dedica el mismo tiempo a una tarea. Sin embargo, el sistema de distribución de tareas y de asignación de responsabilidades es más complejo de lo que parece. En la familia, la igualdad no puede ser simple sino compleja porque las cargas y las responsabilidades son diferentes. Una complejidad que exige el diálogo y la comunicación para establecer un criterio donde la igualdad entre los cónyuges, los hijos o los parientes sea “proporcional”. El máximo igualitarismo llevaría a la máxima injusticia y por ello hay que organizar la familia como un sistema de distribución de responsabilidades, de acuerdo con un criterio con el que se establecen proporciones equivalentes. He aquí una de las razones por las que si bien es fácil distribuir la comida en una familia, no lo es distribuir todo el sistema de cargas y responsabilidades.

La igualdad compleja no es una igualdad arbitraria y por eso las relaciones familiares tienen que estar presididas por las ideas de dignidad personal y respeto mutuo. El frágil tejido de la familia se rompe cuando el respeto y la dignidad no presiden la vida familiar. Si trasladáramos la reflexión sobre la justicia de John Rawls a la vida familiar nos remitiríamos a un espacio social donde es importante el diálogo entre interlocutores que se consideran iguales, la negociación permanente, el “equilibrio reflexivo” por el que unas veces ceden unos y otras otros. Organizar una familia según una ética de la justicia exige tener voluntad de llegar a acuerdos y consensos aprendiendo a ceder entre las partes, dialogando siempre. Este arte de aprender a ceder proporciona “consensos entrecruzados” entre todos y cada uno de los miembros, unas veces entre cónyuges, otras entre hermanos, otras entre parientes. Así, durante la convivencia en la vida familiar se genera un sexto sentido, cierta prudencia familiar, cierta sabiduría práctica.

Si la vida familiar estuviera organizada según la idea de justicia se reduciría a una variante de la ética política y plantearía la necesidad de organizar a un grupo de personas en una casa, sin plantearnos la necesidad de que esa casa sea un hogar. En ese caso, la ética de la vida familiar haría de la institución familiar lo que vamos a llamar “enclave de estilo de vida”, un “centro de servicios”. Para una ética de la vida familiar la idea de justicia es necesaria pero insuficiente, el amor ofrece la posibilidad de ampliar el valor de los bienes que se comparten. El amor desplaza la perspectiva del *mutuo interés e independencia* mutua por la perspectiva del *mutuo desinterés* y la *inter-dependencia* personal.

Mientras la justicia exige una economía basada en la igualdad y la equivalencia, el amor introduce una economía basada en el don y la donación. Una economía difícilmente comprensible desde el puro cálculo e interés y presidida por lo que Ricoeur plantea como “mandamiento del amor”. ¿Por qué, si es amor, tiene que ser un mandamiento? ¿Cómo nos pueden obligar a amar? ¿Puede ser el amor una “obligación”? Es consciente del carácter casi paradójico e inexplicable que tiene el amor como un mandamiento *nuevo* pero también es consciente de que así está evitando las interpretaciones calculadoras, utilitaristas y sentimentalistas del amor. Nos recuerda aquí que cuando los Evangelios plantean esta ética del amor donde se exige amar incluso a los enemigos están yendo más allá del cálculo moral que supone la Regla de Oro tanto en su formulación positiva (haz a los demás lo que te gustaría que te hicieran a ti), como negativa (no hagas a los demás lo que no te gustaría que te hicieran).

La Regla de Oro revela una ética de la justicia y equivalencia que encontramos en la reciprocidad y la mutualidad. Según esta regla y el principio de equivalencia, los sujetos son sustituibles y reemplazables, sin embargo, desde la economía del don los sujetos son insustituibles e irremplazables. Mientras la justicia puede hacer sustituibles a las personas que forman una familia, el amor las convierte en únicas porque introduce la economía del don. En este sentido:

“El mandamiento del amor no suprime la Regla de Oro sino que la reinterpreta en el sentido de la generosidad... aun a costa de comportamientos paradójicos y extremos... y no obstante, ¿qué ley penal y en general que regla de justicia se podría extraer de una máxima de acción que erigiera la no equivalencia en regla general?... Sin el correctivo del mandato de amor, la Regla de Oro sería entendida como máxima utilitaria cuya fórmula sería: do ut des, yo doy para que tú des. La regla: da porque te ha sido dado corri-ge el para qué de la máxima utilitaria y salva la Regla de Oro de una interpretación perversa siempre posible” (1993, 31).

El amor introduce la perspectiva de la sobreabundancia y con ella la revolucionaria economía del don. El don engendra obligación y en este sentido la ética de la sobreabundancia en la vida familiar genera obligaciones que son el resultado de re-ligaciones asumidas por amor. Al recurrir al mandamiento del amor no estamos saliéndonos fuera de la Ética y entrando en el campo de la Religión, estamos en el nivel más elevado de la Filosofía moral porque el mandamiento del amor es “supra ético”. Lo que no significa que esté más allá o fuera de la ética sino que la culmina, la perfecciona. Y no desde la perspectiva de un mandamiento externo al sujeto sino de un mandamiento interno, desde la perspectiva de la libertad real de las personas. En términos de Ricoeur:

“... la religión pretende enmarcar toda experiencia, comprendida la experiencia moral (pero no sólo ella) en la perspectiva de la economía del don. Decir perspectiva no es decir fundamento sino sentido, es decir, a la vez significación y dirección... Decir don es considerar una donación originaria que tiene por beneficiario a toda criatura... Decir economía es decir que el don se expresa en una red simbólica mucho más amplia que la que gravita en torno a la confesión y el perdón de los pecados. El primer predicado que surge de esta economía del don se atribuye al ser creado en cuanto tal” (1993,61).

Si la vida familiar estuviera presidida sólo por la idea de justicia, la felicidad se conseguiría mediante el cálculo en las relaciones. Si estuviera presidida sólo por el amor habría fusión y unión de personas, pero no respeto, libertad real o crecimiento comunitario. La felicidad familiar es una aventura que se consigue cuando la ética del amor se temple y modera con la ética la justicia, cuando el espacio comunitario familiar no es un espacio de la confusión de identidades sino de justa distancia entre personas.

4. El corazón como facultad del discernimiento moral

La personalización supone la recuperación del corazón como facultad para el discernimiento moral, como facultad para entrenar nuestra capacidad de juzgar con valentía y prudencia. Esto no tiene nada que ver con el sentimentalismo ni con la sensiblería de quienes reducen la ética familiar a estados psicológicos, afectivos, o temperamentales de los cónyuges. Tiene que ver, y mucho, con la sabiduría práctica de los psicólogos y educadores que plantean la inteligencia como “emocional”, de los filósofos como Zubiri que describen la inteligencia como “sentiente y afectante” y, sobre todo, tiene que ver con una tradición de filosofía pública que desea recuperar para la vida democrática lo que Alexis de Tocqueville llamada siguiendo la tradición de Pascal: “*hábitos del corazón*”. Es la tradición articulada en torno al famoso libro con ese título de Norman Bellah y su equipo cuando reivindican el protagonismo y compromiso de la vida familiar en la vida democrática. Unos autores que, por cierto, acuden a Zubiri para explicar el uso que hacen del término “corazón” (1989, 61).

No nos hallamos, pues, ante una ética o política del sentimiento que desprecia el poder del entendimiento, la razón o la inteligencia. Siguiendo la interpretación que Zubiri hace de Pascal, el corazón significa el conocimiento constitutivo del *ser cotidiano y radical del*

hombre. El corazón no describe la presencia de un orden sobrenatural en la naturaleza humana, a lo sumo “*lo que lleva al hombre a salir de sí mismo para otear horizontes del mundo y ver si hay algo en él que resuelva la angustia y la tragedia de la existencia humana desde dentro*” (1981, 136-137).

Sin el protagonismo del corazón tampoco podríamos entender la cultura del amor que nos propone Ortega y Gasset. Para él, “*amor es corazón junto a corazón; concordia; odio es discordia, disensión metafísica, absoluto no estar con lo odiado*” (1964, 75). Más adelante afirma: “*el corazón, máquina de preferir y desdeñar, es soporte de nuestra personalidad. Antes de que conozcamos lo que nos rodea vamos lanzados por él en una u otra dirección, hacia unos u otros valores. Somos, merced a esto, muy perspicaces para las cosas en que están realizados los valores que preferimos, y ciegos para aquellas en que residen otros valores iguales o superiores, pero extraños a nuestra sensibilidad*” (Ibid., 133-134).

Con el corazón recobramos el protagonismo de una afectividad radical en la vida familiar que no sólo se contrapone a otras facultades como el entendimiento o la voluntad, sino al cuerpo y las actividades corporales. El corazón puede llegar a ser el elemento representativo de toda la vida interior identificándose, más que la inteligencia o la voluntad, con el alma humana en cuanto tal. Si el amor personaliza la vida familiar es porque la reanima, porque llena la familia de ánimo y alma.

Cuando el corazón se entiende como sinónimo de la afectividad puede ser dos cosas, bien su raíz, bien el centro de ella, es decir, su núcleo. Por eso, la recuperación del corazón como facultad moral supone partir del punto focal de la esfera afectiva. En palabras de Dietrich von Hildebrand en su libro *El corazón*: “*Mientras que el corazón como raíz de la afectividad no implica profundidad específica, es decir, no se opone a niveles de afectividad más periféricos, el corazón en este sentido típico tiene la connotación de ser el verdadero centro de gravedad de toda la afectividad*” (1997, 59).

De los análisis fenomenológicos que aparecen en este libro nos conviene retener tres ideas importantes para la vida familiar:

- a. En primer lugar, cuando se acerca a la experiencia del amor como un estar fuera de sí que no es ofuscación sino elevación y lucidez. Como elevación, en vez de tener la razón estrangulada por las pasiones, experimentamos una luminosa claridad intuitiva, en vez de ser brutalmente dominados y destronados de nuestro centro espiritual, somos raptados y arrebatados a una libertad superior (Ibid., 75).
- b. En segundo lugar, cuando nos habla de la ternura. La afectividad de la ternura se manifiesta en el amor en todas sus formas: paternal, filial, amistad, amor fraterno, conyugal, del prójimo. Se muestra al *“conmoverse, en el entusiasmo, en la tristeza profunda y auténtica, en la gratitud, en las lágrimas de grata alegría o en la contricción. Es el tipo de afectividad que incluye la capacidad para una noble rendición y en la que está implicado el corazón”* (94). La ternura puede desplegar un dinamismo que no es meramente energéticos ya que es resultado del ardor o de la plenitud interior. En cada una de sus fases, es la voz del corazón; nunca pierde su intrínseca dulzura y ternura, y despliega simultáneamente su poder irresistible. Esta afectividad se puede pervertir en el sentimentalismo o el egoísmo como resultado de un *ethos* antipersonal. Por cierto, un *ethos* que también se manifiesta en la antipatía contra la conciencia.

La personalización del amor en la vida familiar no supone una anulación o supresión de la conciencia sino su recuperación y protagonismo:

“La verdadera conciencia no implica ningún tipo de introspección sino más bien una experiencia más plena y despierta. Cuanto más consciente es una alegría, tanto más se ve y se comprende su objeto en su significado pleno; más despierta y manifiesta es la respuesta y mayor es la alegría vivida” (99).

- c. En tercer lugar, cuando plantea la centralidad del corazón como la centralidad del yo real, su núcleo. Esto sucede así en el amor humano, en él, el corazón es el verdadero yo: *“no sólo porque el amor es esencialmente una voz del corazón; lo es también en la medida en que el amor apunta de un modo específico al corazón del amado. El amante quiere verter su amor en el corazón del amado, quiere tocar su corazón y llenarlo de felicidad. Sólo entonces sentirá que ha logrado llegar al verdadero yo de su amado... si el corazón del amado rebosa deseo por nosotros, de alegría ante nuestra presencia, de deseo de unión espiritual, entonces, el amante se siente satisfecho; se da cuenta de que posee el corazón del amado... El corazón constituye el verdadero núcleo del yo cuando contestamos a la pregunta: ¿es un hombre verdaderamente feliz?”* (133-134).

En todas las situaciones donde está en juego el deleite y la fruición, el verdadero yo es el corazón. Pero la felicidad más que una conquista, es un regalo, pertenece al orden de los dones. Hay una parte en la esfera afectiva de las personas que está por encima de los actos de la voluntad sin estar fuera de ella y tiene la propiedad de ser *la voz del corazón*. Y a la vez viene de lo más profundo del alma personal, pero no de una profundidad subconsciente, sino de una profundidad misteriosa, que no cae bajo nuestro dominio, es algo característico del carácter creado del hombre:

“El hombre es más grande y más profundo que las cosas que puede controlar con su voluntad libre; su ser alcanza profundidades misteriosas que van mucho más allá de lo que él puede engendrar o crear. Probablemente nada expresa mejor esta realidad que la verdad de que Dios está más cerca de nosotros que nosotros mismos” (137-138).

En definitiva, con la centralidad del corazón podemos afirmar “amor, ergo sum”, soy amado, luego existo. Nadie como Carlos Díaz ha llevado hasta sus últimas consecuencias estos análisis cuando

hace una fenomenología amorosa del ser personal. En continuidad con los planteamientos de Marcel cuando afirmaba que amar al otro es decirle tú no morirás, nos presenta el nuevo principio que puede regir la ética de la vida familiar: “amor ergo sum”. Para él, nadie es más que nadie hasta que no es querido por alguien, o en terminología de Amado Nervo:

“Es para mí una cosa inexplicable el por qué se siente uno capaz de ser bueno al sentirse amado... Aunque también yo tu enamorado/a muriese, aunque me llegara el final a mí que soy mortal y entonces tú también desaparecieras con mi muerte, sin embargo, si existiera ese Ser que –inmortal Él– desde siempre nos amara y nos amara para siempre, entonces nosotros dos seríamos rescatados para la eternidad amorosa y la muerte no prevalecería jamás sobre nuestra vida. Aunque nadie nos amase, Dios sí. Seríamos alguien” (1999, 134)

5. Centralidad de la familia en la civilización del amor

Una ética de la vida familiar no puede permanecer indiferente ante cualquier tipo de civilización. A medida que quiere proporcionar consistencia al tejido de la vida familiar descubre la necesidad de personalizar el amor. No basta reconocer su valor público y su sentido en la vida social y política. La ética de la vida familiar no puede desentenderse de los procesos de creación de civilización, es decir, está llamada a luchar contra la mineralización de la vida afectiva o, lo que es lo mismo, la despersonalización en las dinámicas históricas que pueden encaminarnos hacia una civilización a la medida del amor personal al que nos estamos refiriendo.

Es aquí donde se sitúa toda la reflexión sobre la paternidad y maternidad responsable como manera específica de realizar la vida familiar. Ya nos hemos referido a ello en otro lugar (2004, 261 ss) y ahora vamos a completar aquellas reflexiones indicando el marco

genérico en el que cobran sentido como horizonte en la personalización de la vida familiar. Nos vamos a referir al horizonte que mantiene la tradición de la doctrina social de la iglesia desde Pablo VI cuando propone trabajar para construir no sólo un nuevo orden global o una nueva cultura de la solidaridad, sino lo que llama “civilización del amor”.

En su *Carta a las familias* publicada en 1994 con ocasión de la conmemoración del Año Internacional de la Familia, Juan Pablo II retoma esta bella expresión de Pablo VI para señalar que se relaciona con la tradición de la “iglesia doméstica” en los orígenes del cristianismo. Superficialmente se utiliza para subrayar la dimensión política de toda vida individual, pero en profundidad describe que el cometido de la civilización es humanizar el mundo. Con la humanización del mundo contribuimos a la personalización del amor creando una “cultura del amor”.

La familia está unida orgánicamente a esta civilización del amor, depende por muchos motivos de la civilización del amor en la cual encuentra las razones de su ser tal. Al mismo tiempo, la familia es el centro y el corazón de la civilización del amor. Para Juan Pablo II no hay verdadero amor sin la conciencia de que Dios es Amor y de que el hombre es la única criatura en la tierra que Dios ha llamado “por sí misma a la existencia”. En el párrafo 13 de esta *Carta* afirma:

“El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, sólo puede encontrar su plenitud mediante la entrega sincera de sí mismo. Sin este concepto del hombre, de la persona y de la ‘comunidad de personas’ en la familia, no puede haber civilización del amor; recíprocamente, sin ella es imposible este concepto de persona y de comunidad de personas”.

La construcción de esta civilización del amor exige un esfuerzo principalmente cultural porque la familia está expuesta a la amenaza de un *desarraigo cultural* que puede venir tanto de dentro como de fuera. Junto a la civilización del amor está la posibilidad de lo que

Juan Pablo II llama anticivilización destructora y que hoy podríamos describir sencillamente como barbarie. Una barbarie que evita la verdad sobre la libertad y la comunión de las personas en el matrimonio y la familia. Una barbarie que dificulta el esplendor de la verdad y que por ello es una amenaza para la familia en sus propios fundamentos.

Ante semejante situación cultural, una ética de la vida familiar tiene que resistirse a perder una verdad sobre la familia, la libertad y el amor mismo. Sólo la verdad, dice Juan Pablo II, prepara para un amor que se llame hermoso. Además, la civilización del amor evoca la alegría porque los esposos pueden llegar a ser padres, porque un ser humano viene al mundo, porque puede acontecer la verdad de la vida. Civilización del amor significa alegrarse con la verdad y resistir a una mentalidad consumista y antinatalista presidida por la barbarie.

Aunque la familia es vulnerable, aunque esté compuesta por el tejido frágil, es el principio y fundamento de una civilización del amor por “la particular cercanía e intensidad de los vínculos que se instauran en ella entre las personas y generaciones”. Para ello es necesario un amor exigente, basado en la entrega y en la libertad: “Libertad significa entrega de uno mismo, es más, disciplina interior de la entrega”. Aquí es donde nos encontramos que una civilización del amor se construye con los mimbres del personalismo y no del individualismo, porque la ética personalista es altruista, “mueve a la persona a entregarse a los demás y a encontrar gozo en ello”.

Bastan estas pinceladas para invitar a la lectura de unos textos donde no sólo se nos invita a reflexionar sobre la relación que hay entre la civilización del amor y las luchas culturales de nuestro tiempo. Se nos invita a participar en ellas, a comprometernos en ellas para “apoderar” a las familias, para capacitarlas como verdaderos sujetos sociales en los que puede personalizarse y realizarse el amor. Se nos invita a seguir el horizonte marcado por Mounier cuando se enfrentaba a quienes planteaban la disolución de la familia:

“Ninguna de las críticas que preceden tiende a disolver la familia en no sé qué sociedad anárquica ideal. La familia está encarnada como la persona; en una función biológica, en unos marcos sociales, en una ciudad. No es, pues, únicamente un grupo accidental de individuos o incluso de personas. Por su carne ella es una realidad cierta, por tanto, cierta aventura que se le ofrece, cierto servicio encomendado, ciertas limitaciones también pedidas a estas personas. Los individuos tienen que sacrificarle su particularismo, como ella tiene que sacrificar el suyo en aras del bien de un mayor número. Pero una frontera continúa intangible: la de las personas y su vocación. Lejos de tener que sometérselas, la familia es por el contrario un instrumento a su servicio, y las usurpa si las detiene, las desvía o las hace marchar más despacio en el camino que ellas tienen que descubrir. La autoridad incluso, que le es orgánicamente necesaria como a toda sociedad, sigue siendo allí un servicio más que una relación de estricto derecho. Función biológica y función social la enraízan en una materia, viva o muerta, según el vigor de su alma. Y este alma se libera en la libre búsqueda por dos personas en primer lugar, por varias luego a medida que la persona de los hijos se constituye, de una comunidad dirigida, hacia la realización mutua de cada uno. Esta comunidad de personas no es automática ni infalible. Es un riesgo que hay que correr, un compromiso que hay que fecundar. Pero a condición de tender a ella con todo su esfuerzo, de irradiar ya la gracia, y sólo a condición de que la familia pueda ser llamada sociedad espiritual” (2002, 454).

4

Familia y educación en la sociedad de la información

1. Tiempo de mucha información y poco conocimiento

Con término “sociedad de la información” describimos el conjunto de fenómenos que marcan los nuevos ritmos económicos, políticos y culturales de nuestras sociedades. Este protagonismo de la información no es nuevo porque detrás de todo cambio social e histórico siempre ha existido algún elemento informacional y cognitivo. Hoy la novedad está en el protagonismo que tiene una información con dimensiones globales y que está generando una discontinuidad histórica respecto a otros momentos, es decir, está contribuyendo a que no tengamos memoria ni eduquemos para tener memoria, como si los procesos sociales no tuvieran un origen y continuidad histórica. Así lo ha señalado Manuel Castells cuando nos advierte que estamos ante una economía *informacional* y *global*:

“Porque la productividad y competitividad de las unidades o agentes de esta economía depende de la capacidad para generar, procesar y aplicar con eficacia la información basada en el conocimiento... porque la producción, el consumo y la circulación, así como sus componentes, están organizados a escala global...”. (1998, 93).

Ha surgido un nuevo paradigma tecnológico organizado en torno a unas nuevas tecnologías de la información más potentes y flexibles donde “la misma información se convierte en producto del proceso de producción”. A su juicio:

“... Los productos de las nuevas industrias de la tecnología de la información son aparatos para procesar la misma información o el mismo procesamiento de la información. Las nuevas tecnologías de la información, al transformar los procesos de procesamiento, actúan en todos los dominios de la actividad humana y hacen posible establecer conexiones infinitas entre diferentes dominios, así como entre diferentes elementos y agentes de tales actividades” (1998, 94).

No se trata simplemente de un cambio de artilugios y artefactos, como si ese cambio afectara únicamente a nuevos tipos de teléfonos, de procesamiento de textos, o de pantallas de televisión. Aunque nos creamos que se trata de un cambio de naturaleza mecánica porque vemos cómo nuestros hijos manejan el móvil mejor que nosotros, el ratón del ordenador con una habilidad pasmosa y el mando del vídeo o el DVD como si formara parte de la articulación de sus dedos, el cambio tiene la forma de un desafío ético que también afecta a la vida familiar.

El problema se plantea entre dos modos de entender la adaptación o ajuste; uno basado en la mayoría de edad tecnológica de las nuevas generaciones que tienen sus referencias cognitivas, culturales y morales en el *mundo virtual* de las tecnologías de la información. Otro basado en el desajuste que nos producen estos cambios a la hora de anclar nuestras referencias cognitivas, culturales y morales en *un mundo real* de experiencias prácticas, costumbres y tradiciones. Planteado así, será difícil el entendimiento porque tanto en un mundo como en otro falta un factor esencial: el factor “conocimiento”. En realidad, son dos formas diferentes de situarse ante el espacio y el tiempo que la sociedad de la información puede tender a separar si no fuera por este factor conocimiento. Un factor conocimiento en el

que deseamos centrarnos y que está muy próximo a lo que podemos llamar inteligencia práctica, sensatez educativa o razón prudencial.

Alain Touraine advirtió este cambio cuando indicaba:

“En una sociedad que tiende a organizarse a partir del consumo, la personalidad no posee principio de integración. La socialización se apoyaba en la adquisición de imágenes del tiempo y del espacio fuertemente asociadas unas a otras; ahora, por el contrario, cada vez nos vemos más privados de espacio y tiempo socialmente definidos. La televisión vuelve lo más alejado muy cercano, y la idea de una historia, que siempre era la de una nación o de una colectividad territorial, ha sido sustituida por la de una memoria, sea individual o comunitaria. Lo que se percibe en principio como crisis de la familia o de la escuela, es decir, de la educación o la socialización, es también crisis de formación de la identidad personal” (1997, 78).

Esto significa que las transformaciones de la familia o de la escuela son también transformaciones en la forma de construir las identidades personales y comunitarias. El conocimiento no sólo será necesario en la escuela para modular el tiempo de los aprendizajes, también será necesario en la familia para no confundir la organización de la casa con la convivencia en el hogar. A veces creemos que el desafío de la sociedad de la información a la vida familiar se reduce a la administración del tiempo en el que hay que ver la televisión, usar el ordenador o jugar en la videoconsola. Reducimos los problemas educativos a problemas de gestión del uso de los artefactos y no nos preguntamos si la casa en la que vivimos es tan sólo un centro de servicios que nos resulta útil a todos o llega a ser un verdadero hogar, esto es, un espacio para la comunicación intergeneracional y el crecimiento personal.

Para algunos, la familia se ha adaptado mejor que ninguna otra institución a los desafíos de la sociedad de la información. De hecho, se piensa que la vida familiar es la institución ideal para gestionar el ajuste entre el mundo de la información y el mundo del conocimiento, incluso se plantea la vida familiar como el nicho afectivo ideal:

“(La familia) es un sitio donde reír o llorar al final del día, donde al término de una peripecia se recupera alguna referencia estable a despecho de lo demasiado circunstancial. No importa que los divorcios y las separaciones aumenten. Nada parece mejor inventado para desarrollar el amor y hasta para consumirlo que esa experiencia casera...en la medida que la relación amorosa se ha flexibilizado y relajado las contraprestaciones, el ámbito es más humano y placentero...se conforma con gestionar el espacio privado del encuentro individual y ofrecer una estancia para el amor. La antigua felicidad de la vida familiar es, por otro lado, una leyenda...” (Verdú, 2001).

Si la sociedad de la información ha convertido a la familia en el *niche afectivo* ideal, ¿la ha transformado también en el *niche educativo* ideal? El cambio que se ha producido en las instancias educativas ha sido tan grande que los padres y profesores no sabemos cómo afrontarlo porque descubrimos que el poder de unos artefactos tecnológicos que están por todas partes y al alcance de todas las edades (desde la televisión a Internet pasando por la videoconsola o el móvil) alteran radicalmente los aprendizajes y dificultan cualquier horizonte educativo coherente. En este sentido, el ajuste que se produce en la familia es más pragmático y funcional que verdaderamente moral o educativo. Una ética de la vida familiar no puede conformarse con el abrigo o resguardo afectivo que se produce en la familia sino que debe plantearse en qué medida con ello se contribuye sólo al ajuste existencial y a la adaptación de las personas pero no a su crecimiento y maduración comunitaria. Más aún en un momento donde se ha producido un cambio radical en las instancias educativas de manera que la televisión, la noche, la música y la calle han sustituido a la lectura, la familia, la escuela y la iglesia (Domingo, 2002).

El caso de la televisión es paradigmático porque modifica la relación entre una cultura del ver y una cultura del entender, una cultura de la imagen y una cultura de la lectura. Sartori ha descrito este proceso como una transformación del *homo sapiens* en *homo videns*:

“Hasta hoy, los acontecimientos del mundo se nos relataban por escrito; actualmente se nos muestran y el relato y su explicación está prácticamente sólo en función de las imágenes que aparecen en pantalla... la televisión está produciendo una permutación, una metamorfosis... la televisión es la primera escuela del niño; y el niño es un animal simbólico... el problema es que el niño es una esponja que registra y absorbe indiscriminadamente todo lo que ve... formado en la imagen se reduce a ser un hombre que no lee y, por tanto, la mayoría de las veces, es un ser reblandecido por la televisión, adicto de por vida a los videojuegos” (1998, 36-38).

Lo mismo sucede con la noche y la música, sobre todo si nos ha tocado lidiar con jóvenes y adolescentes. Hay veces en las que el diálogo familiar se transforma en procesos de negociación e intercambio para la supervivencia en el mismo espacio afectivo. Muchas veces, el único consuelo que nos queda a los padres es compartir la información que nos proporcionan nuestros hijos, no sólo para estar más seguros de que nos dicen la verdad sino para organizar nuestras estrategias educativas no como padres de familia sino como educadores que comparten los mismos problemas. Aquí la coordinación con el colegio desempeña un papel importante porque en él tenemos ocasión de compartir inquietudes, experiencias y expectativas sobre la educación de nuestros hijos. En este sentido, como padres y educadores, es importante trabajar en equipo no sólo para compartir la información sobre cómo educar a nuestros hijos o sobre cómo han resuelto otros padres los mismos problemas que ahora tenemos nosotros. Es importante crear comunidad educativa con el colegio porque así generamos conocimiento, es decir, aprendemos a resolver problemas educativos familiares, aprendemos a mantener con responsabilidad tradiciones de aprendizaje y, sobre todo, descubrimos el valor de la autoridad para orientar el conocimiento en la sociedad de la información.

2. Convivir en casa y habitar en el hogar

Las nuevas tecnologías de la información han transformado el mundo de la familia, no sólo porque el teléfono móvil mantiene la red familiar aunque sus miembros estén fuera de casa, tampoco porque la televisión y la variedad de canales nos amplía las tradiciones y costumbres. No nos referimos tampoco a Internet porque ha hecho del mundo un océano profundo en el que navegar. Nos referimos a unas tecnologías que han hecho posible el aumento de la autonomía de los miembros de la familia y, a la vez, el aumento de la solidaridad familiar. Con las nuevas tecnologías se han flexibilizado los vínculos y las alianzas; nos atrevemos a dejar a los niños solos porque si pasa algo nos pueden localizar inmediatamente, aceptamos que los abuelos no quieran vivir con nosotros porque la tele-asistencia nos proporciona una seguridad que antes no teníamos, sabemos que Hotmail, Yahoo o cualquier servidor de correo electrónico nos permiten estar en contacto simultáneo con nuestros hijos casi desde cualquier parte del planeta.

Las nuevas tecnologías facilitan que la familia siga siendo un permanente “capital de reserva” al que se puede acudir. La mayor autonomía de las personas no significa necesariamente una menos solidaridad social, según los estudios de la Fundación Encuentro:

“La nueva solidaridad familiar apunta hacia una mayor independencia de las generaciones: es decir, no excluye la disposición a ayudar en casos puntuales de necesidad, pero no de una forma exclusiva y muy intensiva en el tiempo, sino cada vez más con carácter complementario a los servicios que prestan otras instancias de la sociedad. La relación familiar sigue siendo intensa a lo largo del ciclo familiar y en la medida en que ésta no pierda su importancia, la red familiar próxima seguirá funcionando como “capital relacional” de reserva en casos de necesidad” (2003, 217).

Sin embargo, una ética de la vida familiar no puede conformarse con este concepto reticular de familia, como si fuera sólo una red de individuos en permanente conexión electrónica. ¿Qué grado de unión les une? ¿Acaso estar en red supone estar unidos? ¿Es la unión de una familia algo más que estar unos junto a otros? Tenemos que pensar el significado de los espacios, por eso no es lo mismo “tener una casa”, “convivir en una casa” o “habitar en un hogar”. En la ética social y política tenemos la pretensión de hacer “habitable el mundo”, como si los valores de justicia, solidaridad y hospitalidad transformaran el mundo en un hogar, como si fueran el recurso que nos permitiera transformar esta jungla global en una casa común. Recordemos en qué medida tanto el mercantilismo como el estatalismo acaban siendo ideologías que nos ofrecen un “mundo sin hogar”.

El mundo de la vida familiar es el mundo de la casa, y en cierta medida hay una relación directa entre formar una familia y poseer una casa. Y no nos referimos únicamente a un edificio, nos referimos a un espacio físico sin el que es difícil crear un espacio moral. No por casualidad el refranero popular nos recuerda: “*el casado casa quiere*”. Al poseer ese espacio, una familia lo hace propio, ya tiene un lugar en el mundo, un lugar en el que estar a cobijo frente al mundo, un nido donde resguardarse de las inclemencias del tiempo externo y donde marcar la frontera que separa el tiempo significativo del tiempo cronológico.

El espacio físico de la casa es necesario pero insuficiente para constituir una familia. Hay que transformar ese espacio en un *espacio común* y eso significa que no es sólo el espacio del padre, de la madre, o de los hijos, sino el espacio de todos. Ahora bien, el espacio es un bien escaso y es importante encontrar un criterio de distribución para hacer de la casa ese dominio común. Para mantener la existencia de cada individuo en espacios comunes y disponer de un espacio donde las personas pueden mantener su individualidad hace falta capacidad de empatía, voluntad de servicio y un esfuerzo permanente por parte de todos. Si vivir en espacios públicos comunes ya es un problema importante de la ética social más aún será gestio-

nar los espacios de la vida familiar. Precisamente la casa nos permite establecer la frontera entre el espacio público del vecindario o la ciudadanía y el espacio privado de la familia.

Esta necesidad de distribuir el espacio común plantea la necesidad de contar con un mínimo criterio que acaba siendo el primer esbozo de una ética de la vida familiar. La casa no es sólo un lugar de seguridad, cobijo y defensa frente al exterior, la casa es algo más que un espacio común que nos permite la supervivencia como individuos. La casa tampoco es un lugar de coexistencia donde distribuimos matemáticamente los espacios según proporciones exactas para reducir al mínimo las ocasiones de contacto y roce. Todos sabemos que un grupo de personas que comparten una casa no son necesariamente una familia, incluso aquellos que coexisten durante un tiempo en el espacio de una misma habitación no son necesariamente una familia. Para una ética de la vida familiar la casa no es un simple espacio de supervivencia frente al exterior, de coexistencia para reafirmar la propia individualidad, sino un espacio para la convivencia.

La convivencia en una casa sólo es posible cuando hay un criterio para distribuir los espacios, cuando este criterio es aceptado por todos, cuando este criterio garantiza tanto el amparo de todos como su autonomía y, sobre todo, cuando responde a un determinado proyecto de comunidad. Aplicado al mundo de la vida familiar, en el establecimiento del criterio intervienen relaciones que no son sólo horizontales, sino verticales e intergeneracionales. La convivencia entre propietarios de una misma finca, entre vecinos de un mismo pueblo o entre colegas de una misma residencia dependerá del proyecto de comunidad que origine los criterios con los que distribuyen el espacio. Podrá tener la figura de un contrato formal o de una alianza establecida a lo largo del tiempo pero no tiene la naturaleza propia de un *proyecto de vida familiar*. Esto no quiere decir que los co-propietarios, los vecinos o los residentes no puedan tener una relación similar a la que tiene una familia, por eso decimos “son *como* de la familia”.

La convivencia familiar es más compleja que la convivencia en otros espacios públicos. La naturaleza intergeneracional, generativa, primordial y originaria que tiene la familia, sitúa el criterio de convivencia en una dimensión ética diferente a la del mero contrato o la simple alianza de intereses. Una ética de la vida familiar puede estar basada en relaciones de reciprocidad contractual o en relaciones de confianza mutua, pero si así fuera dejaría de lado la dimensión de generatividad que la abre no sólo al espacio físico de la casa sino al espacio ético de la sociedad y la historia. En la convivencia familiar no sólo se organiza el espacio de quienes están físicamente en la casa pendientes del amparo inmediato, sino el de quienes estuvieron y ya no están, de quienes estuvieron y pueden volver, de quienes estarán porque hay que hacerles un sitio, o sencillamente de quienes pueden llegar inesperadamente como huéspedes.

Este enraizamiento de la casa en todas las dimensiones del tiempo sitúa la convivencia familiar en un nivel más complejo que el de una simple relación contractual. Para referirnos a esta dimensión significativa y valiosa de la casa en un espacio común hablamos de hogar y no nos conformamos con el simple uso del verbo vivir o convivir, elegimos el verbo “habitar”. Habitar en el hogar es mucho más que disponer de un espacio físico que hace posible la convivencia, es disponer de un tiempo significativo que se comparte, un tiempo trenzado por relatos, narraciones o historias compartidas.

Una ética de la vida familiar tiene mucho de ética narrativa, en ella el sentido de pertenencia y participación en un proyecto común no está mediado por la fuerza sino por el reconocimiento y el valor de una palabra común. Este papel de la palabra y lo que ello significa de lenguaje común e historia común desempeña un importante valor educativo. Los procesos de socialización son procesos de mediación comunicativa y simbólica donde tendemos puentes entre lo aprendido en la casa como hogar y la sociedad como mundo significativo o universo simbólico.

En los procesos de aprendizaje familiar, tan importante como aprender a convivir es aprender a habitar, tan importante como aprender a organizar la convivencia es aprender a establecer raíces propias en espacios compartidos. Habitar no es sólo estar o quedarse en un lugar sino pertenecer a él, echar raíces en él, sentirse a gusto en él, reconocer que el espacio donde se habita no es un simple punto que se tiene sino una esfera en la que poder moverse y reconocerse uno mismo. Aprender a habitar es aprender a reconocer el valor de la intimidad, aprender a diferenciar los espacios significativos en ámbitos de interacción donde podemos diferenciar lo público de lo privado, lo común privado del hogar con la intimidad personal que se genera en él.

3. La urgencia educativa de una ética del cuidado

La tarea de habitar en el hogar resulta cada día más compleja porque los miembros de las familias contemporáneas la hemos descuidado. Cuando nos aparecen los problemas de convivencia familiar, en lugar de hacer un profundo examen de conciencia que evalúe nuestros estilos de vida acudimos a técnicos, expertos y profesionales en resolución de conflictos. En lugar de poner en cuestión unos estilos de vida basados en proyectos individuales, en lugar de evaluar en profundidad la cultura del tener, del aparentar y del acumular de manera incesante las últimas tendencias del consumo familiar, preferimos acudir a gestores o terapeutas de conflictos, incluso a las administraciones del estado social para que reparen nuestras crisis familiares. Exigimos que los tutores solucionen con nuestros hijos los problemas de conducta que nosotros no podemos corregir, exigimos que los psicopedagogos les enseñen la disciplina del estudio, exigimos a los técnicos del ayuntamiento que programen actividades educativas durante el fin de semana para que acudan a ellas nuestros hijos. La cultura liberal de los derechos individuales nos ha

llevado a confiar ciegamente en el estado de bienestar y una de las consecuencias no deseadas ha sido el descuido de los hogares.

No me refiero al descuido de las casas porque en nuestras casas procuramos que no falte de nada, ni en la cocina, ni en el salón de estar, ni en el resto de las habitaciones. Parece paradójico, pero nuestras casas están bien cuidadas y nuestros hogares descuidados. En este sentido, una ética de la vida familiar tiene que ser, ante todo, una ética presidida por el *imperativo del cuidado*. ¿A qué nos referimos con ello? No se trata de un imperativo nuevo o una obligación más añadida a las muchas que ya tenemos como padres o educadores. Se trata de prestar más atención a todo lo que nos sucede en la casa y empezar a habitarla de verdad. No nos referimos únicamente al hecho de que la casa es un espacio privilegiado para cuidarnos los unos a los otros, nadie mejor que una madre para cuidar a un hijo o que un esposo para cuidar al otro. Nos referimos a la cantidad de oportunidades que perdemos todos los días para cuidarnos más los unos de los otros sin necesidad de estar enfermos, nos referimos al descuido permanente al que nos somete la rutina semanal de nuestras agendas. Un descuido con el que progresivamente nos vamos fosilizando porque perdemos sensibilidad para querernos, para ponernos en el lugar del otro, para tener detalles con aquellos con quienes habitamos.

Aunque sea difícil romper esta tendencia al descuido deberíamos tener presente el imperativo del cuidado como primera máxima de nuestra ética familiar. Aunque esté directamente relacionado con el cuidado maternal o paternal, no nos estamos refiriendo a un cuidado paternalista, nos estamos refiriendo a un cuidado responsable basado en el conocimiento y el amor que nos hace a cada uno singulares. Una responsabilidad que no sólo nos hace sujetos de cuidado sino que despierta nuestra vulnerabilidad, receptividad y capacidad para dejarnos cuidar por otro, para ser objeto del cuidado (Cfr. Torralba, 1998)

Es importante recordar que esta ética del cuidado apareció como reacción a una ética basada en los principios universales de justicia; como reacción a una cultura de los derechos cuyos ideales de impar-

cialidad, neutralidad y universalidad deben regir la acción humana. Fue una ética reivindicada por el pensamiento existencial y feminista que buscaba una voz moral diferente que recuperara el protagonismo de la afectividad, la proximidad y la preocupación inmediata por el otro. Se ha convertido en uno de los modelos de ética con los que organizar numerosas tareas de la actividad sanitaria y, sobre todo, en uno de los modelos con los que organizar la enfermería como profesión.

Si la ética del cuidado surgió como reacción frente a una ética de principios que había descuidado el valor de la proximidad, el afecto y la sensibilidad, cuando hoy hablamos del cuidado responsable estamos aludiendo a una ética que tampoco descuida los principios de justicia. En la vida familiar tan importante es no descuidarse del cuidado para habitar el hogar como no descuidarse de ciertos principios con los que organizarlo. Aunque todavía haya quienes piensen que la ética del cuidado es propia de la madre y la ética de la justicia es propia del padre, cuando planteamos el imperativo del cuidado y lo traducimos en cuidado responsable estamos indicando tareas que no son propias de funciones institucionales sino de valores personales.

Aunque haya técnicas para mejorar el cuidado responsable, la ética de la vida familiar tiene que ser el principio y fundamento del hogar. Los miembros de una familia transforman su casa en hogar y lo habitan cuando organizan su vida en torno al cuidado responsable de unos para con otros. Presentemos brevemente las características de esta ética del cuidado responsable.

4. Diez claves para un cuidado responsable

1. Cuidar es atender a otro, tener compasión del otro, ponerse en lugar del otro, vivir lo que él está viviendo, participar psicológica, anímica o moralmente en su mismo estado de ánimo. Si los padres están obsesiva y compulsivamente encima de sus

hijos no los cuidan, los sobreprotegen y dificultan su crecimiento. Aprender a ponernos en el lugar de nuestros hijos y ayudarles para que se pongan en el nuestro es el primer paso para un cuidado no paternalista.

2. Cuidar es ayudar al otro a realizar lo que no puede hacer por sí mismo, ayudarle a que sea autónomo, a que tenga su propia vida. Para ayudar hay que estar atento y proporcionar al otro instrumentos, recursos y oportunidades. Las oportunidades para la responsabilidad no surgen espontáneamente, hay que generarlas, buscarlas y ofrecerlas.
3. Cuidar es invitar al otro a que reconozca su vulnerabilidad y se deje ayudar. Mientras que un cuidado paternalista exige que el otro se reconozca vulnerable, el cuidado responsable invita a que el otro le transfiera su responsabilidad. Educar en la familia o la escuela para el cuidado responsable es educar para una responsabilidad que se comparte, para la coresponsabilidad.
4. Cuidar es velar por el bien del otro, convertir al otro en centro de gravedad de nuestra acción. En la vida familiar y en la escuela, el cuidado responsable siempre exige desvelo de unos por otros, descentramiento, desposesión y entrega. En los procesos de formación familiar y capacitación educativa siempre hay un momento de entrega, desvelo y mayor preocupación en las necesidades del otro que en las de uno mismo.
5. En la familia y la escuela el cuidado responsable no es una opción educativa más, no es un simple estilo de crianza o una tradición pedagógica, es *una base moral firme* sobre la que se pueden construir variados y múltiples modelos educativos. Aunque los padres y las familias se propongan metas educativas diferentes, entre ambos debe existir la complicidad en este cuidado responsable porque de ellos dependerá que los hijos o alumnos se apropien de unas posibilidades u otras. El cuidado responsable puede garantizar la atención al crecimiento personal como una posibilidad real.

6. Cuidar es *acompañar* al otro sin necesidad de indicarle o determinarle el camino que debe seguir. Cuidar no es imponer al otro un itinerario sino respetar el que se haya marcado por sí mismo y caminar a su lado con el ritmo de su paso. No hay responsabilidad en el cuidado cuando imponemos al otro su itinerario y le marcamos su ritmo, en ese caso estaríamos ante un cuidado paternalista. La perspectiva de la libertad y la autonomía desempeña una función importante para impedir que el cuidado familiar o escolar no desemboque en paternalismo o emotivismo.
7. Cuidar de otro es hacerse cargo de él, cargar con él, encargarse de él y, en alguna medida, *con-dividir la carga* que lleva. El cuidado responsable no es una actividad romántica, agradable, placentera y divertida, como si se redujera a estar curiosamente preocupado por el otro. A diferencia del simple cuidado que puede ser entendido como simple atención o preocupación, el cuidado responsable es sacrificado, doloroso y más pesado de lo que en un principio podríamos habernos imaginado. Por esta razón, una ética del cuidado responsable no puede descuidarse de los cuidadores y tiene que plantearse como una ética del cuidado a quien cuida.
8. El cuidado responsable no es un imperativo puntual y ocasional que tenemos que poner en marcha cuando en la casa hay problemas. Es más fácil descubrir la necesidad de este cuidado responsable cuando hay alguien enfermo, cuando tenemos que armar el hombro porque alguno de la familia lo está pasando mal, o incluso cuando hay problemas de disciplina o desintegración escolar. Entonces descubrimos que la mejor forma de salir para delante o de solucionar los problemas es “cambiar el chip” con el que hasta entonces habíamos organizado la vida familiar, empezar a transformar la casa en un espacio habitable, empezar a emplear el tiempo de forma distinta para crear hogar. Aunque haya momentos donde el hogar y la escuela reclamen de nosotros una mayor atención, el cuidado

- responsable debe ser una *actitud permanente no una conducta puntual* u ocasional para solucionar determinado problema.
9. El cuidado responsable es una forma de cuidado por el que salvamos al otro de una soledad no deseada. En la sociedad de la información, las comunicaciones han reducido las distancias entre las personas pero a veces han descuidado el conocimiento de uno mismo, uno dispone de muchos medios para comunicarse con los otros pero desconoce cómo puede conocerse mejor a sí mismo. En la familia y la escuela hemos descuidado los momentos de soledad, de silencio y de entrenamiento para el conocimiento personal. No hay cuidado responsable si no hay respeto por la intimidad del otro, respeto por su soledad y ayuda para que el otro se sienta singular, único y valioso. Una ética del cuidado nos exigiría únicamente salvar al otro de la soledad del abandono, la depresión y el retraimiento. Sin embargo, la responsabilidad en el cuidado nos exige saber que hay al menos dos formas de soledad, una buscada y otra obligada. El cuidado responsable nos exige atender y promover el valor de la soledad deseada como camino de autoconocimiento, encuentro con uno mismo y posibilidad de descubrir diálogos interiores que favorezcan el crecimiento o la maduración personal.
 10. La responsabilidad en el cuidado no sólo permite mantener las distancias entre quienes son objeto de cuidado y los sujetos que cuidan. La responsabilidad funda y construye una realidad familiar y educativa nueva en la que ni se confunden ni se disuelven las personas, es la realidad de un nosotros que nos permite hablar de la familia o colegio como institución comunitaria y no como simple asociación de individuos. Hay cuidado responsable cuando no hay yuxtaposición de personas sino cuando hay *reciprocidad* entre ellas, cuando hay un espacio moral nuevo donde las personas se reconocen como tales y tienen la posibilidad no sólo de estar juntos o pegados el uno al otro sino la posibilidad de fundar comunidad.

5. Del cuidado responsable al cuidado incondicional

La vida comunitaria que transforma la casa en hogar es una aventura arriesgada donde se ponen a prueba muchos tipos de cuidado, desde el cuidado responsable hasta el cuidado incondicional, pasando por el cuidado educativo. En la sociedad de la información, y precisamente por el hecho de que podemos pensar la vida familiar en términos relacionales y comunicativos, podemos caer en la tentación de pensar que el cuidado incondicional está exigido por una antropología espiritualista o una sociología idealista donde idealizamos el amor familiar y nos abstraemos de todo lo que de psicológico, sociológico o económico hay en la vida familiar. Nada de eso, porque el amor familiar o el cuidado incondicional no son aspiraciones propias de un idealismo moral o espiritualismo religioso. La pretensión de que el cuidado incondicional sea el centro de la vida familiar no nace de una antropología idealista sino de una antropología personalista y comunitaria más propia del realismo espiritual que de cualquier idealismo materialista. Un realismo espiritual fácilmente explicable.

En primer lugar, porque ni las nuevas tecnologías de la información vienen con un manual de uso educativo, ni los nuevos contextos de socialización infantil y juvenil han hecho innecesario el amor en la vida familiar. Si las nuevas tecnologías y los nuevos contextos hubieran reducido la vulnerabilidad de nuestros hijos a la violencia gratuita, si les hicieran más responsables en la administración del tiempo, si les proporcionaran la disciplina y les despertaran la sensibilidad para el cuidado de sí y de los demás, entonces podríamos discutir si el amor y el cuidado no tendrían que ser incondicionales. Las nuevas tecnologías y los nuevos contextos hacen más necesaria la proximidad de los padres, la administración de los espacios físicos, la organización educativa del tiempo y, sobre todo, un crecimiento emocional y afectivo muy complejo. Un crecimiento que se produce en condiciones de asimetría entre padres e hijos, que no es natural

o inmediato, que tampoco es tan descontrolado y caótico como para que no podamos resistirnos a su impacto y en el que influyen infinidad de variables que debemos conocer.

Ciertamente, ni todas las tecnologías de la información ni todos los contextos educativos son iguales. Por eso no tiene sentido defender actitudes apocalípticas y refugiarnos en el amor incondicional de la madre o en la seguridad absorbente de un paternalismo irresponsable. Cuando nos referimos al cuidado incondicional no nos remitimos al cuidado propio de la madre o del padre, sino al cuidado que nace del amor que ambos se profesan. No se trata de un cuidado ciego o romántico, el cuidado incondicional es fruto de la madurez emocional y responsable de la pareja como cónyuges. También es el resultado de un cuidado responsable orientado a la pareja enamorada como realidad precaria, vulnerable y necesitada.

El cuidado responsable y el cuidado incondicional son formas de cuidado que tienen un valor educativo fundamental, el cuidado incondicional siempre será necesario y siempre estará como manantial de cualquier estrategia de cuidado educativo. Ahora bien, el cuidado incondicional es moralmente insuficiente porque si bien garantiza la acogida y el acompañamiento, no garantiza la autonomía y la aventura de una libertad real. En la administración familiar de estos dos tipos de cuidado, el papel que desempeñan el padre y la madre será fundamental, un papel que no está escrito en ningún sitio, para el que no hay libro de instrucciones y para cuya elaboración no sólo hace falta un profundo conocimiento emocional de la realidad familiar sino un profundo conocimiento espiritual de las realidades personales que están en juego.

En segundo lugar, hablamos de un realismo espiritual porque el amor no se mantiene solo, necesita ser alimentado, cuidado, nutrido y vigilado. La vida familiar tiende a ser rutinaria y pesa tanto en ella su dimensión biológica, sociológica o jurídica que dejamos de lado las posibilidades que nos ofrece para una felicidad plena. Las nuevas tecnologías y los nuevos contextos educativos han introducido incer-

tidumbre e inestabilidad en la vida de las familias porque las han situado en una dimensión digital incierta y muchas veces incontrolable. Podemos controlar parcialmente el uso de los móviles en cuestiones poco trascendentes como la elección de una modalidad de prepago en lugar del contrato, podemos controlar parcialmente la televisión y la selección de los canales mientras estamos en casa, podemos controlar parcialmente el uso el ordenador o correo electrónico mientras estamos cerca, pero no podemos confundir controlar con educar.

Nos encontramos así ante la necesidad de acudir a tres modos de entender el cuidado: el cuidado incondicional del amor, el cuidado responsable de una justicia social y el cuidado educativo de una libertad real. En el cuadro que viene a continuación mostramos que tras estos modos de entender el cuidado también hay tres valores que pueden ser muy útiles para reinventar el nuevo orden familiar que necesitamos en la sociedad de la información. Ni son valores incompatibles entre sí, ni son referencias éticas incompatibles como otras formas psicológicas, sociológicas, cognitivas o emocionales de plantear el cuidado como principio y fundamento de este realismo espiritual de la vida familiar.

El cuidado en una ética de la vida familiar		
<i>Cuidado incondicional</i> Es condición necesaria para los otros dos tipos de cuidado pero es insuficiente para organizar sólo con él una ética de la vida familiar.	<i>Cuidado educativo</i> Capacita para una libertad real porque facilita la autonomía desde la seguridad emocional y la confianza personal.	<i>Cuidado responsable</i> Hace posible la cooperación, la distribución de funciones y la convivencia familiar generando espacios de responsabilidad compartida.
Des-proporción Des-medida Des-interés Donación AMOR	Autodeterminación Apropiación Autonomía Alteridad LIBERTAD REAL	Comunicación Cooperación Cálculo Diálogo JUSTICIA SOCIAL

Ofrecemos aquí un planteamiento que consideramos útil para seguir precisando este realismo espiritual de la vida familiar. Un realismo muy peculiar que no reduce la vida familiar al materialismo de sus relaciones, al mercantilismo de sus necesidades o al positivismo de sus seguridades. Se trata de un realismo espiritual porque en él se pone en juego la aventura y el riesgo de una libertad situada personal y comunitariamente. En el *Manifiesto al servicio del personalismo*, Emmanuel Mounier afirmaba lo siguiente respecto a esa dimensión espiritual de la familia:

“Es preciso tener el valor de decir que la familia, y a veces la mejor, puede destruir espiritualmente con su estrechez o su avaricia, sus temores o sus automatismos tiránicos tantas y quizás más personas que la descomposición de los hogares. Es preciso tener la lucidez de constatar que le es necesaria una vigilancia heroica para no hacer del conglomerado de sus hábitos un peso que ahogará con él, a veces incluso bajo la ternura, las vocaciones divergentes de sus miembros... La familia no se reduce a una asociación comercial ni a una asociación biológica o funcional. No ver en la pareja más que los problemas de adaptación y no esta lucha que mantienen dos personas, una con otra, hacia una invención nunca definitiva, lleva enseguida a no considerarla más que como una técnica de selección sexual y eugenesia... el punto de vista biológico desemboca siempre en una opresión. Además de sus funciones internas la familia es por función externa una célula de la sociedad. Nueva dominación del funcionalismo sobre las personas que ella cobija. Todos los regímenes totalitarios, estatistas o nacionalistas, la reducen así a una sociedad política al servicio de la nación. Y no son los únicos. En los mismos medios bienpensantes que por otra parte proclaman su adhesión al personalismo cristiano se escucha a veces alabar su ‘política de la familia’, su ‘política de la natalidad’. ¿Qué quiere decir esto? Engendrar hijos es ante

todo engendrar personas y no en primer lugar o exclusivamente pequeños contribuyentes anónimos... El natalismo de los ministros, de los militares y de los dictadores, si bien puede detener el maltusianismo, subvierte radicalmente el sentido de una comunidad que está orientada primeramente a las personas que la componen y no a la sociedad nacional que la utiliza. Un resultado utilitario no ha excusado jamás una desviación espiritual" (2002, 451-453).

6. El esfuerzo y la disciplina en la educación familiar

La preocupación por la familia como comunidad orientada a las personas que la componen y no a la sociedad que la utiliza, la convierten en una instancia educativa especial. En ella se produce una personalización privilegiada no sólo a través del descubrimiento de los valores sino a través de la práctica de las virtudes. Tanto con unos como con otras conseguimos transformar la casa en un hogar habitable y sobre ellos se ha organizado siempre una ética personalista de las relaciones familiares (Díaz, 1999; Domínguez 2003).

En esta preocupación por los valores y las virtudes no siempre hemos tenido en cuenta el camino que nos conduce hacia ellas. Un camino que puede tener en el ejemplo de padres, maestros y modelos el mejor referente. Un camino en el que también tenemos que plantearnos el papel que juegan factores educativos como el esfuerzo y la disciplina. Unos factores vinculados tanto a la educación de la voluntad como a su complejidad, quizá por eso al plantear siempre el tema de la voluntad se está al borde de un precipicio (Marina, 324). Una complejidad de la voluntad que en el mundo de la vida familiar se suele plantear de manera simplificada cuando los padres y educadores nos creemos que el carácter y la personalidad de nuestros hijos son el simple resultado de sus deseos, de sus modelos de vida, o de la reproducción de patrones aprendidos.

Si retomamos el esfuerzo y la disciplina en la educación familiar es porque creemos que la complejidad de la voluntad no puede estar determinada por la inmediatez de las situaciones ni por la arbitrariedad de los impulsos temperamentales. Sería un engaño querer educar para la libertad sin querer educar la voluntad. Sería una irresponsabilidad pensar que la complejidad de la voluntad se puede resolver con el rápido asesoramiento de un terapeuta, la participación en una escuela de padres o el control compulsivo de todas las actividades que realizan nuestros hijos. Sin contar con la complejidad de la voluntad no es posible una verdadera autonomía moral, que no se aprende por sí misma sino a través de la heteronomía y librándose de ella.

La complejidad de la voluntad nos tiene que llevar a distinguir en ella dos dimensiones: por un lado, aquella en la que planteamos la voluntad como facultad de la cual dependen nuestra motivación, la fuente de nuestras emociones y el mantenimiento de nuestros propios proyectos. Por otro, aquella en la que planteamos la voluntad como forja del carácter, es decir, una voluntad real y fáctica con la que una persona afronta una situación, protagoniza determinadas acciones, adquiere o muestra una serie de habilidades y es capaz de solucionar determinados problemas prácticos. Forjar el carácter exige memoria y capacidad para utilizar la inteligencia en una situación donde puede haber tensiones, conflictos o aparecer emociones inesperadas o descontroladas.

Nuestra educación en valores y virtudes fracasa si reducimos la complejidad de la voluntad a su primera dimensión. En ese caso, creemos que nuestros hijos o alumnos por el simple conocimiento intelectual de los valores y las virtudes los realizarán en sus vidas. Al comprobar una y otra vez que el conocimiento intelectual es insuficiente entonces nos preguntamos en qué habremos fallado porque todo estaba muy bien calculado. Nos habíamos creído que la voluntad se aprende cuando en realidad la voluntad se forja, se trabaja día a día, es el resultado de una regulación que no es sólo cognitiva sino emocional.

Por eso es importante que no pasemos por alto la educación emocional que se produce en la familia. En la educación emocional desempeña un papel importante la *regulación emocional*, y esto no se consigue de la noche a la mañana, se requiere aprender estrategias para favorecer en los niños destrezas que les permitan al menos tener tres habilidades: 1) para inhibir la negatividad inapropiada, 2) para calmarse a sí mismo, y 3) para poner su atención al servicio de una tarea. Las estrategias de regulación emocional no constituyen castigos, son herramientas para inculcar el respeto, la responsabilidad, la autodirección, la conciencia de uno mismo y una atenta conformidad. Intentar que nuestros hijos y alumnos pongan en práctica estrategias de regulación emocional no significa causarles ningún dolor, significa tener claro desde el principio que una cosa es educar (con disciplina) y otra cosa es castigar.

Deberíamos tener siempre presente la diferencia que existe entre disciplinar (que significa enseñar) y castigar (que significa causar dolor). De esto son bien conscientes los educadores en los principios de la inteligencia emocional cuando nos piden a los padres que nos concentremos en objetivos educativos relacionados con disciplinar o inculcar y no en castigar. No es una tarea fácil porque cuando hay sobrecarga de información es fácil distraerse y concentrarse en lo trivial. Aprender a disciplinar e inculcar en nuestros hijos habilidades para la regulación emocional les puede ayudar a crecer para ser socialmente aptos y emocionalmente saludables. El establecimiento de reglas familiares, la búsqueda de momentos para la discusión y resolución de problemas y un espíritu general de buena voluntad y cooperación pueden situar a nuestros hijos en una senda constructiva y positiva. Sin olvidar que nuestros hijos *“viven en una época complicada. Eso les confiere mayor importancia de la que creemos a los modelos que los progenitores les proporcionan en situaciones disciplinarias”*. (Elías y otros, p. 116)

Recordemos que las normas y valores familiares constituyen algo así como el depósito de gasolina que permite circular a la familia. No

deberíamos iniciar ningún viaje educativo sin comprobar cómo andamos de combustible. Según los expertos en educación emocional, estos valores, las normas en las que se concretan y las virtudes que pueden promocionarse se consiguen mejor si utilizamos lo que llaman “principios de la inteligencia emocional” (op. cit., p. 24 ss). Principios que son los siguientes:

1. Sea consciente de sus propios sentimientos y de los sentimientos de los demás.
2. Muestre empatía y comprenda los puntos de vista de los demás.
3. Haga frente de forma positiva a los impulsos emocionales y de conducta, regúlelos.
4. Plantéese objetivos positivos y trace planes para alcanzarlos.
5. Utilice las dotes sociales positivas a la hora de relacionarse.

Disciplinar e inculcar normas no es imponerlas, sino reconocerlas como necesarias para la organización de la casa, la habitabilidad del hogar y la integración social. Debemos empezar por el reconocimiento de las tareas que en todas las familias tenemos que realizar para que el hogar sea habitable. Quizá valga la metáfora del peaje para describir el cumplimiento de las tareas como una contribución para realizar el camino, como un modo de compartir el trabajo necesario sin considerarlo una obligación. Una metáfora útil porque nos recuerda la existencia de que educar es establecer límites porque no todo vale. Y este es precisamente el problema al que asistimos en muchas familias.

7. El discernimiento educativo de los límites: dominalidad y asertividad

Respecto a esta tarea tan importante para la vida familiar, hace unos años le preguntaron al economista y escritor José Luis Sampredo cómo deberíamos educar a los jóvenes en esta sociedad tan abierta y cambiante, él respondió:

“Enseñándoles los límites. El sentido del límite es uno de los valores que ha perdido la sociedad. En la antigüedad la diosa Némesis era la suprema guardiana de los límites sagrados, aquellos que permiten conservar el secreto orden del mundo. Hay principios que no pueden ser transgredidos. Si lo hacemos perdemos nuestra dignidad como personas” (1996, 300).

Pues bien, sirviéndome de los interesantes trabajos de José Manuel Domínguez Prieto y Carlos Díaz, el primero lleva por título *La familia y sus retos*, el segundo *Soy amado, luego existo* voy a resumir las que ellos consideran virtudes centrales que educan la voluntad. Aunque en el gráfico que presento resumo las cinco a las que Carlos Díaz hace alusión, quiero centrarme en la dominalidad y la asertividad como virtudes especialmente importantes en la compleja tarea de discernir educativamente los límites.

La dominalidad es la principal virtud de la voluntad y está directamente relacionada con el discernimiento o la capacidad de juicio moral. Es la capacidad para saber a qué debemos decir que sí y a qué debemos decir que no. Reducirla a que nuestros hijos aprendan a decir “no” muchas veces no soluciona nada. La simple negación de un placer, una diversión o una opción no es una fuente de libertad. Decir “no” no es ser más libres. Hay que saber por qué se dice que no, hacerlo desde una opción de sentido previo, desde un proyecto de vida, desde un horizonte de crecimiento en el que haya un “para qué”. Se trata de aprender a decir no a lo que empobrece. En sus propias palabras:

“Aprender a decir ‘no’ es esencial. Y no por fastidiarse, sino para crecer. Porque la dominalidad no es primariamente decir ‘no’, sino afirmación del propio proyecto. Y para eso es necesario tener a la vista un proyecto de vida y unos valores que actúen como criterio. No tener criterio resulta desestructurante. Quien tiene un para qué por el que vivir encuentra cómo hacerlo” (1999, 82).

La asertividad es un hábito por el que actuamos con determinación e iniciativa, requiere vigor y fuerza de afirmación, es interés por vivir y expandir la propia influencia. Es capacidad para opinar y mantener un juicio propio, exponer ante los demás lo que se cree verdadero. La asertividad tiene mucho que ver con una personalidad saludable, con una capacidad de escucha y de diálogo que no supone dejación o abandono de los propios criterios. Si tuviéramos que buscar un lema, valdría el que Carlos Díaz señala cuando afirma “suavemente en el modo, firmemente en el gesto”. En pocas líneas nos define la personalidad asertiva:

“Ser asertivo es confrontar, reclamar razonablemente lo que supones una falta o un comportamiento negativo de otra persona... Di ‘no’ sin herir y sin que la otra persona se sienta rechazada. Defiende tus derechos, pero sin agredir, sin necesidad de golpes, palabrotas, sarcasmos o cosa que se le parezca... No ser asertivo es venirse abajo, abandonarse a miedos y autorrepresiones, volver contra sí los conflictos que no se sabe afrontar, no querer superar los obstáculos que interfieren el crecimiento, sufrir por sufrir, rumiar el fracaso, refugiarse en la derrota, no compartir, estancar el crecimiento, inmovilizarse, vivir los retos como amenazas o como posibles pérdidas” (1999, 287)

Virtudes que educan la voluntad	
Dominalidad	Hábito personal para el dominio de uno mismo, aplicando la capacidad de discernimiento para saber decir sí a unas cosas y no a otras.
Fidelidad	Hábito personal para mantener la memoria de las posibilidades y proyectos de la vida familiar, a medio camino entre la obstinación y la versatilidad.
Templanza	Hábito personal para moderar, forjar, temperar y saber medir las satisfacciones que nos proporcionan los sentidos.
Asertividad	Hábito personal para mantener con firmeza y determinación las opciones realizadas.
Diligencia	Hábito personal para responder con prontitud en la acción cuando se ha tomado una decisión.
Responsabilidad	Hábito personal para hacerse cargo de uno mismo, de su vida y de sus relaciones mediante. Es también el hábito de dar cuenta y rendir cuentas ante los demás de lo que uno hace.

Tanto la dominalidad como la asertividad son fundamentales para el discernimiento de los límites en el seno de la familia. No hay posibilidades de crecimiento si no hay conciencia y aprendizaje de los límites. Por eso tan peligroso como un estilo educativo autoritario es un estilo educativo negligente. En el primero, el valor y sentido de las normas proceden de la autoridad de los padres que son quienes las imponen, sin dejar espacio entre la persona que ejerce la autoridad y el valor de las normas en sí mismas, lo que hace difícil reconocerles su valor sin la presencia de la autoridad que las representa. En el segundo, el todo vale se convierte en la única norma reconocida, la inmediatez en la satisfacción de los deseos, la consecución de un placer que no se alcanza “siendo” sino sobre todo “teniendo”.

En su reacción a formas educativas autoritarias, muchos padres recaen fácilmente en formas educativas negligentes. Así, no sólo exigen menos a sus hijos, sino que les dan más, los niños se esfuerzan menos y acaban teniendo más. De este modo, el umbral de frustración se va haciendo más bajo, el niño se frustra por cosas cada vez más nimias. La situación empeora desde el momento mismo en el que, antes de que ellos lo pidan, hay padres dispuestos a responder a todos los deseos, caprichos y exigencias. Como ha señalado José Sanmartín, cuando estos padres temen que sus hijos se frustren los hacen vulnerables a la frustración. Y si además están habituados a ver la televisión no es de sorprender que acabemos teniendo hijos individualistas, intolerantes y agresivos que se comunican mejor con las máquinas que con las personas. Algo grave está sucediendo en muchas familias cuando los videojuegos han sustituido a los juegos en los que la presencia real de los otros es absolutamente necesaria. Cuando no hay grupos de juego, tampoco hay reglamentos de juegos cooperativos (2005, 6).

Cuando desaparece la disciplina y el esfuerzo del horizonte educativo no se instala automáticamente una sociedad pacífica y no violenta. Más bien sucede lo contrario. En un reciente congreso inter-

nacional sobre violencia y escuela se ha mostrado que hay una correlación entre estilos educativos negligentes y conductas poco apropiadas o violentas. Quien es educado de manera negligente carece de habilidades para controlar el estrés que pueden inducirle los numerosos elementos que frustración a que se ha hecho acreedor. Ante conflictos que podrían y deberían solucionarse de otro modo, tal vez se recurra al empleo de la violencia contra los demás o contra sí mismo.

También son aplicables en las aulas estas reflexiones sobre los estilos educativos. Lo que no significa que en las aulas todo pueda enseñarse mediante el juego y en un contexto donde el profesor no sólo ha perdido toda autoridad sino casi toda su dignidad. Las autoridades educativas han desprovisto al profesor de cualquier recurso para hacer respetar su dignidad, lo que no significa echar de menos medidas autoritarias y violentas de otros tiempos en los que por “disciplina” no se entendía “inculcar” sino “castigar”. Aprender en el aula entraña esfuerzos y para que los profesores recuperemos tanto la autoridad como la dignidad, tenemos que reivindicar sin complejos una cultura del esfuerzo. La disciplina no es otra cosa que la exigencia del esfuerzo permanente y continuado, de la atención, del autocontrol y de la constancia en unas metas que mantengan la vida como proyecto.

Ante la complejidad de la voluntad, no es fácil organizar la educación ni en la familia ni en la escuela. Menos aún cuando apelamos a la disciplina y el esfuerzo en una sociedad que cuando habla de “educar la voluntad” lo hace para tener personas flexibles, con un carácter adaptable, modificable y moldeable. No estamos reclamando una educación rigorista que impida el desarrollo personal. Estamos alertando ante el hecho de que cuando hoy apelamos a una cultura del esfuerzo y la disciplina no lo hacemos con nostalgia de ningún tipo de educación familiar. Pero tampoco estamos dispuestos a que educar la voluntad sea plegarse a las exigencias de una cultura individualista donde prima la satisfacción rápida de los deseos, la

inmediatez de los caprichos y el puro logro individual. Un analista de la moral individualista contemporánea como Lipovetsky ha descrito esta situación en los siguientes términos:

“No es que la voluntad o el esfuerzo ya no tengan crédito social, pero se ha dejado de creer en una educación disciplinario-rigorista de la voluntad... Las pedagogías austeras de la voluntad han cedido paso a las pedagogías comunicacionales de la iniciativa, de la autonomía, del ‘desarrollo personal’; ya no valoramos el esfuerzo penoso, la constancia, la obediencia categórica, sino la implicación de sí y la capacidad para formarse. El hombre polivalente, apto para reciclarse, adaptarse e innovar ha reemplazado al hombre ‘indeterminado’; en el mundo de la incertidumbre y la complejidad se necesitan individuos multidimensionales y abiertos al cambio y a la comunicación. Inculcar deberes hacia uno mismo tendentes, entre otras cosas, a promover el individuo voluntario, regular y disciplinado ha dejado de corresponder a las necesidades de la sociedad post-industrial” (1994, 126-127).

8. El bien escaso de la paciencia y el perdón

Para terminar esta reflexión sobre la complejidad de educar en la sociedad de la información, quiero recordar la necesidad de tener presentes en la educación familiar la paciencia y el perdón. En otros lugares ya hemos insistido en el valor educativo del perdón (Domingo, 2002) y no nos cansaremos de hacerlo porque la habitabilidad de los hogares y la convivencia en la escuela no mejoran sin una disposición personal a reconocer ante el otro la culpabilidad por el daño cometido.

Como padres y educadores no sólo tenemos que ser conscientes de la complejidad de la voluntad, sino de su vulnerabilidad y su fragilidad. En la educación de la voluntad ya hemos indicado la nece-

sidad del autocontrol emocional para forjar el carácter, pero aprender a perdonar no es sólo una técnica de medios afectivos con la que recuperamos el equilibrio emocional, sino de fines, metas y proyectos de vida. Cierto es que a perdonar se aprende perdonando, pero también reconociendo que las caídas, falta o culpas de la voluntad tienen que integrarse en un proyecto personal de vida donde la voluntad puede ser capaz de sobreponerse, recomponerse y rectificar. No se trata de confiar ciegamente en la voluntad, sino de reconocer que nuestra voluntad, aun siendo capaz de sobreponerse, no es todopoderosa y no es menos responsable si se organiza considerando que *puede necesitar ayuda*.

Muchas veces creemos que podemos superar solos nuestros errores, faltas o crisis, incluso a veces creemos que la solicitud de ayuda puede ser un gesto de debilidad ante los demás. Precisamente, al organizar la ética de la vida familiar en términos de cuidado estamos reconociendo que nuestra condición natural no es la de seres con una voluntad todopoderosa que cuando caen pueden levantarse siempre ellos solos por sí mismos y sin necesidad de ayuda. Cuando el cuidado acondiciona nuestro hogar es más fácil que todos nos reconozcamos como realmente somos y no como ilusoriamente quisiéramos ser. Si el cuidado acondiciona nuestro hogar entonces reconocemos que la fuerza de la familia no está en la segregación de aquellos que han cometido un error o una falta. La fuerza de la familia está en el reconocimiento de que todos somos seres necesitados de ayuda y podemos tener descuidos cuando cometemos, sea voluntaria o involuntariamente, algún tipo de mal.

Esto no nos debe llevar a plantear la ética de la vida familiar en clave de cálculo de intereses o de reparación mecánica de culpabilidades reconocidas y atribuidas. Aunque organicemos la casa como espacio de atribución de responsabilidades y aunque acondicionemos el hogar mediante el cuidado, es importante que los términos de culpa, sanción y reparación no sean los únicos que presiden nuestra vida familiar. Es decir, es importante que no acondicionemos el hogar

en clave formalista o legalista donde las normas presidan nuestra vida sino en clave de servicio, confianza y cuidado incondicional. La paciencia y el perdón son bienes que se realizan cuando el hogar se acondiciona según los criterios de servicio, de una generosidad desproporcionada ante cualquier cálculo de faltas y, sobre todo, ante el escándalo de un amor incondicional.

Tan importante como una ética de la responsabilidad es una ética del perdón, con la primera cargamos con el peso de nuestra propia identidad, con la segunda descubrimos que hay un elemento de recomposición, de reconstrucción, de rectificación, de reorientación del sentido de la vida moral. Educar para el perdón no es educar para olvidar lo que hemos hecho, una educación para el perdón no puede fundarse en la falta de memoria ni en la ruptura con el orden del conocimiento. Hay dos tipos de olvido que no pueden confundirse con el perdón: uno, *el perdón fácil* que es propio de la despreocupación y la falta de reflexión ante lo que hacemos, y otro, *el perdón evasivo*, que es propio de la irresponsabilidad y la impunidad. Ambos propios de una sociedad de la información que desprecia el conocimiento personal, que descarga al conocimiento de su dimensión moral, como si diera igual hacer una cosa que otra, como si los hechos y los acontecimientos fueran insignificantes.

En la educación para el perdón nos situamos ante una ética del cuidado incondicional, de la sobreabundancia moral que altera una economía del intercambio de equivalentes, del intercambio de intereses comerciales. Se aprende a educar para aprender a agradecer, para conocer lógicas distintas a las mercantiles basadas en la simple reciprocidad o el simple intercambio. Ahora bien, con el perdón estamos entrando en una ética mucho más compleja que la habitual en la que hablamos de derechos y obligaciones, del carácter o la virtud, de las actitudes o de los valores. A diferencia del perdón fácil o el evasivo, hay un *perdón educativo* que es poco comprensible desde el cuidado calculado y pragmático de quienes entienden la vida familiar en términos de “orden y mando”. Sólo es compres-

ble desde el cuidado incondicional, la voluntad de servicio y la capacidad que unos miembros de la familia muestran para sacrificarse por otros. El perdón educativo no olvida los hechos realmente sucedidos, pero transforma su sentido para afrontar el presente y el futuro en términos de confianza.

El perdón educativo no puede ser fruto de la urgencia sino de la paciencia. Las prisas en la recomposición o enderezamiento de la voluntad son malas consejeras. Sin paciencia podemos educar para construir un carácter pero no para forjarlo. Construyen el carácter de sus hijos los padres o educadores que se sienten dueños y propietarios del tiempo de sus hijos; ayudan a forjar el carácter los padres y educadores que colaboran con el tiempo, que no lo dominan sino que lo cuidan, que saben ejercer la virtud de la paciencia porque en la tarea de educar se saben corredores de fondo.

En la sociedad de la información, las prisas y las formas aceleradas de vivir contribuyen a organizar nuestra vida de manera impaciente. Si el perdón educativo requiere paciencia es porque exige tiempo para el arrepentimiento, tiempo para la corrección fraterna y, sobre todo, tiempo para la corrección suave, serena y sin zozobra. En su precioso libro sobre la paciencia, Carlos Díaz nos recuerda un texto de San Francisco de Sales donde nos previene de lo mala consejera que es la desesperación y la impaciencia. El texto dice así:

“No atormentéis vuestro corazón aunque en algo se haya extrañado; tomadlo y volvedlo a meter en vereda suavemente... Cuando veáis vuestro corazón amargado, no bagáis más que cogerlo con la punta de los dedos, no de un puñado o bruscamente. Es preciso tener paciencia consigo mismo y lisonjear al corazón alentándole; y cuando está intranquilo hay que contenerlo como se contiene a un caballo con la brida, meterle firmemente en cintura, sin permitirle correr tras los sentimientos desordenados... ¡No desesperéis nunca! Nuestra salvación tiene dos enemigos mortales: la presunción en la inocencia y la des-

peración después de la caída; este segundo es con mucho el más terrible... Nuestro pérfido adversario no lo ignora, por eso, en cuanto nos ve agobiados por el sentimiento de nuestras faltas se lanza sobre nosotros e insinúa en nuestros corazones sentimientos de desesperación más pesados que el plomo. Si le damos acogida, ese mismo peso nos arrastra, nos soltamos de la cadena que nos sujetaba y rodamos hasta el fondo del abismo... Almas desalentadas; lo que alegra al enemigo no son tanto vuestras faltas como el abatimiento y la desconfianza en la misericordia divina que ellos producen... Este es el mayor mal que puede sobrevivir a una criatura. Mientras uno puede defenderse de este mal, nada hay que no se pueda cambiar en bien y de lo que no sea fácil obtener alguna ventaja. Todo el mal que habéis hecho no es nada en comparación con el que hacéis si os falta confianza” (2002, 26).

Esta interesante reflexión convendría que la leyésemos con calma cuando las situaciones empiezan a torcerse en nuestros hogares, bien porque hay problemas en la pareja, bien cuando nuestros hijos no llevan el ritmo que esperamos de ellos, o sencillamente cuando las adversidades del hogar justifican nuestra desesperación familiar. La paciencia nos puede ayudar a promover otras virtudes y valores porque nos ayuda a situarnos con orden en el tiempo, nos ayuda a valorar los tiempos de maduración y desarrollo como tiempos de un orden propio del que no somos propietarios.

Al acondicionar el hogar con la paciencia nuestros hijos descubrirán que deben pensar antes de actuar, comprenderán que la mejor decisión no siempre es la más rápida, ni que el atajo más corto es el más eficaz, ni el aprendizaje momentáneo el más duradero. Con la paciencia descubrimos que la mejor decisión es aquella que implica responsabilidad porque junto al “quiero” me planteo el “¿debo?”. Cuando las personas no reflexionan en el “¿debo?”, sostiene Carlos Díaz, se arriesgan a que sus apetencias y sentimientos contradigan el enfrentamiento con la realidad (2002, 92).

En definitiva, si desde la vida familiar queremos tomarnos en serio la educación de una voluntad compleja con los mimbres de un cuidado, no tenemos más remedio que acondicionar el hogar con la virtud de la paciencia. Ella da al tiempo la oportunidad para que las personas confíen, madure la esperanza entre ellas y aparezca el amor. En palabras de C. Charlier:

“La paciencia encierra en sí el secreto de una apreciación positiva de la pasividad, no como pura y simple renuncia a obrar, sino como un consentimiento en dejar ser y como disponibilidad hacia lo que adviene. Ella le presta atención a los menores estremecimientos de la vida, sabe que los primeros impulsos nunca vendrán si la impaciencia trata de acelerar su venida; sabe que para nada sirve querer urgir a un niño con el fin de que logre hermosos resultados. Porque, aunque la impaciencia consiga acelerar el ritmo de la maduración de las cosas y haga que el niño logre grandes éxitos tempraneros, pasa de largo ante la bella e inmutable lentitud del tiempo, que es lo único que establece el verdadero valor de las cosas” (1993, 13-14).

5

Cultura familiar para una nueva sociedad civil

1. Contra el romanticismo y el relativismo de la cultura familiar

Estamos poco acostumbrados a reconocer que la ética de la vida familiar puede transformarse en cultura familiar. Aquí no utilizaremos la expresión cultura familiar para describir un conjunto apolillado de costumbres y tradiciones ancestrales que hemos aprendido de nuestros abuelos y nos sentimos obligados a transmitir a nuestros hijos. Planteada desde la generatividad de la vida familiar y el valor de la *relación de familia*, la cultura familiar es el conjunto de expresiones, tradiciones, ritos y símbolos que renueva cada generación y convierte la familia en *sujeto social*. No sólo los ciudadanos, las empresas, los sindicatos, los partidos o las ONG son sujetos sociales, también las familias son protagonistas, actores y autores de la vida social. Con la relación de familia no sólo se mantienen relaciones íntimas y privadas, las relaciones de hermandad, filiación y paternidad también construyen espacios públicos porque además de ser un valor es una presencia. En palabras de Gabriel Marcel:

“Si hay una realidad de la familia, no se deja simplemente comprobar o establecer objetivamente como una simple filiación; digamos también que sobrepasa infinitamente todo lo que depende de la inscripción pura y simple de los registros del estado civil. No es sino a condición de ser aprehendida no sólo como valor, sino como presencia” (1962, 83)

Es más fácil y estamos acostumbrados a una reflexión sobre la cultura de empresa, la cultura de los pueblos, la cultura de los individuos o la cultura de las organizaciones. ¿Por qué no hablamos de *cultura familiar*? Quizá, cuando lo hacemos estamos pensando en las tradiciones familiares como conjunto apolillado de costumbres por las que los individuos se sienten vinculados a un linaje y no a un imaginario simbólico donde se produce la *unidad narrativa* de nuestra *vida biológica* y nuestra *vida biográfica*. La relación de familia es el punto del que parte la unidad narrativa de nuestra vida, el lazo nupcial de la red social donde nuestra biología se transforma en biografía, la constitución de algo así como un tegumento protector que nos une, nos lanza y nos hace partícipes del mundo. Un imaginario de valor que alimenta la cultura de la vida en todas sus dimensiones, un imaginario de valor con el que empezamos a narrar la historia de nuestra vida y, sobre todo, aprendemos a utilizar el pronombre personal en plural: *nosotros*. Cualquier otro nosotros que pronunciamos y del que nos sentimos parte es más artificial y convencional que este nosotros originario de la relación familiar. El *nosotros* social, nacional, político, económico o cultural es más artificial que este *nosotros básico* que funda la cultura familiar.

Aunque el derecho civil remita a los términos abstractos de paternidad o filiación, hay una realidad inmediata, básica y concreta con la que arranca la unidad narrativa de la vida:

“... yo soy, sin haberlo inicialmente querido o presentido, yo encarno la respuesta al doble llamamiento que unos seres se han lanzado en lo desconocido, y que, sin sospecharlo, han

lanzado más allá de sí mismos, a un poder incomprensible que sólo se expresa dando vida. Soy esa respuesta... yo mismo, por el solo hecho de ser quien soy, implico un juicio sobre los que me han introducido en el ser; y en ese preciso momento una multitud de relaciones nuevas se crean entre ellos y yo" (Ibid.).

Se puede hablar del nosotros como una construcción artificial, ficticia, resultado de un pacto, contrato o acuerdo de intereses individuales. En las sociedades modernas y en culturas que tienden a la atomización o individualización de la familia, el nosotros no deja de ser un amasijo de intereses yuxtapuestos, un sumatorio de intereses o convenciones, un simple contrato. De esta forma, cuando se habla de las culturas y de los universos simbólicos que orientan el sentido de la vida familiar, se ofrece un enfoque fácilmente relativista porque se tiene miedo a plantear este nosotros básico. Es más fácil hablar de la cultura de los individuos, de las organizaciones, de los pueblos o de los estados que de las familias. El relativismo en la cultura familiar es una consecuencia del relativismo moral de quienes no ponen en cuestión sus estilos de vida, de quienes se conforman con su propia felicidad y bienestar, de quienes tienen miedo a buscar una verdad común que vaya más allá de sus propios intereses.

Es difícil que nos podamos desentender del valor que puede tener este *nosotros básico* como bien público en los espacios públicos de ciudadanía. Si lo reducimos al sumatorio de intereses o contratos, estamos fijándonos en sus dimensiones individuales más medibles y computables de una manera cuantitativa, dándole la espalda a unas dimensiones expresivas y comunicativas que no por el hecho de ser cualitativas son menos efectivas y socialmente operativas. Es un bien público operativo que cuantificamos o medimos por la cantidad de historias de vida rotas, fragmentadas y destrozadas; con otros términos, es un bien público cuantificable cuando numeramos los menores abandonados o desprotegidos a su suerte, cuando numeramos las violencias (abusos, agresiones, maltrato) contra alguno de los miembros de la familia, cuando numeramos las soledades no queridas que terminan

en el alcohol, las drogas, la indigencia o la cárcel. Entonces es fácil descubrir que en la narración de todas estas historias de vida hay un nosotros básico fragmentado, roto y hecho añicos.

Este nosotros básico expresa una alianza originaria que mantenemos con la vida toda entera, tanto la biológica como la biográfica. Si redujésemos la vida familiar únicamente a sus categorías civiles y contractuales no tendríamos cultura familiar, habría únicamente derecho de familia. Si redujésemos la vida familiar únicamente a sus categorías expresivas, comunicativas o simbólicas tendríamos una poética o una estética familiar, pero tampoco habría cultura familiar. Hay cultura familiar cuando este nosotros básico se plantea en todas sus dimensiones y con toda su riqueza, con todas sus posibilidades y todos sus límites, cuando se delibera públicamente sobre su valor jurídico y cuando se hace presente en los espacios públicos su valor expresivo.

En este complejo entramado de la cultura familiar descubrimos el valor de la reciprocidad, la mutualidad y la donación como categorías imprescindibles para entender la vida familiar. Ellas son las que alimentan la ética de la vida familiar y hacen que la cultura familiar esté llena de vida, son las que utilizando una terminología deportiva, ponen a la familia en forma. Lo que no significa hacer de la vida familiar algo así como una balsa de aceite, un remanso de paz o un idílico paraíso. Eso sería ofrecer un romanticismo de la cultura familiar, como si ese nosotros básico y originario viniera dado en el código genético o en el libro de familia.

Quienes idealizan la cultura familiar confunden el optimismo con la confianza en la vida. El optimismo recurre a una poesía sentimental sobre la familia con la que se suele expresar lo que Marcel llamaría el “elemento ablandado” de la vida familiar y que se expresa en las imágenes del capullo, del nido o de la cuna. El optimismo en la cultura familiar es propio de quienes se sienten dueños y señores de la vida, como si ésta fuera el resultado de su inteligencia o su voluntad, como si los hijos estuvieran en la vida para cumplir los planes que los padres les marcan, como si no reconocieran una llamada más originaria por la que han sido llamados a la vida. La cultura familiar

no se mantiene con personajes que se proyectan ellos mismos en su familia, se mantiene cuando hay una confianza básica en la vida.

Para ello hace falta mucha humildad personal para entender que la vida no es sólo *respuesta* sino también *llamada*, para entender que la vida no es un simple fruto de la razón humana sino más bien al contrario, que la inteligencia humana es fruto de una humilde y profunda confianza en la vida entera. Siguiendo los términos que Marcel utilizaba para describir este pacto y confianza básica:

“... al hablar de un pacto entre el hombre y la vida, se tendrá presente, por una parte, la confianza que el hombre testimonia a la vida y que le hace posible darse a él, pero también, por otra parte, la respuesta dada por la vida a esa confianza depositada en ella por el hombre... es precisamente en la familia, considerada en el acto mediante el cual se constituye, donde vemos ese pacto en acción y encarnándose; e, inversamente, en los actos por los cuales la familia se deshace, se consume a nuestros ojos la ruptura de ese mismo pacto” (1962, 92).

2. La vida familiar como fuente de reconocimiento moral

En la sociedad contemporánea, ese nosotros básico es una fuente de identidad y reconocimiento moral. No sólo por el hecho de que la unidad narrativa de nuestra vida se inicia en la familia, sino por el hecho de que la vida familiar es una referencia permanente en los procesos de identificación y reconocimiento como ciudadanos y como personas. En la ética y la política contemporánea, los procesos de construcción de la identidad y de reconocimiento de personas o pueblos han desempeñado un papel central. No hace falta que nos remontemos a las luchas por la dignidad de las personas o los pueblos, a las luchas por los derechos civiles o la independencia, casos todos ellos de búsqueda de una igualdad en el plano social que pone en juego una autoestima mediatizada institucionalmente. Tampoco

hay que olvidar que no son únicamente luchas por la igualdad sino por la singularidad comunitaria, por una autenticidad que no se conforma con el hecho de ser contemplada en un orden universal o abstracto de derechos. Ahora bien, cuando decimos que la vida familiar es fuente de reconocimiento, ¿decimos lo mismo que cuando unas minorías étnicas piden su reconocimiento?

Ciertamente no hay una teoría filosófica sobre el reconocimiento que nos permita diferenciar o precisar qué entendemos por reconocimiento en uno y otro caso. ¿Es la búsqueda de un trato igualitario? ¿Es una lucha por la singularidad comunitaria? ¿Es la búsqueda de la propia identidad? En una de sus últimas obras, editada en el año 2004, Paul Ricoeur ha preparado las bases de una teoría filosófica del reconocimiento, él prefiere utilizar el término “caminos”, “senderos” (*parcours* en francés) para describir su pretensión de elaborar una teoría filosófica sobre el reconocimiento. Nosotros la vamos a utilizar en esta ética de la vida familiar porque las dinámicas de identidad familiar son dinámicas de reconocimiento. Aunque sólo sea por contraste, cuando queremos precisar los niveles más básicos y originarios de nuestra identidad moral acudimos necesariamente al papel que desempeñamos en nuestra familia; es decir, si en ella hemos sido *alguien* y *cómo lo hemos sido*, si en ella hemos desarrollado una u otra identidad y cómo se ha generado.

Aunque no podemos presentar todas las posibilidades que este importante texto de Ricoeur ofrece para pensar en profundidad la cultura familiar, vamos a presentar alguna sugerencia que nos ha provocado su lectura. Antes conviene señalar que, en la voz activa, el verbo *reconocer* está vinculado a funciones intelectuales de identificación y diferenciación como actividad intelectual, y que, en la voz pasiva, está vinculado a disposiciones como el agradecimiento, la capacitación o la realización histórica de la libertad. Precisamente en este último sentido habla Charles Taylor de una política del reconocimiento como lucha por la identidad distintiva de una minoría cultural que ha sido desfavorecida en los procesos de modernización.

En la aplicación de Ricoeur a la cultura familiar queremos destacar que sus reflexiones pueden ser valiosas para consolidar una ética familiar que no aspira necesariamente a desembocar en una política familiar. Queremos situar la familia en el horizonte de una sociedad civil global nueva que no es la sociedad de intercambios económicos entre particulares, que tampoco es la sociedad donde todo tipo de participación tiene un carácter político. Queremos que la vida familiar asuma el protagonismo que le corresponde como sujeto social ante el nuevo paradigma cultural que está en marcha. Queremos empezar a pensar el protagonismo de la familia en la nueva sociedad que está emergiendo donde los procesos culturales pueden desempeñar un papel determinante, donde la cultura familiar no es la cultura del familiarismo conservador basado en el individualismo posesivo, el acrecentamiento de las rentas y la perpetuación de los patrimonios. Ante los cambios que se están produciendo, la cultura familiar no puede reducirse a una simple cuestión de formas y apariencias, no pueden conformarse con la aceptación de una neutralidad moral ciega exigida por la pluralidad de formas de entender la vida familiar. Menos aún disolverse en una lucha política o económica, luchas estas que tienen su sentido y valor si se confía en las posibilidades de una ética de la vida familiar.

a) espacio de identidad e identificación

La familia es fuente de reconocimiento porque es el espacio en el que no sólo empezamos a conocer la realidad sino por ser un espacio en el que empezamos a descubrir nuestra propia identidad. En la vida familiar empezamos a distinguir, clarificar y diferenciar todo lo que nos rodea, reconocer es conocer desde la familia, disponer de un lugar desde el que abrimos al mundo e intervenir en él. No es sólo un espacio lógico de conocimiento por el que percibimos el mundo, es un espacio existencial desde el que no sólo conocemos el mundo sino que nos sabemos formando parte de él.

Desde el espacio familiar empezamos a discriminar entre lo verdadero y lo falso, entre aquellas cosas que parecen una cosa y son otra, entre identidades verdaderas e identidades falsas, entre lo auténtico y lo falso. Reconocer en familia es descubrir el camino de una autenticidad que no sólo buscamos fuera, sino que encontramos dentro cuando aprendemos a expresarnos, a comunicarnos, a construir narrativamente una identidad que originariamente es familiar.

b) espacio de mutualidad y reciprocidad

La familia es fuente de reconocimiento porque descubrimos que no somos únicos en el mundo, que nuestra identidad aparece en relaciones de mutualidad y reciprocidad. Reconocer en la familia no es sólo conocerse a uno mismo, sino descubrirse ante otro, junto a otro y a través del otro. El reconocimiento familiar nos abre al mundo como espacio de relaciones mutuas y de reciprocidad, descubrimos un espacio común gracias al cual podemos saber quiénes somos de verdad, no por lo que reflexiva o internamente pretendamos como individuos, sino por el reconocimiento del que somos objeto.

Como primer espacio de comunicación y primera red de relaciones comunales, en la vida familiar aprendemos el valor de la mutualidad y la reciprocidad. Descubrimos que el conocimiento de uno mismo no es posible sin el reconocimiento del otro, es decir, sin el espacio común o “entre” donde el otro también puede conocerse a sí mismo. Empezamos descubriéndonos “uno ante el otro” o “uno frente al otro” para llegar a ser “uno junto a otro”, o “uno con otro”, la alteridad nos abre las puertas a la mutualidad.

c) espacio de diferenciación

La familia es fuente de reconocimiento porque en ella nos singularizamos, nos diferenciamos, empezamos a descubrir lo que es más propio de cada uno de lo que es más propio del padre, de la madre, de los abuelos o de cualquier otro miembro de la familia. La

diferenciación familiar no es un proceso de separación o ruptura para romper una relación de mutualidad e igualdad. En la vida familiar descubrimos que la igualdad simple es una ficción o abstracción y que la única igualdad que respeta el valor de las personas y su singularidad es una igualdad compleja.

La igualdad simple es una igualdad formal donde a priori cada miembro de la familia tiene los mismos derechos y deberes, tiene las mismas obligaciones y responsabilidades. Según este principio de igualdad, se debería buscar un principio homogéneo para distribuir las responsabilidades, como si todas las responsabilidades fueran de la misma naturaleza, como si la maternidad, la paternidad, la filiación o la fraternidad fueran fácilmente segmentables. Hay reconocimiento cuando la diferenciación no es discriminación o segregación de la comunidad sino personalización y singularización en el cuidado.

d) espacio de capacitación personal

La familia es fuente de reconocimiento porque la singularización y la personalización son procesos de capacitación, procesos de selección y apropiación de posibilidades que modulan nuestra capacidad de obrar. Hasta ahora cuando se planteaba el tema de la libertad se hacía siempre al margen de la vida familiar, como si ésta no fuera una red que proporciona libertad real a las personas. Los menos liberales dejan de lado a la familia y confían en la justicia del estado para gestionar la libertad de los ciudadanos, creen que es posible una justicia social sin libertad real. Los más liberales dejan de lado a la familia y confían en la eficiencia del mercado para gestionar la libertad de los consumidores. Cuando se deja de lado a la familia, se deja de lado también la *libertad real* de las personas.

En este sentido, la ética de la vida familiar puede desempeñar un papel importante en las nuevas éticas del desarrollo que ponen el acento en las capacidades de las personas. Algunos economistas como Amartya Sen han mostrado la necesidad de una ética del desarrollo

basada en las capacidades. Para transformar las libertades abstractas en oportunidades reales son necesarios los derechos, pero son insuficientes; para transformar una economía utilitarista organizada para el bienestar de una minoría, en una economía solidaria son necesarios los principios de justicia, pero son insuficientes. Frente a una libertad abstracta o una justicia global impersonal, la vida familiar es el espacio más básico de responsabilidad social donde la libertad está situada, está enraizada en bienes que la hacen valiosa, es una libertad real.

A partir de aquí, la ética de la vida familiar completa y enriquece una antropología fundamental en la que necesariamente hunde sus raíces la cultura familiar. La ética de la vida familiar será cada día más necesaria en el conjunto de las éticas aplicadas no porque concede el protagonismo a un ideal abstracto de familia, sino porque hace de la familia un espacio social comunitario que posibilita la libertad real de las personas. Si las éticas del desarrollo van a desempeñar un papel central en la futura sociedad civil global no lo podrán hacer sin contar el protagonismo de las familias, desde ellas la justicia económica fortalece su dimensión *social*, desde ellas la libertad política se convierte en un bien histórico *real*, desde ellas la comunicación es un proceso de *personalización capacitante*.

e) espacio de donación y gratuidad

La familia es fuente de reconocimiento porque en ella aprendemos el valor de la donación y la gratuidad. La familia puede ser espacio para el intercambio de muchas cosas pero básicamente es un espacio para el intercambio de dones, y el primero de ellos el de nuestra vida biológica. No hay reconocimiento si no hay aceptación de nuestra propia vida como don y como presencia comunicada.

En la familia podemos ser aceptados no por lo que tenemos o hacemos, sino por aquello que somos, entonces es cuando de verdad somos reconocidos. Cuando somos aceptados por ser el hijo que buscaban nuestros padres, por hacer lo que ellos quieren de nosotros, por tener los ojos, el pelo o el cuerpo de la forma que ellos pro-

yectan en nosotros, entonces podemos ser queridos, pero no reconocidos. El reconocimiento añade al amor familiar un valor de gratitud, de sorpresa, de misterio, incluso de diferenciación y disimetría reconocida.

La cultura familiar no es el resultado del proyecto de vida que los padres se han diseñado como pareja para ellos y sus hijos. Como espacio de donación y gratuidad, la vida familiar es un espacio de sorpresas, abierto al desconocimiento, abierto al misterio, abierto a los errores de cálculo utilitarista, a los efectos secundarios de muchas decisiones, a la imprevisión de una vida que no queremos que se nos escape de las manos. Pero la vida misma nos sorprende, nos sorprende nuestra pareja porque no es como nos esperábamos, nos sorprenden nuestros hijos porque no hacen lo que les decimos, y nos sorprendemos a nosotros mismos porque no reaccionamos como habíamos previsto.

f) espacio para la justicia y la verdad

La familia es fuente de reconocimiento porque en ella no sólo aprendemos relaciones de mutualidad y reciprocidad sino relaciones de justicia. La familia genera un espacio moral donde aparece “el tercero en cuestión”. Ricoeur utiliza lo que el llama “el tema del tercero” para ensanchar el horizonte de la mutualidad y el reconocimiento cuando hablamos de una distribución justa. El hijo es un tercero para la pareja, los padres son un tercero para los hermanos, el otro al que nos referimos no es un simple “otro como yo”, o un “otro igual a mí”, es otro diferente a mí, distinto de mí, es “otro yo”, la alteridad no es igualdad sino diferencia radical, exterioridad que se nos hace presente.

Esta perspectiva del tercero es importante para que podamos hablar seriamente de una cultura familiar. La cultura familiar no es una cultura de la fusión amorosa, de la fraternidad cosmopolita o de las amistades ciegas. Es una cultura que hace presente al tercero, que se construye desde la presencia del tercero y no mediante su olvido.

Dicho con otras palabras, hay cultura familiar cuando las parejas están abiertas ante la posibilidad del tercero que es el hijo, cuando los hermanos están abiertos ante la posibilidad de que llegue un nuevo miembro a la familia, cuando se acoge a cualquiera que llega con independencia de su condición, y se le acoge como si ese tercero fuera –en su alteridad y diferencia radical– uno más. Por eso la ética de la vida familiar está tan próxima a una ética de la justicia y a una ética de la hospitalidad. Ricoeur hablaría de una ética para el aprendizaje de la *justa distancia*.

Para concluir esta reflexión sobre el reconocimiento familiar, queremos retomar unas líneas con las que Ricoeur termina su libro sobre el reconocimiento. A pesar de ser un texto excesivamente denso y en el que no se hace una mención explícita al reconocimiento familiar, puede ser importante su detallada lectura porque integra el comunitarismo dialógico de Martin Buber y la filosofía primera de la responsabilidad de Levinas en el horizonte de una teoría de la justicia social. Hacer de la vida familiar una fuente de reconocimiento no es sólo descubrir nuestra pertenencia a una comunidad o reconocer la legitimidad de nuestra participación, es descubrir el “entre” que nos hace ser quienes somos y “estar” donde estamos. Así reza el texto:

“Lo que está en juego es el sentido del “entre” sobre el que nosotros hemos insistido tanto a lo largo del debate que nos ha llevado a distinguir la mutualidad, en el plano de las relaciones ‘entre’ protagonistas del intercambio, de la reciprocidad concebida como una forma trascendente de circulación de bienes o de valores de los que los actores singulares no serían más que sus vectores. Es en el ‘entre’ de la expresión ‘entre protagonistas del intercambio’ donde se concentra la dialéctica de la disimetría entre el yo y el otro y la mutualidad de sus relaciones. Y precisamente a la plena significación de ese ‘entre’ contribuye la integración de la disimetría en la mutualidad dentro del intercambio de los dones. La confesión de la disimetría amenazada de olvido viene a recordar, en primer lugar, el carácter irremplaza-

ble de cada uno de los miembros del intercambio; uno no es el otro; se intercambian dones, pero no lugares. Segundo beneficio de esta confesión: protege la mutualidad contra las trampas de la unión fusional, ya que en el amor, en la amistad o en la fraternidad a escala comunitaria o cosmopolita; se preserva una justa distancia en el corazón de la mutualidad, justa distancia que integra el respeto en la intimidad..." (2004, 266).

3. Enclaves de estilos de vida y Comunidades de memoria

Uno de los problemas más importantes de la cultura familiar es la conciliación entre la vida familiar y la vida laboral. Hoy lo conocemos así porque el movimiento feminista y la lucha por el reconocimiento de los derechos de la mujer ha denunciado que es injusto, insolidario e inmoral que las mujeres tengan una jornada laboral doble porque trabajan en la empresa y en la casa. Lo que se llamó liberación de la mujer puede entenderse como un proceso de liberación de esta doble jornada laboral, como un proceso por el que la mujer recupera en los espacios públicos el protagonismo que le corresponde en un contexto jurídico y laboral presidido por la igualdad de derechos. Esta necesaria y justa emancipación se ha convertido en un factor determinante en las transformaciones de la vida familiar.

El hecho de que los dos cónyuges trabajen por igual fuera del hogar ha transformado totalmente los estilos de crianza, no sólo porque ha desterrado un modelo paternalista de familia (que aún sigue manteniéndose), sino porque ha situado la vida familiar ante nuevos retos y desafíos. Ahora hay más libertad en la vida familiar pero también hay más responsabilidad, ahora se pasa menos tiempo encima de los hijos pero el que se está con ellos se quiere vivir intensamente, ahora valoramos más el tiempo que pasamos todos juntos en la casa y lamentamos que ésta se parezca más a un *centro de servicios* que a una *comunidad de identificación*.

La vida familiar se reduce a un centro de servicios familiares cuando el universo familiar se reduce a la distribución de tareas y funciones, a la asignación de obligaciones y responsabilidades para que en la residencia, la pensión o el lugar donde vivimos sea, como diría Verdú, “un hotel con encanto”, un lugar donde no falte de nada. En la ajetreada vida que llevan las familias, las casas son áreas de servicios donde recargar provisiones para seguir en el viaje profesional de la carrera o el empleo. En estos casos, la educación de los hijos se reduce al reconocimiento de unas obligaciones compartidas que todos debemos asumir para que el hotelito funcione. Como centro de servicios, la cultura familiar está llamada a ser una cultura funcional, un universo de responsabilidades y obligaciones donde cada uno desempeña un papel concreto y preciso. En términos que ha descrito Verdú,

“Antes la familia era menos una ambientación funcional que una segunda escuela o incluso una iglesia. Ahora, rescatada de sus escombros, es un paraje, y hasta un hotel con encanto. No es la enfermería ni el mortuorio ni el recinto sagrado que proponía a sus habitantes la idea de un final o una trascendencia. Es sencillamente un sitio donde reír o llorar al final del día, donde al término de una peripecia se recupera alguna referencia estable a despecho de lo demasiado circunstancial. No importa que los divorcios y las separaciones aumenten. Nada parece mejor inventado para desarrollar el amor y hasta para consumirlo que esa experiencia casera” (2001).

Sin embargo, este modelo de cultura familiar diseña la vida familiar, la convierte en un conjunto articulado y mecánico de funciones porque no da tiempo a que la vida misma salga al encuentro. Ante cualquier adversidad relevante, problema serio o grave acontecimiento imprevisto, si la cultura familiar está basada sólo en la organización de servicios, entonces se desmorona. La gestión de una discapacidad, una depresión, un fracaso escolar, una crisis laboral o una simple gripe de cualquier miembro desmorona toda la vida familiar cuando se organiza como una simple área de servicios. Y eso sin contar la orga-

nización del fin de semana, las vacaciones, las enfermedades, los duelos o los tiempos de ocio y consumo. En estos casos, muchas familias se sienten despistadas y no saben cómo afrontar el significado y el valor del tiempo.

Precisamente, el significado y valor del tiempo vivido familiarmente nos acercan a una cultura familiar diferente donde la familia no sólo funciona como centro de servicios sino como *comunidad de identificación*. Esta aparece cuando los miembros de una familia se reconocen en ella, cuando ésta es algo más que el simple escenario de su historia. En estos casos, la cultura familiar se plasma en “hábitos del corazón”, en tradiciones de vida práctica y se mantiene a través de ellas como algo vivo, incluso podemos decir que la pervivencia de las tradiciones culturales depende directamente de las culturas familiares que promueven.

Algunos pensadores como Gabriel Marcel han establecido una relación interesante entre el hogar y las tradiciones:

“La desaparición del hogar es inseparable de la disolución de las tradiciones. Estas son, en efecto, para el hombre interior, lo que el cuadro familiar es para el hombre visible. No se puede decir tan sólo que lo rodean, puesto que en realidad contribuyen a plasmarlo; sin ellas corre el peligro de ser juguete de las influencias a que lo libran los encuentros casuales; su devenir queda expuesto a todos los riesgos de la incoherencia. Pero las tradiciones en las que pienso aquí tienen alcance sobre la continuidad familiar misma: son, ante todo, los relatos y los ejemplos que aseguran el lazo de unión entre las generaciones...” (1962, 86).

Estos dos modos de entender la familia se traducen también en dos formas diferentes de entender los compromisos ciudadanos. El primero genera compromisos puramente formales donde la vida familiar es una reserva de comunicación para el mantenimiento y desarrollo de la individualidad, algo así como un mínimo espacio compartido para la comunicación necesaria. Como organización de servicios, la vida familiar responde a un determinado “estilo de vida”,

incluso puede llegar a ser lo que los sociólogos americanos llaman *enclave de estilo de vida*. Expresa una forma de vida segmentada y se relaciona estrechamente con los servicios, con el consumo y con el ocio. Como simple enclave de estilo de vida, la familia sería un espacio para disfrutar de la compañía de aquellos que comparten el mismo estilo de vida.

En los enclaves la vida no se comparte la vida en plenitud, se comparte un segmento voluntariamente elegido. En estos casos, la familia se presenta como una comunidad verdaderamente elegida. Y además, como la única comunidad de abrigo que nos permite mantenernos a cobijo en unos espacios públicos despiadados presididos por el individualismo, la competitividad y la flexibilidad laboral. Como enclave de estilo de vida, en la familia las personas se reconocen con otros que reafirman y reflejan su individualidad. En estos casos, lo importante de la cultura familiar no es el matrimonio o la solidez del vínculo conyugal, sino el hecho mismo de convivir como un estar juntas dos individualidades, como el hecho de proporcionarse apoyo mutuo para seguir siendo individuos.

Como enclaves de estilos de vida, la cultura familiar no cuestiona ni el individualismo cultural ni el mercantilismo económico. La convivencia familiar se presenta como una forma útil y beneficiosa no de “hacer el bien” sino de “sentirse bien”. Frente al individualismo utilitarista que preside el mundo del trabajo, el mundo de esta cultura familiar está presidido por el individualismo expresivo, la familia como espacio de aceptación, felicidad y amor. Cuando los individuos cada vez encuentran menos sentido a la vida en el mundo del trabajo y reniegan del individualismo utilitario, el mundo familiar se convierte en un oasis privado donde vivir con autenticidad, donde vivir sin las máscaras de la vida laboral pública.

En su descripción de la vida pública de la sociedad norteamericana, los sociólogos que han descrito los *enclaves de estilo de vida* como la forma de vivir en comunidad que tiene una cultura individualista, también presentan las *comunidades de memoria* como formas de vivir en comunidad con las que resistir al individualismo en

todas sus formas (Bellah, 1989). Si la vida familiar se organiza como un grupo humano con capacidad de provocar compromisos profundos y duraderos, como grupo que no sólo comparte los tiempos de ocio y de consumo, como grupo que comparte una narrativa histórica común por el hecho de tener un proyecto de vida, entonces estamos ante una *comunidad de memoria*.

4. Criterios para la valoración de una cultura familiar

Donde el sentido de la historia y la falta de esperanza caen en el olvido y la vida comunitaria familiar sólo significa la reunión de los que se asemejan, la comunidad de memoria degenera en un enclave de estilo de vida. Como afirma Bellah siguiendo a MacIntyre, con el fin de no olvidar el pasado, una comunidad de memoria es aquella que:

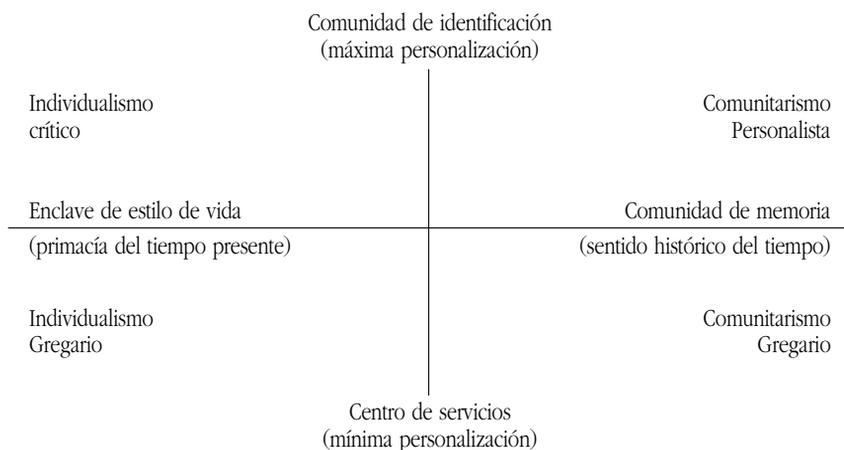
“Tiene que volver a contar su historia, su narrativa constitutiva, y al hacerlo ofrece ejemplos de los hombres y mujeres que han encarnado e ilustrado el sentido de la comunidad. Estos relatos de la historia colectiva e individuos ejemplares forman una parte de la tradición que es tan fundamental para una comunidad de memoria... entrañan una significación que nos permite conectar nuestras aspiraciones para nosotros mismos y para las personas que amamos con las de un conjunto más amplio e interpretar nuestros esfuerzos personales como contribuciones a un bien común” (1989, 203-204).

Aunque estos sociólogos norteamericanos no aplican explícitamente estos análisis a las formas de entender la cultura familiar, sí nos pueden ofrecer pautas de reflexión para conocer las formas en las que hoy se hace presente una cultura familiar. No olvidemos que la pluralidad de uniones convivenciales que hoy nos encontramos no responde a la misma cultura familiar.

Para establecer diferencias de valor entre ellas pueden ser de una gran utilidad estas formas comunitarias descritas como enclaves de

estilo de vida o comunidades de memoria. Por ejemplo, para realizar una fenomenología de las culturas familiares podría ser interesante establecer un doble eje de coordenadas. Un eje nos permitiría situar las formas de vida familiar en el espacio que va desde un enclave de vida más elemental a una comunidad de memoria más explícita. Otro eje nos permitiría situar las formas de vida familiar en el espacio que va desde la familia como elemental centro de servicios, a la familia como densa comunidad de significación.

Matriz de formas de cultura familiar



Con esta matriz de formas de entender la cultura familiar tendríamos cuatro patrones posibles con los que establecer el valor de una cultura familiar:

- a) Individualismo crítico: propio de una cultura familiar donde se aceptan las formas culturales de individualismo (utilitario en lo laboral, expresivo en lo cultural) y la finalidad de la vida familiar se somete a la capacidad de juicio y voluntad de los miembros que componen la agrupación familiar.
- b) Individualismo gregario: propio de una cultura familiar donde se aceptan las formas culturales del individualismo y la vida

familiar se organiza como un subsistema del sistema social, político o económico. Las partes (individuos) están al servicio del éxito o bienestar del todo (familia).

- c) Comunitarismo gregario: propio de una cultura familiar donde el proyecto de vida en común sacrifica la libertad real de las personas porque las convierte en piezas de una tradición mecánica y funcional. En este caso, la memoria y la esperanza de las tradiciones dificultan la vida familiar como espacio de capacitación personal.
- d) Comunitarismo personalista: propio de una cultura familiar donde el proyecto de vida en común no sacrifica la libertad real de las personas porque las convierte en protagonistas y recreadores de una tradición transmisora de vida. En este caso, la memoria y la esperanza de las tradiciones, facilitan la vida familiar como espacio de capacitación personal.

Ciertamente, se trata de un patrón de análisis complejo porque tanto el individualismo como el comunitarismo son tradiciones complejas. Si optamos por este último en la presente ética familiar lo hacemos porque consideramos que el modelo de la comunidad de memoria fortalece el protagonismo de la familia como sujeto social, capacita a las personas que forman parte de ella y, sobre todo, proporciona poder moral a la cultura familiar. La gente que crece en comunidades de memoria no sólo escucha las historias que narran el origen y el desarrollo de la comunidad, sino que también participa en prácticas (rituales, estéticas, éticas) que definen la comunidad como una forma de vida. Estas prácticas culturales también tienen un valor cívico importante porque son “prácticas de compromiso puesto que definen los modelos de lealtad y obligación que mantienen viva a la comunidad” (Bellah, 205). Aunque los individualistas puedan imaginar teóricamente un yo vacío y abstracto, en la práctica es imposible.

Esta matriz concede un valor positivo a las tradiciones en la cultura familiar y, lo que es más importante, denuncia la fácil simplificación con la que liberales y conservadores plantean la ética

social. No nos resistimos a citar un interesante texto de W. M. Sullivan en el libro de Bellah:

“Los intelectuales liberales, dedicados a la libertad individual, caricaturizan a veces a los grupos regionales y religiosos cuyas tradiciones y comunidades consideran ignorantes y autoritarias en potencia. Y puesto que los intelectuales liberales tienen una influencia considerable en la política pública, a través de los tribunales y la legislación, a veces han impuesto sus puntos de vista ilustrados a sus conciudadanos. Por otro lado, algunos grupos conservadores consternados por el rápido cambio social y las consecuencias del individualismo radical, simplifican y objetivan sus tradiciones con una inflexibilidad fundamentalista y luego condenan a aquellos de sus conciudadanos que defienden posturas diferentes y, en ocasiones, se unen a comités de acción política en un intento de legislar sus convicciones... El conflicto es más cultural que político, aunque puede tener graves consecuencias políticas... En vez de apoyarnos en etiquetas simplistas, deberíamos reconocer que alguno de nuestros conflictos culturales más serios son consecuencia de las diferentes interpretaciones de nuestro individualismo común. Durante mucho tiempo, nuestra sociedad se ha mantenido unida... gracias a un núcleo cultural... que buscaba la reconciliación entre las reivindicaciones de la comunidad y de la individualidad. Rechazando tanto la apertura caótica como la cerrazón autoritaria, los representantes de este núcleo cultural defendían la tradición pero no el tradicionalismo” (205-206).

5. La corrosión laboral del carácter familiar

Las mayores dificultades para construir una cultura familiar proceden del mundo laboral. Lamentablemente, hoy es difícil que nos encontremos con una cultura empresarial, administrativa o laboral no

ya que esté al servicio de la cultura familiar, sino que facilite la integración de las responsabilidades laborales con las responsabilidades familiares. Es difícil porque las nuevas formas en las que se desarrolla el capitalismo afectan directamente a la vida de las personas y sus familias. En este sentido, un sociólogo de nuestros días como Richard Sennett ha redactado uno de sus más brillantes ensayos con el título de *La corrosión del carácter*. A su juicio, el nuevo capitalismo condiciona de tal forma la vida de los trabajadores que dificulta la coherencia de la narrativa moral de las personas; por eso dificulta que los trabajadores puedan ser personas de carácter. El término carácter es más radical y profundo que el de personalidad, remite a la duración en el tiempo de un proyecto de vida. A su juicio, *“un régimen económico que no proporciona a los seres humanos ninguna razón profunda para cuidarse entre sí no puede preservar por mucho tiempo su legitimidad”* (2000, 155).

Sus reflexiones son importantes para construir la cultura familiar porque reivindica la dignidad del “nosotros” y exige empezar a utilizar el término de comunidad en un sentido que no sea defensivo. Lo hace advirtiendo que la confianza y el compromiso no son patrimonio del comunitarismo, como si toda propuesta comunitarista fuera una reacción defensiva del nosotros frente al otro que se nos presenta como competidor, enemigo o simplemente individuo frente a mí. Por ello, la reivindicación de que somos seres dependientes no puede asociarse con la autodegradación o la minusvaloración de las personas:

“La vergüenza de ser dependiente tiene una consecuencia práctica, pues erosiona la confianza y el compromiso mutuo, y la falta de estos vínculos sociales amenaza el funcionamiento de cualquier empresa colectiva... Cuando la gente se siente avergonzada de estar necesitada, puede ser decididamente más desconfiada de los demás... las estructuras sociales que no fomentan de un modo positivo la confianza en los otros en momentos de crisis infunden la más neutra y vacía falta de confianza”. (148-149).

El capitalismo moderno le ha dado la espalda a la cultura familiar porque se basa en la indiferencia de las personas, trata a los seres humanos como individuos prescindibles, como variables de cálculo donde sólo importan sus resultados. Genera unas prácticas sociales a través de un ritmo de vida y una organización del trabajo que fomentan la sensación de no importar como persona, de no valer, de no ser necesario a los demás. A diferencia de otras formas de capitalismo, éste se caracteriza por la flexibilidad, la indiferencia es más personal que el sistema mismo y en él los individuos pueden tener una historia, pero no tienen una narrativa compartida, ni tan siquiera un destino compartido. Por eso hablamos de la corrosión laboral del carácter familiar.

Muchas veces, aunque los trabajadores quieran comprometerse con una comunidad de memoria y tejer poco a poco una cultura familiar, la flexibilidad que exige el capitalismo dificulta la creación de una narrativa comunitaria. La flexibilidad cambia el significado mismo del trabajo porque ya no hay ni dialéctica entre vocación y profesión, tan sólo posibilidad de tener empleos: “bloquea el camino recto de la carrera, desviando a los empleados, repentinamente, de un tipo de trabajo a otro...es natural que la flexibilidad genere ansiedad, la gente no sabe qué le reportarán los riesgos asumidos ni qué caminos seguir”.

El término flexibilidad suaviza la opresión que ejerce el capitalismo y el aspecto más relevante es su impacto en el carácter de las personas. No se refiere únicamente a su personalidad psicológica, sino a la estructura permanente de ésta, relacionando así el carácter con los rasgos de la personalidad que valoramos en nosotros mismos y por los que queremos ser valorados. Algunas de las historias que nos ofrece en su libro presentan de forma dramática la forma en la que el capitalismo corroe el carácter. Una vida laboral llena de desplazamientos y mudanzas hace fugaces las amistades y los vínculos con la comunidad local. La flexibilidad y la movilidad hunden a las familias en la anarquía organizativa, despiertan en los trabajadores la

conciencia de que no puede adaptar las exigencias de su trabajo a las necesidades de sus hijos. Relatando la experiencia de uno de los trabajadores cuya vida describe afirma:

“Le obsesiona el miedo a perder la disciplina ética, en especial el temor a que sus hijos se vuelvan unas ratas de centro comercial que anden dando vueltas por las tardes sin nada que hacer por los aparcamientos de las grandes superficies mientras los padres permanecen inaccesibles en sus despachos... Pero su preocupación más honda es no poder ofrecer la sustancia de su vida profesional como ejemplo para que sus hijos vean cómo han de comportarse éticamente. Las cualidades del buen trabajo no son las cualidades del buen carácter” (19-20).

En su descripción de las relaciones entre trabajo y familia, los relatos de Sennett presentan los dramas educativos que se nos plantean hoy en la vida cotidiana. Por ejemplo, nos planteamos cómo proteger las relaciones familiares para que no sucumban a los comportamientos a corto plazo con los que se organiza nuestra vida laboral. Unos comportamientos que exigen inmediatez y se caracterizan por un débil grado de lealtad y compromiso en los lugares de trabajo. En lugar de los valores cambiantes de la nueva economía, la cultura familiar debería valorar la obligación, la honradez, el compromiso y el largo plazo. “¿Cómo puede un ser humano desarrollar un relato de su identidad e historia vital en una sociedad compuesta de episodios y fragmentos?” (p. 26). Para responder a esta pregunta no es extraño que los trabajadores dejen de ser liberales para convertirse en conservadores culturales. Cuando apelan a la idea de unos valores duraderos para mantener la vida familiar, lo hacen contra los vínculos rotos en el trabajo, contra la amnesia de los vecinos y contra el fantasma de sus hijos convertidos en “ratas de centro comercial” (p. 27).

Esta descripción que hace Sennett de las consecuencias morales y familiares del capitalismo expresa el drama de una civilización donde el sistema económico dificulta gravemente la generación de

una cultura familiar. Sin embargo, cada vez son más los grupos de padres y madres que han decidido no huir sino resistir y enfrentarse a un capitalismo flexible y antifamiliar que no sólo se adueña de las empresas sino de las administraciones públicas y de toda estructura organizativa. Un ejemplo interesante de estos grupos de autoayuda para promover la cultura familiar lo tenemos en la asociación “Natalidad y Trabajo”, creada hace unos años para facilitar mucho más que la simple conciliación de la vida familiar y laboral, para articular un proyecto de vida donde trabajo y familia facilitan la unidad narrativa de la propia vida. No fue creada para responder a la necesidad que los hijos tienen de ser cuidados por sus padres, sino para responder a la necesidad de que los padres necesitan a los hijos.

Su promotora, Laura Ortiz, explica la génesis de su proyecto con las siguientes palabras:

“Para tratar el tema de la conciliación siempre me remito a casos personales. Las estadísticas ayudan, claro, pero todos vivimos o conocemos situaciones donde ser madre y trabajar es sinónimo de estrés y culpabilidad. Mi caso, por ejemplo: madre de treinta y tantos, universitaria, idiomas, experiencia profesional, dos hijos y otro en camino. Busco trabajo permanentemente pero siempre con la prioridad del horario. Mi ‘lujo’ sería llegar a casa hacia las tres de la tarde, o cuatro, justo a tiempo para pasar a recoger a mis hijos del colegio y disfrutar del resto del día con ellos. Ahora que empieza a apretar la agenda escolar y los deberes se hacen un suplicio me parece fundamental que al menos uno de los progenitores esté en casa. Por eso me resulta triste la idea de que todas las medidas de reducción de horarios y excedencias se limiten hasta la edad de los seis años. ¡Pero si es a partir de entonces cuando más nos necesitan a su lado! Por no decir lo que también nosotros (los adultos) les necesitamos a ellos... llegué a un punto en el que no me merecía la pena perderme algo tan importante como la

crianza de mis hijos. Esa decisión me llevó a crear la asociación 'Natalidad y Trabajo', junto a otro grupo de madres y padres que estaban en una situación parecida, para alzar la voz y apoyar a todos los que trataban de compaginar la familia y el trabajo. Nos preguntábamos cómo lo hacían el resto de los padres y madres 'asalariados' (porque trabajar, todos trabajamos...). Los que estaban en casa 'a la fuerza' sentían frustradas sus expectativas profesionales; los que estaban en la oficina de 9 a 9 vivían con culpabilidad su vida dentro y fuera de casa... es un gran alivio ver cómo desde la sociedad civil las familias se van movilizando. Asociaciones como 'Nuevas Formas de Trabajo'; 'Mujer, Proyecto Familia y Trabajo'; 'Neixer i Creixer' o desde el portal de Internet 'Mujeres Universia', han sido un gran apoyo a la hora de intercambiar impresiones, contrastar información y sobre todo tener la sensación de que esta sociedad no está perdiendo el norte, que vamos por buen camino. Ahora mi situación profesional no puede ser mejor: trabajo desde casa unas horas al día, las suficientes como para sentir que mereció la pena las veces que dije 'no' a las ofertas tentadoras de 9 a 9. Personalmente estoy feliz porque disfruto de mis hijos, y de cara al tercero sé que puedo amamantarle y 'cortar el cordón umbilical' hasta que él lo demande y no a las 16 semanas que estipula la ley. Pero hasta hoy he pasado muchos momentos de rabia e incredulidad. ¿Por qué tener que elegir entre ser madre o trabajar?' (puede visitarse su página: www.natalidadytrabajo.org).

6. La experiencia bíblica de la cultura familiar

Para terminar este capítulo sobre la cultura familiar es importante no prescindir de la experiencia de la cultura familiar que nos ofrece la Biblia y la tradición judeocristiana. No queremos hacer

una presentación extensa que ya puede encontrar el lector en otros trabajos que se han detenido en el *valor cultural* de la familia (Buxarrais-Zeledón, 2004). Tampoco presentar en detalle los valores de la familia en la tradición cristiana como ha hecho el profesor Torralba en este estudio citado anteriormente. Queremos simplemente recordar algunas ideas importantes que tanto el Cardenal Martini como Juan Pablo II han planteado para enriquecer una reflexión ética que capacite a las familias ante los nuevos cambios culturales.

En un librito que recoge las meditaciones que el Cardenal Martini hizo con ocasión de un retiro que proporcionó a los Equipos de Nuestra Señora, uno de los movimientos de espiritualidad familiar más vivos de la Iglesia en este momento, recuerda por activa y por pasiva que la Sagrada Escritura no esconde los elementos negativos y de crisis que se dan en muchas familias. Sin ir más lejos, en la genealogía de Jesús que presentan los evangelios de Mateo y Lucas nos recuerdan un gran número de parejas que pasan por un gran número de dificultades e incomprendiones. Incluso en la propia familia de Jesús no faltan momentos de crisis:

“Sufrimiento de José que quiere, en un determinado momento, separarse secretamente de María, e incompreensión de María y José ante la vocación de su hijo de doce años cuando se queda en el templo de Jerusalén. Probablemente son más numerosos en la Biblia los ejemplos de relaciones familiares difíciles que los de relaciones apacibles, positivas y serenas” (1999a, 11).

Si la Biblia cuenta la historia de estas familias quizá sea para enseñarnos que la vida de la pareja, de la familia, es una empresa ardua y son pocas las personas que consiguen vivirla sin afanes que a veces pueden ser dramáticos y provocar rupturas y separaciones, tanto visibles como invisibles. La cultura familiar de la Biblia no nos presenta un escenario de convivencia paradisíaco. A partir de un escenario realista se construye “el ideal de matrimonio y de relaciones cristianas de la

pareja” (1999a, 12). Los narradores de los textos bíblicos saben que la vida de familia es ardua y quiere ayudarnos con ejemplos de familias difíciles, mediante ellos nos llegan sugerencias, ayudas y estímulos con vistas al ideal que propone el matrimonio cristiano.

Partiendo de los ejemplos de familias difíciles que aparecen en la Biblia, Martini propone una tipología de formas de familia que nos permite ordenar y clasificar las familias difíciles. Las presentamos mediante un resumen en el siguiente cuadro:

Seis tipologías bíblicas de familias difíciles
1. La relación de pareja es minada desde dentro por la incomprensión o puntos de vista distintos.
2. La relación de pareja es minada desde fuera por la infidelidad, las traiciones e intervenciones de otras personas.
3. La crisis entra en la familia debido a la incomprensión padres-hijos como dos grupos que se contraponen.
4. La crisis en la familia se debe a la incomprensión de los hijos entre sí. Hoy uno de los casos más frecuentes es el de un hijo que elige un mal camino (violencia, droga) a lo que sigue una fractura con los demás hermanos.
5. Relación difícil entre la familia y la sociedad. La familia es compacta interiormente pero se siente extraña a la vida social. Se trata de un sufrimiento que era menos frecuente en sociedades antiguas pero que la Biblia no ignora (familia de Lot).
6. Cuando la relación de pareja o familia está en crisis porque está en crisis la relación con Dios.

No se trata de una descripción completa porque todos conocemos casos de amigos, parejas y matrimonios a los que sería difícil aplicar este patrón; incluso el propio Martini reconoce que algunas tipologías de hoy apenas si están tratadas en la Biblia, sobre todo aquellas donde aparecen problemas relacionados con el miedo o rechazo a la vida. El miedo o rechazo a la vida reflejan una costumbre “sobre todo occidental, que contrasta profundamente con el extraordinario amor a la vida, los hijos, los niños y el futuro propio de la mentalidad y tradición bíblica” (13).

En la experiencia bíblica, las crisis pueden ser interpretadas como pruebas para posibilitar el crecimiento y la maduración de la vida familiar. Las situaciones de crisis puede ser interpretadas como pruebas. En ellas cada uno de los miembros de la familia está llamado a dar lo mejor de sí mismo, no es cuestión de emplear un tiempo para solucionar un problema o dejar éste en manos de un terapeuta para que tirando del hilo desenrede el ovillo (51). Las pruebas no son simples problemas, pueden ser oportunidades para la capacitación conjunta de cada miembro de la unidad familiar, para que de cada uno emerja lo mejor de sí mismo. Ante situaciones de desesperación, enfermedad o muerte, Martini recordaba la frase de un periodista cuya esposa tenía un cáncer: *“los casados tienen un modo distinto de morir porque deben aprender a vivir juntos la muerte”* (31).

A la luz de la cultura bíblica encontramos también un elemento central en la cultura familiar: la cultura de la convivencia que se traduce en la posibilidad de “vivir *acordes* en familia”. Frente a quienes hacen una lectura catastrofista de la situación cultural, Martini recuerda una paradójica situación de luces y sombras a la que también ha hecho alusión Juan Pablo II en su encíclica sobre la familia, *Familiaris Consortio*. A su juicio,

“Mientras por una parte tenemos que deplorar que la sociedad no ayuda a la estabilidad, por otra debemos asumir la ocasión providencial de dilucidar mejor el ser más auténtico del hombre y de la mujer, que consiste en el don y la elección, y no en la constricción y la coacción social. La característica matrimonial del don es más intensa, mientras antaño lo era la característica de la obligación social y del servicio creativo para la sociedad... vuestra misión en la iglesia consiste precisamente en testimoniar que la madurez del don humaniza a la persona más que la obligación social” (48).

A este protagonismo del don frente a la obligación queremos añadir el valor que tiene el diálogo para hacer frente a las pruebas cuando queremos “vivir acordes en familia”. Esto significa que las dificultades entre hermanos y hermanas de cualquier edad, entre marido y mujer, entre primos y parientes de cualquier grado, las dificultades de la convivencia doméstica familiar no son, después de todo, tan distintas de otras tensiones que aparecen en otras dimensiones de la vida. Por eso,

“Si aprendemos a discernir y sanar los conflictos en la familia, tendremos también visión y capacidad para ver y arreglar día a día los pequeños o grandes conflictos personales y sociales que aparecen... Todas las leyes de la pacificación humana tienen algo en común” (1999b, 42-43).

Para terminar estos comentarios sobre el valor de la experiencia bíblica queremos acudir a dos reflexiones que nos gustaría destacar en la importante y valiosa encíclica que Juan Pablo II dedicó a las familias. Sigue manteniéndose en el horizonte realista y contradictorio de un tiempo como el nuestro donde la situación de la familia está llena de luces y sombras. Hay signos de degradación y signos de esperanza porque la historia de la humanidad no es “simplemente un progreso necesario hacia lo mejor, sino más bien un acontecimiento de libertad, más aún, un combate de libertades que se oponen entre sí...el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí, y el amor de sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios” (parágrafo 6).

Cuando la vida familiar quiere construir una cultura familiar inspirándose en la tradición cristiana, la gracia y la responsabilidad se convierten en referencias morales básicas. Y no para mantener lo que Emmanuel Mounier llamaba actual desorden establecido, sino para caminar hacia un nuevo orden internacional donde las familias están llamadas a desempeñar un papel relevante. En palabras de Juan Pablo II:

“... La familia cristiana está llamada a ofrecer a todos el testimonio de una entrega generosa y desinteresada a los problemas sociales, mediante la ‘opción preferencial’ por los pobres y marginados. Por eso la familia, avanzando en el seguimiento del Señor mediante un amor especial hacia todos los pobres, debe preocuparse especialmente de los que padecen hambre, de los indigentes, de los ancianos, los enfermos, los drogadictos, los que están sin familia. Ante la dimensión mundial que hoy caracteriza a los diversos problemas sociales, la familia ve que se dilata de una manera totalmente nueva su cometido ante el desarrollo de la sociedad” (parágrafos 47 y 48).

6

La política familiar como fuente de justicia y capital social democrático

1. Los mitos de la política familiar y sus desafíos éticos

1.1. Un poco de historia: el mito del gasto social

Hace más de diez años envié a la revista *Razón y Fe* un artículo que llevaba por título *Responsabilidad ética en política familiar* y ese debería ser el título de este capítulo. He preferido cambiarlo porque la experiencia que he tenido durante dos años como Director General de la Familia, Menor y Adopciones en la Generalidad Valenciana me ha permitido conocer de cerca el discurso y las prácticas sobre la política familiar. Cuando publiqué aquel artículo en 1995 conocía más el *discurso* que las *prácticas*, ahora conozco tanto el discurso como las prácticas. Sigo creyendo que son necesarias responsabilidades éticas en política familiar y por ello este capítulo está destinado a profundizar en ellas. Sin embargo, ahora quiero reclamar la atención para que no aceptemos silenciosamente el uso que hacen los políticos de la *política familiar* como una política de *gasto social* sino de *inversión social*. ¿Por qué se dice “hemos *invertido* en carreteras...”, “hemos *invertido* en tecnología o nuevos empleos” y

“hemos incrementado el *gasto social* en ayuda a las familias”? ¿Por qué lo social y lo familiar se plantea como *gasto* y la obra pública o el empleo como *inversión*? Algo preocupante está sucediendo en el lenguaje político cuando los presupuestos para las familias se contabilizan como gasto y no como inversión.

Un juicio ético inicial sobre el valor de la vida familiar requiere que las partidas presupuestarias destinadas a política familiar no se enfoquen como “gasto”. Desde otras perspectivas como la financiera, sociológica o pragmática quizá cabría utilizar el término “gasto social” para referirnos a estos presupuestos, pero un enfoque ético que valore la función generativa, cuidadora y educativa de la vida familiar exige plantearla como inversión en capital social democrático, lo que en términos más habituales llamamos confianza entre vecinos y ciudadanos, cohesión, solidaridad y justicia social. Esta no puede ser una inversión a *corto plazo y rentabilidad inmediata*, como la que suele ser habitual entre los políticos miopes que sólo conocen el tiempo de los relojes electorales y dejan de lado otros relojes con los que también se marca el desarrollo de los pueblos. Las inversiones en sanidad, educación o políticas sociales, son inversiones a *medio o largo plazo y con una rentabilidad condicionada*. Condicionada no sólo por la forma de gestionar esos recursos, sino por las capacidades ciudadanas que crean. Por ejemplo, a corto plazo es difícil que la inversión en colegios, hospitales o residencias infantiles sea financieramente rentable, sin embargo es socialmente rentable porque crea, genera y activa capacidades en personas y pueblos.

Para organizar la política familiar pensando en las capacidades hace falta tomarse más en serio a la familia, reconocer que tanto la izquierda como la derecha no han tenido voluntad política para hacer una política familiar responsable y que el camino pendiente aún es muy largo. Hace unos años, Vicente Navarro, un experto en políticas públicas afirmaba lo siguiente:

“Las políticas públicas de apoyo a la familia en España son de las más insuficientes en Europa Occidental. Ello se debe, en gran parte, al enorme conservadurismo dominante en las culturas mediáticas y políticas del país donde la defensa de la familia se ha identificado tradicionalmente con las fuerzas conservadoras que han enfatizado la centralidad de la familia sin proveerla, sin embargo, de los servicios y ayudas públicas que facilitarían su desarrollo... las izquierdas han considerado históricamente que el tema familia pertenecía al patrimonio ideológico de las derechas, reproduciendo así una actitud atípica dentro de las izquierdas del norte y centro de Europa, donde la socialdemocracia se ha caracterizado precisamente por ser la tradición política que ha ofrecido mayor apoyo a las familias” (El País, 19.I.2002).

Si leemos con detalle este texto descubrimos que la puesta en marcha de una verdadera política familiar está condicionada por una *cultura política* donde no se ha sabido cómo situar la vida familiar en el conjunto de la vida social y política. Mientras la derecha más conservadora se limitó a organizar o reponer los servicios de infancia (protección y reeducación) sin organizarlos como servicios públicos profesionalizados, eficaces y eficientes, la izquierda más socialdemócrata o estatalista se limitó a realizar una desamortización encubierta de los servicios de infancia que gestionaban instituciones eclesiales (patronatos de caridad, órdenes religiosas) despreciando cualquier promoción pública de la vida familiar. Esta izquierda utilizó su capital político para generar unos servicios sociales burocratizados, ineficientes y atomizadores, más preocupados por desplazar las instituciones de iglesia de las políticas sociales que por ponerse al servicio de las familias más necesitadas.

Este es el desconcierto ideológico en el que han ido apareciendo unas medidas de política familiar que en casi todas las administraciones públicas han sido subsidiarias de la política social. Es lo que

se ha llamado de una manera técnica “la asistencialización de la protección social de la familia” que se produjo en nuestro país con la Ley 26/1985 y los decretos que la desarrollaron. En 1983, el PSOE se negó en el parlamento a aceptar la proposición de ley de protección a la familia que presentaron los partidos de centro y derecha, y ello supuso no sólo la penalización del matrimonio o el desentendimiento de la familia como agente de integración social o solidaridad interindividual, sino la deriva individualista y asistencialista de la política familiar. Una asistencialización que ha supuesto una desinstitucionalización en la protección de la familia (cfr. Iglesias-Meil, 2001, 103 ss.).

De hecho, los servicios de atención a la familia se han organizado a partir de los servicios de infancia que dependían a su vez de unos servicios sociales generales que habían heredado competencias propias de las instituciones de beneficencia. En los últimos años del siglo XX, los servicios de familia se han convertido en servicios sociales especializados que han debido competir en recursos administrativos con servicios de infancia, adopciones, mayores, mujer y discapacitados. El verdadero aumento de las partidas presupuestarias realizadas en *gasto social* se ha hecho más visible en el aumento de recursos burocráticos y personal administrativo especializado que en la satisfacción de los ciudadanos en la protección de los derechos de las familias.

Si en el nivel político no se sabía muy bien dónde ubicar la política familiar, tampoco en el nivel administrativo las competencias estaban más claras. Al final era una cuestión de lucha y competencia entre servicios administrativos que se producía en dos frentes: por un lado, al distribuir las competencias de los servicios sociales porque hay funciones familiares que pueden ser asignadas a los servicios de mujer (guarderías), de infancia (maltrato infantil), de justicia (adopción, reeducación), o sociales generales (casos de exclusión). Por otro lado, al distribuir competencias entre el estado, las comunidades autónomas, las provincias y los municipios se dificulta la armonización de una política familiar porque los criterios de proximidad que

utilizaban ayuntamientos y diputaciones provinciales (donde radicaban las instituciones de beneficencia) no coincidían con los criterios de universalidad que utilizaban los nuevos técnicos expertos en “sistemas de bienestar”.

Junto a este complejo panorama y a raíz de que Naciones Unidas convirtieran 1994 en el *Año Internacional de la Familia*, se tomaron una serie de iniciativas como la que figura en el objetivo 4a: “destacar el papel de la familia, promover una mejor comprensión de sus funciones y programas, fomentar el conocimiento de los procesos económicos, sociales y demográficos que influyen sobre la familia y sus integrantes, y centrar la atención en los derechos y responsabilidades de todos los integrantes”. A partir de aquél momento, las administraciones públicas comenzaron a rebautizar y reorganizar los servicios sociales, bien porque crean órganos administrativos con ese nombre (concejalías, direcciones generales o consejerías), bien porque bautizan familiarmente los servicios sociales. Además de aumentar el número de funcionarios y la burocracia correspondiente, se conseguía desglosar en los presupuestos una partida específica bajo el epígrafe “familia”, lo que permitía hacer una estimación (siempre positiva) de cómo se cumplían las directrices internacionales.

Así aparecía el *mito del gasto social*, primero de los que podemos llamar *mitos en política familiar*. Con la incapacidad de plantear una política familiar clara y la habilidad para plantearla tangencialmente desde las políticas sociales, aparece el primer mito de la política familiar española, es decir, la primera explicación global o construcción ideológica por la que se justifica la existencia de una política familiar. Tengo que advertir que no usaré el término “mito” en un sentido despectivo como contrapuesto a “razón”, como si los mitos de la política social fueran fabulaciones irreflexivas y no verdaderas. Utilizaré el término mito para describir una explicación global imprecisa (pero no irreflexiva) en la que intervienen tanto elementos reales como imaginarios, una explicación que integra lo teórico con lo práctico, el discurso político con la realidad, la parte

del individuo con el todo del partido político. Cuando el discurso político utiliza estos mitos está más preocupado por la seguridad que proporcionan en los espacios públicos que por la verdad de los mismos.

1.2. El mito de la transversalidad

Un segundo mito podría recibir el nombre de *mito de la transversalidad*. Sería aquella fabulación o construcción ideológica en la que se refugian los políticos cuando no han invertido lo suficiente en familia. Entonces se afirma que la familia es transversal en todas las áreas del gobierno, desde la economía hasta las obras públicas, pasando por la sanidad o la educación. Se afirma que crear empleo, carreteras, escuelas u hospitales es invertir en familia. ¿Quién será capaz de decir que no es verdad? ¿Quién negará que crear empleo es invertir en familia?

Este mito es resultado de un fácil economicismo que reduce toda la vida política a sus dimensiones económicas. Así se plantea la política familiar como gasto y se confunden las políticas de empleo con las políticas de familia, como si para realizar política familiar sólo fuera necesario *crear empleo*. Esta reducción de la política familiar a la política laboral supone, incluso, una simplificación de las propias familias como agentes económicos, fiscales o financieros.

1.3. El mito de la conciliación de la vida familiar y laboral

Otro de los mitos habituales en el discurso político procede de la reducción de la política familiar a la elaboración de medidas para conciliar la vida familiar y laboral. Esta simplificación es el resultado de emprender el camino más fácil y entender la familia no como institución sino como asociación o agregación de individuos. En el nuevo perfil de familia, los dos cónyuges trabajan o aspiran a trabajar en condiciones de igualdad, de manera que tanto la esposa como el esposo

deberían repartirse las obligaciones. Como esto no es así dado que la esposa no sólo trabaja fuera de casa sino que sigue manteniendo las mismas obligaciones en el hogar, con razón el discurso feminista y las políticas feministas reclaman algún tipo de medidas compensatorias para una distribución equitativa de las “cargas familiares”.

Las políticas sociales que incentivan la creación de guarderías, la ampliación de horarios de colegios y la distribución de permisos de maternidad entre los cónyuges son cada día más necesarias para una política de igualdad de géneros, pero insuficientes para una política familiar. ¿De qué vale tener más ingresos si hay más gastos y no hay beneficios fiscales por cargas familiares? ¿De qué vale conciliar la vida familiar y laboral si no se tiene tiempo para estar juntos y criar a los hijos? ¿Para qué vale tener un nivel de renta más elevado si no hay reconocimiento social, fiscal y administrativo de la familia?

Al considerar la conciliación como un problema de derechos individuales y buscar únicamente el reparto o la igualdad entre responsabilidades familiares, se reduce la vida familiar a un agregado de voluntades, a una distribución de funciones y servicios, como si la vida familiar no fuera considerada unitariamente de manera institucional. Es más fácil organizar el derecho laboral o tributario en términos individuales porque así las responsabilidades son más fáciles de atribuir a cada contribuyente o trabajador. La famosa paga de los 200 euros al mes que el PP promovió en el año 2003 se presentó ante la opinión pública como una iniciativa para conciliar la vida familiar y laboral, aunque en realidad estaba condicionada a la contratación de una persona interna o externa que ayudara en el hogar cuando los dos cónyuges trabajaran fuera. No tenían derecho a pedirla aquellas familias en las que uno de los cónyuges (por lo general la esposa) había decidido no trabajar para dedicarse en cuerpo y alma al hogar. Ni el PP entonces, ni el PSOE ahora, han demostrado altura de miras para realizar una política familiar ambiciosa y exigente.

1.4. El mito del pluralismo y la diversidad de modelos

Otro mito no menos importante que los anteriores es el mito de la pluralidad de modelos de familias existentes y el pluralismo moral que deben promover los poderes públicos. Ante el miedo a realizar una política familiar que beneficiara a las familias normales y, sobre todo, ante el miedo a ser acusados de favorecer a *familias tradicionales*, los discursos políticos se construyen para que sirvan por igual a las familias monoparentales (de un solo cónyuge), a las familias homoparentales (con dos cónyuges del mismo sexo), a la familia biológica (mujer que mediante inseminación artificial consigue un hijo), a la familia adoptiva, a la familia extensa (cuando conviven los abuelos en casa), a las familias desfavorecidas (en situación de riesgo o exclusión) o a la familia nuclear clásica.

Con la finalidad de no herir sensibilidades y conseguir el mayor número de votos posibles, los partidos prefieren no entrar a valorar ninguna de las fórmulas de convivencia familiar con la finalidad de no ser tachados como anticuarios o poco progresistas. En la cultura política de nuestro país hay miedo a valorar o realizar juicios morales públicos sobre los cambios que se han producido en la pareja, el matrimonio y la familia. Este miedo a valorar se presenta como tolerancia y liberalidad en las costumbres, de manera que ante la opinión pública los partidos y sus líderes se presentan como socialmente avanzados y políticamente progresistas.

El documento que el PSOE elaboró en mayo del año 2002 planteaba que junto a las familias constituidas por el vínculo matrimonial de dos personas de distinto sexo, existían otros tipos de familia “que merecen el mismo respeto, reconocimiento y protección”. Por eso habla de familias en plural y pide no discriminar a las familias no matrimoniales, aunque sean minoritarias. Esta intención de incluir todo tipo de parejas unidas por la voluntad de convivir juntas sin importar la naturaleza del vínculo, transforma la política familiar en una simple variante de la política social o asociativa, como si la pro-

tección de la familia fuera equiparable a la protección de cualquier otra agrupación de personas con la simple finalidad de “convivir juntos”. El hecho de que se haya transformado la relación convencional de “*pareja* que mediante *matrimonio* constituye una *familia*” por “forma convivencial” que mediante “deseo de vínculo” quiere ser reconocida como familia, no significa la invalidez de los principios sobre los que se basa derecho civil y matrimonial.

El debate sobre la consideración legal que buscan los diferentes tipos de uniones no está nada cerrado y por eso los políticos tienen miedo a ser ellos quienes lo cierren. Desde el punto de vista de una ética cívica no sólo es necesario reconocer la legítima pluralidad de proyectos de vida con las consiguientes expresiones afectivas de la sexualidad, sino que debemos buscar una forma que proporcione algún tipo de reconocimiento legal o igualdad jurídica. Una política familiar no puede reducirse a promover estas equiparaciones y atender únicamente a la naturaleza contractual de la vida familiar, debe atender también a la naturaleza biológica, afectiva, emocional y educativa que aparece cuando hay *algo más* que un contrato. Como afirman desde la Fundación Encuentro,

“No creemos que sea más justo ni avanzado renunciar a la familia orientada a la estabilidad y basada en la institución del matrimonio como referente básico. Esta convicción no forma parte de una mera expresión voluntarista de deseos, sino que se funda racionalmente en datos sólidos sobre la realidad psicológica, biológica y social de las personas; entre otros los que hablan de la necesidad de una estructura de relaciones humanas estables, que acoja y sostenga a los que vienen indefensos a este mundo iniciando su andadura vital” (2002, 221).

La constatación de estos mitos reproduce una paradoja descrita por los expertos en política familiar y que podemos bautizar como la *gran paradoja de la política familiar* según la cual, por un lado la familia aparece como la institución que goza de mayor aprecio y

valoración entre los ciudadanos, incluso entre los jóvenes; por otro, existe un difuso rechazo a introducir políticas directas a favor de la familia, dado que España es el país de Europa Occidental con más bajos niveles de protección y aportaciones económicas a la familia (Iglesias-Meil, 225).

2. Modernización política y frivolidad mediática de la vida familiar

Los propios expertos en política familiar reconocen que desde finales del siglo pasado se está produciendo una “reorientación” de la política familiar que está llevando a los partidos políticos a prestar más atención a la protección familiar. Hasta entonces el concepto de política familiar era muy genérico, era definida como “aquello que los poderes públicos hacen bien a favor de la familia como institución, esto es, un determinado tipo de familia (de la familia tradicional en el sentido coloquial del término), o de las familias en general (esto es, independientemente del carácter legal de los vínculos)” (Iglesias-Meil, 9). En los últimos años, y como expresión de la necesaria *modernización* de las administraciones públicas, aparecen los “planes” de la familia. Así, en 1997 se creó una comisión parlamentaria para estudiar la situación de la familia y proponer actuaciones al gobierno. Se instó al gobierno a impulsar una política integral de apoyo a la familia y calificaron la política familiar como prioritaria para los poderes públicos. Aunque se habían iniciado tímidos planes de apoyo desde algunas comunidades autónomas creando servicios específicos de apoyo y protección a la familia, aquella comisión impulsó la creación autonómica de medidas de apoyo y en algunas comunidades autónomas pusimos en marcha planes integrales de apoyo a la familia (Domingo, 2001a).

Con la creación de estos planes se produce un salto cualitativo dentro de la política familiar, no por lo espectaculares o significativos

que fueran los recursos destinados a la familia, sino por su reconocimiento administrativo, político e institucional dentro del conjunto de los poderes públicos. Aunque fueran planes en los que se situaba la Familia con la Infancia, por primera vez desde las administraciones públicas se organizaban las medidas de protección a la familia que estaban dispersas en diferentes servicios, se dotaba de dignidad administrativa a la protección familiar, se establecía una planificación de los recursos y se ofrecía un servicio público que canalizara las inquietudes de las asociaciones que desde la sociedad civil aparecían para proteger y promover la familia. Con estos planes se expresaba una clara voluntad de cambio, se producía un *giro político* importante en las políticas familiares y se consolidaba un *giro cultural* iniciado desde la sociedad civil con el que dotar de legitimidad en la sociedad española a la presencia de los intereses familiares en el espacio público.

Así asistimos a un proceso de modernización en el que las familias son conscientes del protagonismo que desempeñan no sólo en el conjunto de la sociedad civil o los partidos políticos, sino ante los servicios de las diferentes administraciones públicas. En este sentido, la modernización de la política familiar no consiste únicamente en la creación de servicios especializados de atención y protección a la familia. La modernización de la política familiar también puede ser descrita como un proceso con las siguientes características:

- Aplicación de los principios de igualdad y no discriminación a todas las familias con independencia de sus creencias sociales, políticas o religiosas. La separación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado es un principio constitucional que rige la práctica político-administrativa, lo que no significa que los poderes públicos no promuevan políticas familiares inter-confesionales, o que los poderes públicos consideren como familia cualquier forma de convivencia social.
- Promoción del asociacionismo familiar como una forma legítima de participación ciudadana. De la misma forma que orga-

nizaciones de la sociedad civil reciben apoyo de las administraciones por fomentar el deporte, el voluntariado, el consumo responsable, la cultura o la beneficencia, también las asociaciones familiares desempeñan un papel decisivo en el fortalecimiento de la participación, la cohesión, la integración de personas dependientes o la justicia social en general.

- Desarrollo de servicios de orientación y mediación familiar que faciliten la prevención y resolución de conflictos. Estos servicios especializados formados por psicólogos, abogados, trabajadores sociales y educadores han resultado de una gran utilidad para aconsejar a los padres en la educación de sus hijos, para informar sobre las ayudas que las familias pueden solicitar y, sobre todo, para atender situaciones de conflicto donde pelagra la estabilidad de la familia. Situaciones de conflicto que se pueden prevenir con información, asesoramiento y promoción de una cultura del reconocimiento, respeto, igualdad y apoyo mutuo.
- Protección de la infancia y la familia ante situaciones de vulnerabilidad y riesgo. Medidas destinadas a familias cuya precariedad o vulnerabilidad exige la intervención de los poderes públicos, bien porque hay algún cónyuge en prisión, bien porque hay alguna crisis provocada por malos tratos, bien por el desamparo en el que se encuentran los menores o por cualquier otra situación de riesgo social que detectan los servicios sociales municipales.
- Promoción sistemática de iniciativas políticas orientadas a mejorar la situación económica y fiscal de la familia, a facilitar la maternidad, a establecer políticas de cuidado y atención socio-sanitaria en los hogares donde hay alguna persona dependiente (anciano, niño, discapacitado). Unas medidas que ahora se impulsan desde dentro de la propia administración y no desde fuera, de manera que con la modernización también se busca

coherencia inter-administrativa para no fracturar desde un servicio administrativo lo que se construye desde otro.

- Racionalización de las medidas administrativas de protección a la familia para coordinar los recursos sanitarios, educativos y económicos (urbanísticos, fiscales, laborales) que se ofrecen a las familias. Esta era la idea que se quiere transmitir cuando se habla de planes “integrales”, porque la protección a la familia no la puede realizar un único servicio administrativo, el principio de coherencia en la intervención exige que la protección realizada desde servicios sociales sea reforzada o completada desde otros servicios. No tiene sentido organizar las políticas sociales en clave familiar y las políticas educativas o fiscales en clave individual.

Conviene que tengamos presentes estas características en las que se concreta y desarrolla la modernización de la política familiar porque a partir de su estudio tendremos elementos para analizarlas y evaluarlas. Sobre todo cuando planteamos la política familiar vinculada a la modernización administrativa porque, como podemos ver en estas iniciativas, se trata de medidas que aumentan las capacidades de atención de las administraciones. Sin embargo, la modernización es un proceso mucho más complejo que no sólo afecta a las administraciones sino también a la propia familia.

Hasta ahora las políticas de familia sólo se han preocupado de esta modernización administrativa y han dado la espalda a otros procesos relacionados con la modernización cultural o con la anticipación de medidas para un tipo de sociedad que algunos sociólogos han llamado “sociedad del riesgo global” (Beck, 2002). En este sentido, los teóricos de la sociedad del conocimiento ya no hablan únicamente de modernización sino de *modernización reflexiva*. Aplicada a la política familiar, la modernización es un proceso por el que mediante el *conocimiento* de los fundamentos, las consecuencias y los problemas de las familias podemos elaborar estrategias de antici-

pación, prevención, intervención y protección. Usamos el concepto de modernidad reflexiva para plantearnos las *consecuencias no deseadas* de los procesos de modernización. Incluso se empieza a hablar de una segunda modernidad o simplemente de una modernidad no lineal que debe integrar factores como el riesgo, la incertidumbre, los efectos no deseados y todos aquellos elementos que estaban fuera de una modernidad estrictamente calculadora, utilitarista y funcional.

En política familiar, la modernización reflexiva nos exigirá no contar únicamente con la modernización administrativa sino con la modernización cultural. Es necesario que las administraciones se preocupen por la familia, y que lo hagan con unos servicios de atención especializada y profesional. Ahora bien, si en el nivel político los grupos políticos deben empezar a generar una cultura familiar que integre el riesgo, la incertidumbre y los límites del cálculo funcional, las administraciones públicas también tienen que afrontar consecuencias no deseadas de sus servicios y empezar a contar con lógicas de intervención que no sean estrictamente jurídicas, formales o protocolarias (en el sentido de limitarse a la aplicación de protocolos de intervención).

Desde un punto de vista ético, la política familiar pone en cuestión el propio concepto de modernización que se maneja tanto en el nivel político como en el administrativo. De hecho, según el nuevo horizonte de la sociedad del riesgo y la incertidumbre, el análisis de las familias no sólo exige que hablemos de modernidad reflexiva, sino que pongamos en cuestión el propio concepto de reflexión y racionalización que utiliza la modernidad. Para algunos sociólogos como Scott Lash, cuando se utiliza el concepto de modernidad o modernidad reflexiva se maneja un concepto de reflexión circunscrito a lo cognitivo, como si en la reflexión no hubiera elementos emocionales, estéticos y expresivos. Para otros como Anthony Giddens se trata de incorporar la variable de “confianza activa” que hasta entonces quedaba al margen de las relaciones estudiadas (Cfr. Beck. 2002).

Estos debates nos deben llevar a reconocer que un plan “integral” no es sólo aquel que coordina los departamentos y busca la

coherencia entre los servicios. Un plan integral es aquel que organiza la protección de la familia con una razón vital que valora todas las dimensiones de la vida familiar (expresiva, cultural, jurídica, religiosa), y no con una razón individualizadora que reduce la familia a simple contrato. En la vida familiar hay elementos cognitivos, emocionales y expresivos a los que no le puede dar la espalda ninguna política familiar. Esto significa que desde la cultura política no se puede plantear la protección a la familia como si fuera sólo la protección de un contrato de individuos o una unidad de consumo, debe plantearse también como un bien social y cultural, como una pequeña comunidad que mantiene, expresa o reconstruye valores, y, además, como “la democracia más pequeña en el corazón de la sociedad” (lema que utilizaron las Naciones Unidas en 1994).

Cuando se produce esta diferencia de valoración entre la familia como contrato matrimonial o unidad de consumo y la familia como comunidad de vida donde intervienen elementos expresivos, emocionales, cognitivos y culturales, entonces se produce la segunda gran paradoja de la política familiar. Una paradoja que consiste en construir una política familiar que por un lado cuida la familia como contrato de intereses, unidad de consumo o agencia de socialización y que, por otro, descuida la familia como comunidad de vida sentimental, afectiva, reflexiva y cultural. De esta paradoja dan buena cuenta los medios de comunicación cuando se acercan a la vida familiar porque tienden a presentarla únicamente como unidad económica o educativa y no como comunidad que comparte, expresa, valora y reconstruye su identidad en la unidad más básica del tejido social. Así se produce una *frivolización mediática* de la vida familiar porque se la presenta de manera incompleta, superficial y ligera. No es difícil observar esta frivolización de las familias en la programación de las televisiones donde se está contribuyendo a construir un imaginario de relaciones sociales donde la estabilidad, la fidelidad, el sacrificio, la donación mutua y la felicidad compartida apenas si ocupan algún lugar.

3. Tres modelos de política familiar

A primera vista, la política familiar que se ha desarrollado en nuestro país durante las últimas décadas no ha sido homogénea, ha dependido de la cultura política que tienen los dos grandes partidos mayoritarios. También ha dependido mucho del tipo de mayorías que han gobernado en las diferentes comunidades autónomas. Jurídicamente, todos partían del artículo 39 de la Constitución Española donde se establece lo siguiente: “los poderes públicos aseguran la protección social, económica y jurídica de la familia”. Un artículo que también establece la protección integral de la infancia y que desempeña un lugar estratégico como principio rector de la política económica y social. En él no se impone la paridad de trato a todas las modalidades convivenciales y permite que se otorguen beneficios y ventajas a la unidad familiar surgida del matrimonio.

Artículo 39 de la Constitución Española

1. Los poderes públicos aseguran la protección social, económica y jurídica de la familia.
2. Los poderes públicos aseguran, asimismo, la protección integral de los hijos, iguales éstos ante la ley con independencia de su filiación, y de las madres, cualquiera que sea su estado civil. La ley posibilitará la investigación de la paternidad.
3. Los padres deben prestar asistencia de todo orden a los hijos habidos dentro o fuera del matrimonio, durante su minoría de edad y en los demás casos en los que legalmente proceda.
4. Los niños gozarán de la protección prevista en los acuerdos internacionales que velan por sus derechos.

Este punto de partida constitucional unificaba las actuaciones jurídicas, pero el protagonismo que cada cultura política concedía a la familia en el conjunto de la sociedad civil, ante los sistemas educativo, tributario o sanitario y, sobre todo, ante los sistemas de protección social, ha generado políticas familiares diferenciadas. Aunque hay otros artículos de la constitución directamente relacionados con la política familiar y que afectan al asociacionismo familiar, la juventud y los mayores, las políticas familiares de nuestro

país se han limitado a este artículo 39. Una Constitución muy pobre en política familiar porque:

- No delimita un modelo de familia, puesto que en su elaboración se procuró un planteamiento con el que atender la pluralidad de modelos sociales.
- No se manifiesta de manera positiva ningún contenido efectivo de política familiar básica.
- Aunque la institución de la familia que proyecta se dirige primordialmente al constituido por el matrimonio, se habla de la familia como “*grupo*” en el que el individuo se integra. Desde ahí, se asigna a los poderes públicos una tarea desde la que, si se quisiera, se podría poner en marcha una política familiar explícita. Se podría empezar por: “*remover* los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y *facilitar* la participación”.

Es importante señalar que si bien nuestra Constitución habla de *grupo*, en la legislación internacional se describe a la familia como *unidad básica de la sociedad*. Como ya hemos indicado en otro lugar, deberíamos preguntarnos si cuando nos referimos a este grupo al que se refiere la Constitución es una “agrupación” o una “comunidad”. Para conseguir una comunidad es condición necesaria una agrupación de personas, pero no toda agrupación es –necesariamente– una comunidad. No todas las agrupaciones condicionan de la misma forma la libertad y la voluntariedad de los miembros, de ahí que el valor moral sea diferente.

Esta auto-restricción de la política familiar a su dimensión grupal nos lleva a compartir la opinión de los profesores Iglesias de Ussel y Meil quienes afirman lo siguiente:

“No resulta explicable exaltar a la sociedad civil y a muchas modalidades de sociabilidad y solidaridad –como las ONG– y simultáneamente desatender, e incluso marginar, a la familia, que es la base misma de la sociedad civil en España” (2001, 19).

Junto a este núcleo de protección jurídica mínima se han producido diferentes iniciativas de política familiar que se han justificado y desarrollado atendiendo a los siguientes fundamentos:

- la relevancia social, utilitaria e instrumental de la familia, por ser la institución que ha colaborado, completado y, muchas veces, sustituido, las obligaciones del estado social. Los mínimos de bienestar social de nuestro país no se deben tanto a las medidas puestas en marcha por las diferentes administraciones cuando al papel desempeñado por las familias.
- la atención especializada y privilegiada a la mujer que en muchos casos ha tenido que duplicar la jornada de trabajo y empeorar su calidad de vida.
- el valor de la familia en la construcción de la identidad personal de los ciudadanos.
- el reconocimiento social de la maternidad como base de la continuidad de la sociedad y como desarrollo de una igualdad compleja. En este punto, las políticas de mujer pueden contribuir decisivamente a la protección de la familia.
- la compensación pública de las cargas que asumen las familias. Por razones de justicia social y distributiva, los poderes públicos deben remediar y reducir los efectos negativos que la crianza de los hijos tiene en los niveles de renta.
- la construcción de una solidaridad intergeneracional en un país que no ha elegido un sistema de capitalización de los riesgos sino de su reparto. En España, en lugar de que cada generación soporte sus riesgos, cada generación soporta los riesgos de las pasadas y los propios actuales, a cambio de que posteriormente sus riesgos sean soportados por generaciones futuras.

Una forma de analizar estas diferencias y las tendencias actuales es la presentación de tres posibles modelos de análisis. Son modelos que responden más a culturas políticas diferentes que a partidos o

ideologías políticas en el sentido habitual de esta expresión. En este sentido, es más importante prestar atención a las culturas políticas que a los partidos o las ideologías puesto que la protección a la familia debería convertirse en un objetivo fundamental de todos los partidos políticos.

3.1. Minimalismo familiar

Podemos describir una política familiar minimalista como aquella donde la protección de la familia se reduce al mínimo imprescindible para mantener la estabilidad del sistema político. Tanto desde planteamientos economicistas que reducen la vida política a índices e indicadores económicos como desde planteamientos anti-estatalistas que promueven una administración pública mínima, la política familiar no sería necesaria. En primer lugar porque sería subsidiaria de la política económica, acudirían al mito de la transversalidad para diluir las iniciativas familiares en iniciativas de promoción de empleo o estabilidad económica. En segundo lugar porque sería innecesario legislar públicamente sobre una institución privada resultado de la voluntad libre de individuos.

En el modelo minimalista, la política familiar tendería a aplicar el principio de intervención mínima del estado o de las administraciones públicas. Sería un planteamiento propio de culturas políticas que no sólo postulan un ultraliberalismo económico en su defensa del estado mínimo, sino un cierto liberalismo libertario donde la verdadera y consistente realidad jurídica necesitada de protección sería el individuo. La intervención mínima estaría destinada no sólo a garantizar la libertad y seguridad contractual de las parejas, sino a proteger el desarrollo de la personalidad e identidad de los menores necesitados de protección única y exclusivamente hasta el momento en el que ellos obtienen la mayoría de edad. Más que un sistema de solidaridad intergeneracional promovería un sistema de capitalización en el reparto de riesgos.

3.2. Compensación y redistribución social

Es el modelo donde la protección social está destinada a compensar cargas que asumen los miembros de la unidad familiar y redistribuir los recursos asignados para fines familiares dentro de la Seguridad Social. Más que de una política familiar expresa se trata de una política de redistribución de la renta disponible porque la familia no es percibida plenamente como un factor de integración social. La protección a la familia se hace depender de una política social de lucha contra las desigualdades, fundamentalmente de la mujer para no penalizar ni la maternidad ni el trabajo extradoméstico. Pero el objeto y fin último de la protección no es la familia sino sus cargas, no es la unidad familiar, sino el bienestar individual de sus miembros.

Como describen Iglesias y Meil en su trabajo sobre política familiar en la historia de la protección social de la familia, a partir de 1985 se ha producido en nuestro país un proceso que puede ser descrito como asistencialización. Lo presentan como una política familiar destinada a la compensación o distribución de rentas donde se penaliza jurídica, administrativa y financieramente la unidad familiar propia del matrimonio frente a otro tipo de unidades sociales. No hay política familiar explícita, sino medidas de protección social individual que suponen una desinstitucionalización y desinterés por la unidad familiar como tal. Es el resultado de un olvido de la familia como institución social básica planteada como simple agrupación de intereses individuales. Como estos autores llegan a decir, “*la política familiar se ha desinstitucionalizado hasta evaporarse*” (2001, 109).

Con la excusa de la protección social a los más desfavorecidos y una mejor distribución de la renta familiar, estas políticas se desentienden de una valoración social explícita de la familia porque se organizan de forma neutral respecto a cualquier tipo de vínculo conyugal. De esta forma, la política familiar también sufre la ley del péndulo en la que se pasa de una discriminación no querida del matri-

monio en las políticas sociales, a la indiferencia y neutralidad de los poderes públicos respecto a cualquier forma de régimen convivencial. Basándose en el hecho de que la sociedad española ya no considera inmoral la cohabitación, las medidas asistenciales de los poderes públicos se desentienden del valor moral de la familia en su forma matrimonial. Y esto a pesar de que el matrimonio no ha dejado de ser la forma típica de inicio de la biografía familiar. Aunque no haya una declaración explícita de minusvaloración de la familia, sí la hay de una forma tácita en la medida en que los poderes públicos son indiferentes ante su valor social.

Este tipo de políticas compensatorias aceptan la pluralidad de “formas de familia” y la gestionan administrativamente evitando la discriminación entre los cónyuges. Sin embargo, la pluralización tiene importantes efectos con relación a otros aspectos de la vida familiar que no son sólo los fiscales o administrativos. G. Meil ha descrito estos cambios como un proceso de post-modernización de la familia donde se ha producido la separación entre sexualidad legítima, matrimonio y procreación. Estos aspectos formaban parte de un mismo fenómeno social llamado familia y ahora no se implican necesariamente. Uno de los efectos más curiosos de este proceso es:

“La emergencia de la norma de planificación familiar como norma social explícita y la aceptación social de la opción por no tener hijos... que pasa a ser considerada socialmente como un acto voluntario, consciente y querido... y en el que las parejas evalúan de forma más o menos consciente y explícita las ventajas e inconvenientes que ello representa. Esta racionalización de la tenencia de hijos ha erosionado los tradicionales mecanismos sociales que promovían la fecundidad y ha elevado la conciencia sobre los efectos que la tenencia de hijos tiene para los proyectos de vida de los padres y para su nivel de vida y consumo, teniendo que competir... con otros consumos posibles” (108-109).

3.3. Integral y Estructural

Vamos a llamar política familiar integral a la que protege y respalda la familia como una comunidad que es un bien para el conjunto de la sociedad, un valor para el desarrollo total de la personalidad y una oportunidad para la participación significativa en el tejido institucional. El término *integral* describe la forma en la que deben trabajar las distintas administraciones públicas en una protección global o general de la familia, y el valor que tiene como institución porque no sólo es *agrupación ocasional* económica, fiscal, social o educativa, sino una *comunidad moral con voluntad de permanencia en el tiempo* que promueve, facilita y articula tanto el reconocimiento mutuo como la identificación recíproca. Como ya dijimos en 1995, la familia es una red que da libertad, esto significa dos cosas: primera, que facilita la cohesión, la integración y el sentido comunitario de pertenencia; segunda, que al proporcionar libertad real facilita los procesos de capacitación, crecimiento y desarrollo de las personas (p.37)

En nuestro país ha sido durante los últimos años cuando se ha producido un tímido desarrollo de una política familiar integral. El 9 de Diciembre de 1997 los partidos políticos firmaron un acuerdo para establecer un diagnóstico y proponer actuaciones al gobierno. Esto tenía poco que ver con la puesta en marcha de un plan integral de medidas, pero supuso un primer paso que se completó con otras medidas puntuales (ayudas a la maternidad, conciliación, promoción de guarderías, paga de los 200 euros...) que se pusieron en marcha en las dos legislaturas del PP. El propio PSOE fue consciente de acometer un enfoque integral cuando el año 2002 presenta un documento con el título *Políticas para el bienestar de las familias*.

Sin embargo, el documento es más propio de una política familiar compensatoria que de una política familiar integral, aunque su intención fuera “diseñar una política *integral* de atención a las fami-

lias, de apoyo y solidaridad hacia ellas, de promoción y desarrollo de una *institución* que es nuclear dentro de la sociedad” (p.3). El documento se plantea como política *de familias*, frente a política de familia en singular porque integra a otros tipos de familia que no sean las matrimoniales. En lugar de ser una propuesta para desarrollar la cultura familiar dentro del socialismo, es una propuesta para reconocer y amparar la pluralidad de formas convivenciales bajo el nombre de “familias”. Aunque hay veces en las que el documento apunta en la dirección de una nueva cultura familiar socialista, sobre todo cuando describe el espacio familiar como “capital social que sirve para que los individuos aprendan a ser ciudadanos” (p. 3), una lectura detallada de todo el documento muestra que la preocupación central es promover una legislación que reconozca la pluralidad de formas convivenciales: “incluso las familias compuestas por personas del mismo sexo” (p. 15).

Esta intención se ha desarrollado plenamente con la nueva legislación promovida por el gobierno del PSOE en el año 2005 que reconoce derechos matrimoniales incluso a uniones convivenciales de personas del mismo sexo. Entretanto, otros partidos como el PP están comprobando cómo no han avanzado las tímidas medidas que ellos impulsaron después de varios años de gobierno y después de la presión de los movimientos asociativos familiaristas. Los ciudadanos no podemos esperar que un modelo de política familiar integral y estructural se desarrolle cuando los partidos políticos lo crean oportuno según sus estrategias de gobierno. No es un problema de partidos sino un problema de participación y asociacionismo para promover una nueva cultura familiar. Tiene que producirse un verdadero giro cultural familiar para que tanto los partidos como las administraciones reconozcan que una política integral no es sólo una política de bienestar individual o de reconocimiento de derechos a colectivos socialmente insignificantes.

4. La cuestionable privatización del derecho de familia

Una política familiar integral es aquella que también evita la tendencia a la privatización del derecho de familia. Cuando el derecho público se desentiende progresivamente de la dimensión ciudadana, pública y comunitaria del matrimonio en cualquiera de sus formas reduciéndolo progresivamente a simple contrato voluntario entre las partes, entonces se produce la tendencia a la privatización del derecho de familia. Este derecho desempeña un papel mediador entre el derecho privado como simple derecho que regula la libre voluntad de dos personas que realizan un contrato civil y el derecho público que regula los bienes y valores que comparte una comunidad política.

Este proceso no es el resultado de ninguna intencionalidad política pero sí es el resultado del desinterés de los agentes políticos por el valor institucional de la vida familiar y la reducción de la familia a sus dimensiones grupales. No es un fenómeno necesariamente negativo porque ha facilitado mayores garantías personales a los miembros que componen el grupo familiar, es decir, la familia ha quedado al margen de la justicia como primera virtud de las instituciones públicas del estado moderno. Sin embargo no es un fenómeno socialmente discutible y moralmente no deseable porque supone una simplificación de las relaciones personales dado que resta valor comunitario a una ética del amor porque la reduce al simple cálculo interesado de preferencias individuales. Como ya hemos señalado en anteriores trabajos (1995, 34 ss), una política familiar integral debe prestar mucha atención para evitar este proceso de privatización que tiene las siguientes características:

- La privatización es el resultado de una reciprocidad en las relaciones familiares donde *se concede primacía a los intereses individuales*. Así, el derecho de familia no se plantea para mantener el valor social de la reciprocidad interpersonal sino para delimitar el terreno hasta dónde puede llegar la libertad

de cada una de las partes. Las normas que regulan la convivencia están en función de las distintas metas que individual o comunitariamente se proponen los individuos. Ahora bien, aunque la familia sea un grupo, no es un grupo cualquiera, y por eso el derecho civil contractual aun siendo necesario es insuficiente.

- La discrecionalidad, liberalidad y voluntariedad de las relaciones amorosas está mediada por unos mínimos de justicia que garantizan el respeto mutuo entre los miembros de la unidad familiar. Estos *mínimos de justicia* tienen una forma jurídica y están antes, durante y después de los máximos amorosos, además de garantizar la igualdad jurídica de las relaciones entre los cónyuges, garantizan la aparición del tercero, de su cuidado y maduración, son condición de posibilidad para un desarrollo integral de la personalidad de los hijos.

El alcance de la responsabilidad en una ética de la justicia no se limita a regular la capacidad o voluntariedad de las partes (principio de autonomía), sino a la consideración de las consecuencias que las decisiones pueden tener para todos los afectados, hayan sido consultados o no, sean reales o potenciales (principio de no maleficencia). Por esta razón es legítima una intervención de los poderes públicos en la organización del derecho de familia. Están obligados a garantizar que el espacio ético familiar, como espacio de vida comunitaria, por muy apasionado y amoroso que sea, sea siempre un espacio de justicia. La forma jurídica de los mínimos de justicia es una forma muy frágil y por ello tanto el derecho en general como las administraciones públicas tienen serios problemas para saber cómo aplicarlos en el caso de la familia. Recordemos aquí cómo las situaciones de maltrato o de abusos no se pueden amparar en unos *máximos de amor* que dejan de lado unos *mínimos de justicia*, éstos son condición

de posibilidad en el derecho de familia y nunca pueden ser sustituidos, ignorados o anulados.

- Esta consideración es importante en situaciones de adopción, sobre todo cuando se solicita el certificado de *idoneidad para iniciar los trámites legales para la adopción*. Es curioso observar la paradoja que se ha producido en la evolución de la normativa que regula las adopciones nacionales e internacionales; por un lado han aumentado las garantías públicas para evitar la mercantilización evitando que los niños se conviertan en objetos de compra-venta, por otro, se han simplificado los criterios familiares en la elaboración de los informes psico-sociales.

Se han simplificado porque se evalúa la competencia y capacidad de individuos para adoptar, no la capacidad de familias. Las excepciones de viudos o viudas jóvenes dispuestos a hacerse cargo de un hijo se han convertido en norma para conceder la idoneidad a individuos de uno u otro sexo que quieren adoptar. Aunque el *lobby* gay centre sus pretensiones en la discutible capacidad de adoptar que pueden tener las parejas homosexuales, el problema de fondo es la privatización del derecho de familia. En la regulación de la idoneidad de los adoptantes se produce una argumentación también paradójica porque, por un lado, el principio que se aplica es el “supremo interés del menor” y a él se condiciona cualquier deliberación administrativa, y por otro en la valoración de los perfiles familiares no se piensa en las condiciones necesarias (complementariedad de roles afectivos) para el pleno desarrollo del menor, sino sólo en aquellas condiciones que son suficientes (situación laboral, social, familiar). Ante la duda de que el perfil de un individuo o una pareja no heterosexual pueda afectar directa o indirectamente al desarrollo madurativo del “tercero”, los poderes públicos tienen la obligación de evitar que el derecho pueda ser un factor añadido a las dificultades que supone cualquier procedimiento de adopción.

Si la regulación jurídica de la adopción está para velar por el supremo interés del menor, ello exige aplicar no sólo el principio de responsabilidad para calcular las consecuencias y evaluar las posibilidades de una integración efectiva, sino el principio de precaución según el cual ante la duda o la incertidumbre por las consecuencias no deseadas es importante no conceder el certificado de idoneidad para la adopción. Son paradojas que resultan de un derecho de familia que pierde su función pública mediadora cuando toda la fuerza moral que tiene para garantizar el supremo interés del menor, le desaparece cuando se desentiende de las condiciones que le posibilitan un desarrollo integral de su personalidad.

5. El desafío familiar de una ciudadanía comunitaria

Como hemos visto, cada modelo de política familiar lleva implícita una concepción de la persona, de la institución familiar y del valor mismo de la familia en el conjunto de la vida social. Esto significa que hay una relación directa entre la política familiar y los modelos de ciudadanía, y además, que plantearse los fines de una política familiar es plantearse también los fines del ejercicio de las responsabilidades personales en la vida pública como ciudadanos. Ahora bien, no se trata de una relación simplificadora con la que reducir los modelos de ciudadanía a los modelos de política familiar, se trata de no dejar la política familiar fuera del debate sobre la ciudadanía.

En el pensamiento político contemporáneo, el debate sobre los modelos de ciudadanía ha desempeñado un papel importante porque los cambios sociales que se han producido en la sociedad de la información han exigido repensar los valores de las instituciones, las tradiciones de vida democrática y las convicciones de unas personas que no están dispuestas a ser súbditos de ningún poder. Está siendo un debate complejo porque no sólo es jurídico, político o sociológico sino que estamos ante un debate moral. Como hemos demostrado en otros trabajos anteriores, no están en juego únicamente diferentes costum-

bres o usos morales, sino diferentes formas de fundamentar la moral, es decir, diferentes formas de explicar públicamente los ideales de vida buena con los que deseamos organizar la vida en común (2001c).

En este debate, ni la vida familiar ni la política familiar han desempeñado un papel relevante, se plantea el modelo de ciudadano de una forma abstracta como si las relaciones de las personas con el estado o los poderes públicos no estuvieran históricamente mediadas por tradiciones, convicciones e identidades culturales. Se parte del supuesto de que para construir una teoría de la justicia verdaderamente universal y válida para todos en todas las circunstancias, es necesaria una teoría de la ciudadanía mundial y global, lo que técnicamente se llama una *ciudadanía cosmopolita*. Este es uno de los presupuestos de las tradiciones liberales de la justicia capitaneadas por John Rawls, quien siempre ha mantenido que la justicia es la primera virtud de las instituciones. Pero estas tradiciones liberales ni son homogéneas ni han sido las únicas que se han tomado en serio la promoción de la justicia social.

También se han tomado en serio la justicia otras tradiciones que pueden ser calificadas con el nombre de comunitarias. Frente a la abstracción en la que caen las teorías liberales porque piensan la ciudadanía estrictamente como un problema de derechos que el Estado o la comunidad política conceden al individuo, las teorías comunitarias defienden que no puede haber ciudadanía sin tradiciones, culturas y convicciones, es decir, sin mediaciones históricas. Las tradiciones comunitarias conceden más importancia a las responsabilidades que a los derechos, y éstos no son el resultado de una concesión administrativa o política realizada mediante un ficticio contrato social, sino el resultado del reconocimiento jurídico de relaciones y valores previos al derecho positivo, durante su reconocimiento y en su aplicación. Los comunitarios o comunitaristas consideran que el verdadero ciudadano no puede ser un individuo sin raíces, sin tradiciones culturales, sin comunidades de referencia ante las que él pueda tomar posición, y no sólo para aceptarlas, sino para renovarlas,

desentenderse de ellas o simplemente criticarlas. También consideran que cualquier teoría de la justicia social desembocará necesariamente en una teoría del bien y es pura abstracción jurídica si no se fundamenta en ideales de vida buena.

Igual que hay varios modelos de ciudadanía liberal, también hay varios modelos de ciudadanía comunitaria dependiendo del valor que conceden a las culturas nacionales (es el caso de Charles Taylor), al compromiso moral y la participación social para evitar el individualismo liberal que ha dado la espalda a la virtud (es el caso de Michael Sandel), al pluralismo moral (es el caso de Michael Walzer), o a la búsqueda coherente de la virtud en una tradición (como es el caso de Alasdair MacIntyre). El comunitarismo no es una tradición política homogénea y cuando estos autores se han defendido de las críticas de los pensadores liberales han afirmado que el término “comunitarismo” es impreciso para describir su posición. Y tienen razón porque una ciudadanía comunitaria no es contraria a una ciudadanía liberal siempre que se entienda en su sentido estrictamente *político* como la teoría política que garantiza la posibilidad de articular los proyectos de vida buena que existen en una sociedad plural (máximos morales) con los valores de una mínima pero imprescindible moral común (mínimos morales).

Aquí es donde nos interesa situar el papel de la política familiar que hemos llamado integral porque uno de los mayores desafíos que tienen las familias y las asociaciones que promueven el asociacionismo familiar es incentivar el sentido y valor de una ciudadanía comunitaria en el más amplio sentido de la expresión. Pero no como un modelo defensivo de ciudadanía, sino como una propuesta moral legítima en una sociedad plural, como una oferta de ideales de vida buena con los que nutrir y alimentar esa mínima moral común de la que nace la justicia social. La aceptación de una pluralidad de ideales de vida buena o proyectos de vida comunitaria que coexisten en nuestras sociedades no puede confundirse con la aceptación del relativismo, el dogmatismo o el etnocentrismo moral. Ni todos los idea-

les de vida buena tienen el mismo valor, ni todos los que defienden una ciudadanía comunitaria conceden la misma importancia a la justicia social o los derechos humanos en la vida democrática.

Si la política familiar tiene ante sí la promoción de una ciudadanía comunitaria es porque una ciudadanía liberal, aun siendo necesaria para garantizar los mínimos comunes y regular la coexistencia entre ideales de vida buena, no es suficiente para evitar las consecuencias no deseadas de una globalización insolidaria, de un modelo de civilización estructuralmente injusto y de una cultura individualista que favorece la despersonalización, la desmemoria y el olvido de los más pobres. A través de una política familiar integral se nos presentan varias oportunidades:

- Denunciar las insuficiencias de las políticas sociales organizadas única y exclusivamente según los principios de la ciudadanía liberal, como si la familia fuera sólo una suma de individuos.
- Anunciar que una ciudadanía comunitaria no imposibilita la movilidad o libertad de las personas para cambiar de comunidad, sino la condición de posibilidad para que las personas se apropien y pertenezcan a aquella que consideran más valiosa.
- Advertir que una ciudadanía comunitaria no puede confundirse con una ciudadanía nacional o patriótica porque mientras la primera promueve el sentido comunitario de participación y pertenencia, las segundas promueven sólo particularismos nacionales o patrióticos que restringen o determinan la capacidad para cambiar de comunidad. La ciudadanía comunitaria no es necesariamente ni una ciudadanía patriótica ni una ciudadanía nacionalista porque sin capacidad personal para pertenecer y participar libremente en una comunidad no hay ni siquiera capacidad o competencia de ciudadano. Por eso, la tradición filosófica que mejor garantiza la ciudadanía comunitaria desde la libertad de las personas recibe el nombre de *personalismo comunitario*.

- Promover y despertar responsabilidades u obligaciones de cuidado o justicia que no son exigidas por leyes externas a las personas, sino por vínculos y relaciones de afecto que reconocemos como convicciones morales.
- Trabajar para la capacitación de ciudadanos que no sólo exijan o reclamen sus derechos, sino que aprendan a cumplir comunitariamente sus responsabilidades.
- Hacer que la familia no sea un cascarón moral en el que se resguardan y cobijan los individuos, sino un espacio de mediación para el aprendizaje de la convivencia ciudadana desde la convivencia familiar. Lo que significa transformar la familia en una escuela de ciudadanía reflexiva y activa.
- Fortalecer vínculos morales naturales y espacios de confianza originarios organizados en torno al reconocimiento, la reciprocidad y la generatividad familiar.
- Evitar dos peligros en los que puede caer la ciudadanía comunitaria: primero, tratar a los ciudadanos de forma paternalista como si todos los ciudadanos fueran miembros de una misma familia, lo que podríamos llamar el *Estado-familia*; y segundo, organizar la vida política y las instituciones administrativas como si los únicos sujetos sociales fueran las familias, lo que podríamos llamar el *Estado-de-las-familias*.

Esta última oportunidad es importante para entender la complejidad de la ciudadanía comunitaria a la que nos estamos refiriendo. No se trata de que las familias preparen a sus hijos para ser única y exclusivamente “buenos ciudadanos”, como si no tuvieran que ser también “buenas personas”. Tampoco se trata de que las familias se desentiendan de lo que sucede en la ciudad y no despierten en los hijos el sentido y valor de la civilidad. Está en juego una forma compleja de entender la ciudadanía donde el sentido de la civilidad (participación y pertenencia a una comunidad política) es condición necesaria para una política familiar, pero no es condición suficiente

porque en la vida familiar se aprende a pertenecer y participar en comunidades históricas que no sólo son de naturaleza política sino que son de naturaleza moral y religiosa. Mientras que el comunitarismo político se descubre cuando alguien afirma “mira como cumplen las leyes”, el personalismo comunitario se descubre cuando alguien afirma “míralos cómo se aman”.

En definitiva, una ciudadanía comunitaria plantea una doble exigencia para las familias: primero no desentenderse de las responsabilidades que éstas tienen en una educación para la ciudadanía democrática, segundo no desentenderse de las responsabilidades que tienen para educar moralmente a los hijos con independencia de que coincida plenamente o no con lo que las autoridades entienden como educación para la ciudadanía. Recientemente, dos importantes autores del pensamiento político contemporáneo han planteado respectivamente estas exigencias, la primera es la profesora Amy Guttmann cuando muestra el papel de las familias en la educación democrática, el segundo el profesor Alasdair MacIntyre cuando invita a la formación de formas de vida comunitaria que mantengan y generen la esperanza. Sus dos textos ponen punto y final a esta reflexión ética con la que invitamos a construir desde la familia un modelo de ciudadanía que bien puede ser llamada comunitaria.

El texto de la profesora Guttmann es el siguiente:

“Las familias no pertenecen a los ciudadanos y, sin embargo, afectan profundamente a la educación democrática, a menudo de forma adversa, cuando los padres predisponen a sus hijos a la violencia, a la intolerancia religiosa, el racismo, el sexismo y otros valores antidemocráticos... La autoridad de los padres restringe la soberanía de la democracia sobre la educación, aunque no de una forma tan absoluta como argumentan los defensores del Estado de las familias. El respeto por la intimidad familiar es coherente con la autorización democrática de políticas que faciliten los cambios en la estructura familiar... Al

incentivar unas relaciones más igualitarias entre los sexos, estas políticas probablemente lleven a una educación más democrática dentro de la familia. En la medida en que los roles de sexo desiguales predispongan a las mujeres a la pasividad política o a la diferencia hacia los hombres, el ideal de educación democrática recomienda políticas que incentiven la igualdad entre los sexos, aunque no permita la interferencia política directa con el fin de crear familias más igualitarias. Así pues, el ideal de una educación democrática puede ser exigente desde el punto de vista moral incluso aunque no pueda ser autoritario desde el punto de vista político. Lejos de tratar a la familia como un paraíso dentro de un mundo sin corazón, el ideal de la educación democrática somete a la familia al escrutinio moral, pero no a la represión política. A pesar de que la educación política tiene primacía entre los objetivos de la educación pública, ésta está limitada por la autoridad educativa privada de los padres” (2001, 355).

El texto de MacIntyre al que nos referimos pertenece a su famoso libro *Tras la Virtud*, fue escrito en 1978 y dice así:

“Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos ya hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godoy, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito” (1987, 322).

Bibliografía

- ALBERDI, I.; (1999), *La nueva familia española*. Taurus, Madrid.
- BECK, U.; (2002), *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI, Madrid.
- BELLAH, R. (y otros); (1989), *Hábitos del corazón*. Alianza, Madrid, 1989.
- BUXARRAIS, R. M. y ZELEDÓN, M. P. (eds.); (2004), *La familia, un valor cultural. Tradiciones y educación en valores democráticos*, Desclée De Brouwer, Bilbao.
- CALVO CARAVACA. A.L. y IRIARTE, J. L. (eds.), (2001), *Mundialización y Familia*. Colex, Madrid.
- CASTELLS, M.; (1998), *La era de la información. Vol I*. Alianza, Madrid.
- CHALIER, C.; (1994), *La paciencia. Pasión de la duración consentida*. Cátedra, Madrid.
- CORTINA, A.; (1993), *Ética Aplicada y Democracia radical*. Tecnos, Madrid.
- (1996), “El estatuto de la ética aplicada: Hermenéutica crítica de las actividades humanas”: *Isegoría*,13, 119-134.
- (2003) con D. García-Marzá, *Razón pública y éticas aplicadas*. Tecnos, Madrid.
- DÍAZ, C.; (1999), *Soy amado, luego existo. Vol I*. Desclée De Brouwer, Bilbao.

- (2002), *La virtud de la paciencia*. Trillas, México. Prólogo de Agustín Domingo.
- DOMINGO, A.; (1992), “Ética civil” en M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Trotta, Madrid, 269-278.
- (1995), *Responsabilidad bajo palabra*. EDIM, Valencia.
- (1998), *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. PPC, Madrid. 2ª ed.
- (2001a), *Plan Integral de la Familia y la Infancia de la Comunidad Valenciana*. Generalidad Valenciana, Valencia.
- (2001b), “Familia”, en Conill, J.; *Glosario para una sociedad intercultural*. Bancaja, Valencia, 178-185.
- (2001c), “Modelos de ciudadanía en la sociedad global”, *Documentación Social*, nº 125, 243-260.
- (2002a), *Educación para una ciudadanía responsable*. ICCE, Madrid.
- (2002b) “Interpelaciones desde la ética al diálogo intercultural. Entre la hospitalidad y la responsabilidad”: *Corintios XIII*, 103, 397-425.
- (2002c), *Calidad Educativa y Justicia social*. PPC, Madrid.
- (2004), “La familia: el eclipse del padre”: *¿Qué cultura? Actas del V Congreso Católicos y Vida pública*. Fundación Santa María, Madrid. Vol. 2, 259-268.
- DOMÍNGUEZ, J. M.; (2003), *La familia y sus retos*. Fundación Mounier, Madrid.
- DONATI, P.; (2003), *Manual de Sociología de la familia*, Eunsa, Pamplona. Tr.
- ELÍAS, M. J.; TOBIAS, S. E. y Friedlander, B. S.; (2000), *Educación con inteligencia emocional*. Galaxia-Círculo, Barcelona.
- GALLEGO, J. A. y PÉREZ ADÁN, J. (eds.); (2001), *Pensar la Familia. Estudios interdisciplinarios*. Palabra, Madrid.
- GARCÍA BARÓ, M.; (2001), “Amistad y paternidad”: *Sal Terrae*, 89/9, nº 1049, 753-764.

- GUTTMAN, A.; (2001), *La educación democrática*. Paidós, Barcelona.
- HORTAL, A.; (1999), “Sobre lo que viene llamándose ética aplicada”, en X. QUINZÁ y J. J. ALEMANY, (eds.), *Ciudad de los Hombres, Ciudad de Dios*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- (2003), “Ética aplicada y conocimiento moral”, en A. CORTINA y D. GARCÍA, (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*. Tecnos, Madrid.
- IGLESIAS DE USSEL, J. y MEIL, G.; (2001), *La política familiar en España*. Ariel, Barcelona.
- JIMÉNEZ RUÍZ, J. M.; (2003), *Vivir en familia. Un mapa para caminar en pareja y convivir*. Acento Editorial, Madrid.
- LACROIX, J.; (1993), *Fuerza y debilidades de la familia*. Acción Cultural cristiana, Madrid.
- (1996), *Amor y Persona*. Caparrós, Madrid. Tr. L. Aranguren y A. Calvo.
- LIPOVETSKY, G.; (1994), *El crepúsculo del deber*. Anagrama, Barcelona.
- LEVINAS, E.; (1993), *El tiempo y el Otro*. Paidós, Barcelona.
- (2004), *Difícil Libertad*. Caparrós, Madrid. Tr. Juan Haidar.
- MARCEL, G.; (1962), *Homo viator. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*. Nova, Buenos Aires.
- MARÍAS, J.; (1994), *Mapa del mundo personal*. Alianza, Madrid.
- MARINA, J. A.; (1997), *El misterio de la voluntad perdida*. Anagrama, Barcelona.
- MARTINI, C. M.; (1999a), *Familia y Vida laical*. PPC, Madrid.
- (1999b), *Meditaciones para las familias*. PPC, Madrid..
- MOUNIER, E.; (2002) *Antología esencial*. Sígueme, Salamanca.
- ORTEGA Y GASSET, J.; (1966), *El espectador. Volumen II*. Espasa, Madrid.
- (1964), *Estudios sobre el amor*. Espasa, Madrid.
- PASTOR RAMOS, G.; (1997), *Sociología de la Familia. Enfoque institucional y grupal*. Sígueme, Salamanca.

- PUTNAM, R. D.; (2002). *Sólo en la bolera*. Galaxia-Círculo, Barcelona.
- RICOEUR, P.; (1993), *Amor y Justicia*. Caparrós, Madrid. Trad. Tomás Domingo.
- (1999), *Lo justo I*. Caparrós, Madrid. Trad. Agustín Domingo.
- (2004), *Parcours de la reconnaissance*. Stock, Paris.
- RODRÍGUEZ GRACIA, A.; (1985), “La transmisión de los valores éticos a través de la familia”, en VV.AA; *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Instituto Fe y Secularidad-F. Ebert, Madrid, 193-198.
- RODRÍGUEZ TORRENTE, J.; (1996), *Familia y Política. Controversias y futuro*. Ediciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- ROUSSEL, L.; (1992), “La familia en Europa Occidental: divergencias y convergencias”: *Infancia y Sociedad*, nº 16, 103-200.
- RUSSELL, B.; (2001), *Matrimonio y Moral*. Cátedra, Madrid.
- SAMPEDRO, J. L.; (1996), *La Escritura necesaria*. Siruela, Madrid.
- SARTORI, G.; (1998), *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Taurus,
- SANMARTÍN, J. (ed.); (2005), *Violencia y Escuela. Actas de la IX reunión internacional sobre biología y sociología de la violencia*. Valencia, Publicaciones del Centro Reina Sofía.
- SENNETT, R.; (2000), *La corrosión del carácter*. Anagrama, Barcelona.
- THIEBAUT, C.; (1985), “La familia como transmisora de valores éticos” en en VV.AA; *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Instituto Fe y Secularidad-F. Ebert, Madrid, 183-191.
- (1987), “Los valores morales en la familia española”, en VV.AA., *Estudio sobre la familia española*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 121-196.
- TORRALBA, F.; (1998), *Antropología del cuidar*. Instituto Borja-Fundación MAPFRE, Barcelona.
- TOURAINÉ, A.; (1997), *¿Podemos vivir juntos? Iguales y Diferentes*. PPC, Madrid.
- VERDÚ, V.; (2001), “*La familia feliz*”: *El País*, 30 noviembre.
- VV.AA.; (2002), *Informe España 2002*. Fundación Encuentro, Madrid.

- WIESEL, E.; (1996), *Contra la Melancolía*, Caparrós, Madrid. Traducción de M. García-Baró.
- WOJTYLA, K.; (2003), *El don del amor. Escritos sobre la familia*. Palabra, Madrid.
- ZUBIRI, X.; (1981), *Naturaleza, Historia y Dios*. Editora Nacional, Madrid.

Colección
ÉTICA APLICADA

Director: Enrique Bonete Perales

1. **¿Libres para morir? En torno a la Tánato-ética.** Enrique Bonete Perales
2. **Ética de los negocios. Innovación y responsabilidad.** Pedro Francés Gómez
3. **Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M.**
Vicent Martínez Guzmán
4. **Una muerte razonable. Testamento vital y eutanasia.**
David Rodríguez-Arias Vailhen
5. **Buscando la felicidad. La odisea de la conciencia moral en su peregrinar hacia el bien.** J. M^a. G^a. Gómez-Heras
6. **Ética de la televisión. Consejos de sabios para la caja tonta.** Isidro Catela
7. **Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria.**
Agustín Domingo Moratalla
8. **Ética para jóvenes. De persona a ciudadano.** Marcos Román

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 20 de enero de 2006

ÉTICA DE LA VIDA FAMILIAR

DESCLÉE

Agustín Domingo Moratalla (Madrid, 1962)

Es profesor Titular de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia. Amplió estudios en la Universidad Católica de Lovaina como *Fellow* en la Cátedra Hoover y fue Secretario General y Vicepresidente de la Comisión Justicia y Paz. Fue *Director General de la Familia, Menor y Adopciones* en la Generalidad Valenciana (2001-2003) y ha recibido varios premios nacionales de prensa. Entre sus publicaciones cabe destacar: *Un humanismo del siglo XX. El personalismo* (1985), *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Gadamer* (1991), *Responsabilidad bajo palabra* (1995), *Ética y Voluntariado* (1998), *Ética. Una introducción* (2001), *Calidad Educativa y Justicia Social* (2002).



La situación actual de la familia está llena de luces y sombras. Para algunos se trata de una institución en crisis cuyas funciones están siendo asumidas por el Estado o por los propios individuos. Para otros, se trata de una institución que ha resistido el paso del tiempo, demostrando gran capacidad de adaptación. Ante la familia nadie permanece indiferente, como muestran las encuestas donde siempre aparece como la institución más valorada por los ciudadanos. Pero también es una institución cuestionada por expresiones culturales alimentadas por el relativismo moral, el individualismo metodológico de las ciencias sociales y el analfabetismo jurídico o moral de quienes la reducen a simple contrato.

Este libro tiene como finalidad proporcionar información, clarificar posiciones culturales y facilitar argumentos éticos para fortalecer el frágil milagro de la vida familiar. Contra los que simplifican la vida familiar a su dimensión privada, la marginan en la promoción de una ciudadanía activa, o la desvinculan de todo proyecto político, estas páginas reivindican su protagonismo social, político y cultural.

ISBN: 84-330-2045-5



9 788433 020451

www.edesclee.com

DESCLÉE DE BROUWER